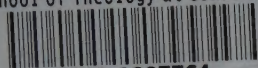


School of Theology at Claremont



1001 1337764



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

- Heinze
Friedrich Ueberwegs

Grundriß

der

Geschichte der Philosophie

fortgeführt von **Max Heinze**

Erster Teil

Das Altertum

Zehnte, mit Namen- und Sachverzeichnis versehene Auflage,

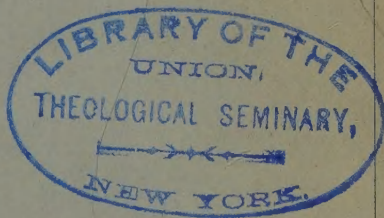
bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Karl Praechter

ord. Professor der klass. Philologie an der Universität zu Halle a. S.

EM



Berlin 1909

Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68-71

8
82
03
1909
V. 1

Friedrich Ueberwegs
Grundriß
der
Geschichte der Philosophie

fortgeführt von **Max Heinze**

Erster Teil
Das Altertum

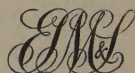
Zehnte, mit Namen- und Sachverzeichnis versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Karl Praechter

ord. Professor der klass. Philologie an der Universität zu Halle a. S.



Berlin 1909
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68—71

111
Friedrich Ueberwegs

Grundriß

der

Geschichte der Philosophie

des Altertums

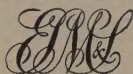
Zehnte, mit Namen- und Sachverzeichnis versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Karl Praechter

ord. Professor der klass. Philologie an der Universität zu Halle a. S.



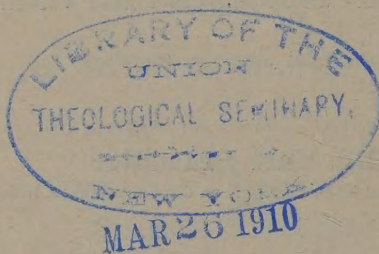
Berlin 1909

Ernst Siegfried Mittler und Sohn

Königliche Hofbuchhandlung

Kochstraße 68—71

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California



QC3
U22gh

81219

(1) GEDENKTAFEL
ZU EHREN DER HERAUSGEBER.

FRIEDRICH UEBERWEG

Zuerst Privatdozent an der Universität Bonn, zuletzt ord. Professor
an der Universität Königsberg

* 22. Januar 1826, † 9. Juni 1871

verfasste auf Antrag und nach dem Plan des Verlagsbuchhändlers Dr. THEODOR
TOECHE-MITTLER diesen Grundriss in drei Bänden (1862—1866) und bearbeitete
auch die nächsten beiden Auflagen.

Der erste Band erschien 1862, der zweite 1864, der dritte 1866.

RUDOLF REICKE

Dr. phil. und Bibliothekar an der Universität Königsberg

* 5. Februar 1825, † 16. Oktober 1905

besorgte die Bearbeitung der 4. Auflage (1871—75).

MAX HEINZE

Geheimer Hofrat und ord. Professor an der Universität Leipzig

* 13. Dezember 1835

übernahm im Jahre 1875 auf Wunsch der Verlagsbuchhandlung die Bearbeitung des
Grundrisses und besorgte sie von der 5. bis 9. Auflage (1876—1906).

Die Abtrennung der Philosophie der Gegenwart von den drei früher erschienenen
Bänden in einen vierten Band erfolgte im Jahre 1901.

Vorwort.

Als im März 1907 die Verlagsbuchhandlung bei mir anfragte, ob ich geneigt sei, an Stelle Max Heinzes, der aus Altersrück-sichten zurücktrat, den ersten Band des Ueberwegschen Grundrisses in meine Obhut zu nehmen, sagte ich freudig zu, konnte aber nicht ver-
hehlen, daß ich der nächstfälligen zehnten Auflage gegenüber in großer Verlegenheit sei. Der Sommer 1907 war für mich durch anderweitige Obliegenheiten in Beschlag genommen, und so blieben, da der Druck mit Ende des Jahres beginnen sollte, für die Bewältigung der um-
fassenden, mir noch neuen Aufgabe nur wenige Monate. Die Verlags-
buchhandlung schob nun mit dankenswerter Bereitwilligkeit den Ab-
lieferungstermin für das Manuskript um mehrere Monate hinaus, selbst
auf die Gefahr hin, den Band für längere Zeit im Handel fehlen zu
lassen. Da aber trat mit meiner Berufung nach Halle eine Wendung
ein, die auch dieses Entgegenkommen vergeblich machte. Die Not-
wendigkeit, mich in einen neuen bedeutend weiteren akademischen
Wirkungskreis einzuleben, ließ mich dem Buche trotz erneuter Ver-
zögerung seines Erscheinens auch entfernt nicht das Maß von Zeit und
Kraft zuwenden, das ich ihm zugedacht hatte.

Was ich dem Bande an Pflege widmen konnte, richtete sich in
erster Linie auf die Einfügung der neuen Literatur, damit das Werk
in diesem Punkte nicht seinem traditionellen Berufe, ein wohl orien-
tierender Führer zu sein, untreu werde. Obwohl ich, abgesehen von
meinem engeren Arbeitsgebiete, das Material größtenteils erst nach-
träglich, teilweise an der Hand der gangbaren bibliographischen Hilfs-
mittel, der Bibliotheca philologica classica, der Rezensionszeitschrif-
ten usw., sammeln mußte, darf ich doch hoffen, nicht allzuviel Wich-
tiges übersehen zu haben. *) Beklagen muß ich aber, daß ich mehrfach

*) Eine Ausnahme macht die mir fern liegende orientalische Philosophie.
Die Literatur-Nachträge auf diesem Gebiete S. 126* f. sind zum größten Teile dem
von der Weißschen Universitätsbuchhandlung in Heidelberg zum 3. internationalen
Kongreß für Philosophie herausgegebenen Literaturverzeichnis entnommen.

nicht in der Lage war, früher niedergeschriebene Notizen in bezug auf Verfasseramen, Ort und Jahr des Erscheinens durch Vergleichung mit den Originalen zu prüfen und zu vervollständigen. Obgleich ich nach Kräften Bibliothek und Buchhandlung zu Nachforschungen benutzte, gelang es mir doch in der verfügbaren Zeit nicht, alles in wünschenswertem Umfange zu verifizieren. So peinlich es mir ist, in diesen Dingen nicht überall und bis ins kleinste für völlige Zuverlässigkeit eintreten zu können, so hielt ich es doch für meine Pflicht, zu geben was in meiner Macht lag, da eine gänzliche Unterdrückung der betreffenden Notizen gegenüber einer da und dort etwa mitunterlaufenden Ungenauigkeit oder Unvollständigkeit das größere Übel gewesen wäre.

In der Anordnung der Literatur zeigt die neue Auflage eine Änderung, die auch in der äußeren Anlage des Buches sofort in die Augen fällt. Nach Bestimmung der Verlagsbuchhandlung sind nunmehr die über die Philosophen, ihr Leben, ihre Werke und Lehren handelnden neueren Arbeiten in einem Anhange am Schlusse des Bandes vereinigt, während die Ausgaben der Werke der Philosophen selbst in kleinerer Schrift im Texte verblieben sind. Es ist damit der Unübersichtlichkeit abgeholfen, die bei dem Anwachsen der neueren Literatur je länger desto mehr in dem „Grundriß“ sich störend bemerkbar machen mußte, indem innerhalb eines jeden Paragraphen der großgedruckte Haupttext von den in kleinerer Schrift wiedergegebenen näheren Ausführungen durch ein oft viele Seiten umfassendes in einer dritten Druckart hergestelltes Literaturverzeichnis getrennt wurde. Auch werden die bis zu einem gewissen Grade selbständig gewordenen Abteilungen für geschichtliche Darstellung und Literatursammlung sich jetzt voneinander ungehindert ihren besonderen Zwecken entsprechend vollkommener ausgestalten lassen. Der Revision des Paragraphentextes auch nach seiner redaktionellen Seite soll dabei in Zukunft besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Die Verteilung der neueren Arbeiten an die Kategorien Edition und Literatur über die Philosophen war nun freilich nicht überall ohne Gewaltbarkeit durchführbar. Manche Monographien geben antike Texte in maßgebender Bearbeitung oder bieten grundlegende Fragmentsammlungen, befassen sich zugleich aber mit kritischen Erörterungen, Quellenforschungen, literargeschichtlichen u. a. Untersuchungen in einer Form und einem Umfange, die es verbieten, in diesen Teilen der Arbeit nur Prolegomena oder Apparat zu der Textesedition zu sehen. Es ist in solchen Fällen oft willkürlich, einem der in der Arbeit vertretenen Elemente das für die Zuteilung an eine Kategorie entscheidende Schwergewicht beizumessen. Doch ließen sich die praktischen Folgen dieses Übelstandes durch Verweisung von einer Kategorie auf die andere leicht beseitigen, und er

kommt gegenüber dem Gewinn erhöhter Übersichtlichkeit nicht wesentlich in Betracht.

Dem Verzeichnis der Ausgaben und Fragmentsammlungen sind nun im kleingedruckten Textteil angegliedert die Nachweise der wichtigsten antiken Quellen für Leben, Schriften und Lehren der einzelnen Philosophen oder Schulen, der Überreste der Beschäftigung des Altertums mit dem philosophischen Autor, Kommentare, Scholien, Lexika, Schriftenverzeichnisse usw. Meine Absicht war, im Gegensatze zu der in den Anhang verbrachten neueren Literatur über die Philosophen hier das positive antike Material anzugeben, auf das sich jede wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Autor gründen muß, und durch Vereinigung der Texte in ihren neueren Bearbeitungen mit dem biographischen und doxographischen Bestande eine Art Quellenkunde der antiken Philosophie zu bieten oder vielmehr anzubahnen. Denn dieser erste Entwurf ist durchaus rudimentär und sehr ungleichmäßig gearbeitet. Bei aller Lückenhaftigkeit werden aber diese Zusammenstellungen des antiken Materials doch auch jetzt schon manchem willkommen sein, und sie sollen weiterhin mit besonderer Sorgfalt ausgebaut werden. Selbstverständlich war die Aufzählung aller für einzelne Nachrichten eintretenden biographischen Nebenquellen aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen. Hier konnte auf bereits vorhandene Zusammenstellungen und insbesondere auf Zeller und (für die alexandrinische Zeit) Susemihl verwiesen werden, wo für die einzelnen Angaben die Gewährsmänner verzeichnet sind. Überhaupt habe ich mich in diesen Abschnitten jeder möglichen Knappheit befleißigt. So ist für die Vorsokratiker die direkte Anführung der biographischen und doxographischen Quellen völlig unterblieben, und überall nur auf Diels' Vorsokratiker (und Poetarum philosophorum fragmenta) verwiesen, wo alles hierher Gehörige in unübertrefflicher Weise gesammelt und gesichtet ist, und für die Angabe des chronologischen Materials mußte der Hinweis auf Jacoby, Apollodors Chronik, Ersatz leisten, wo neben den Ansätzen Apollodors auch die in Betracht kommenden aus anderen Quellen angeführt sind. Bei den Vorsokratikern glaubte ich mich auch in der Anführung der Fragmentsammlungen auf die Dielsschen Arbeiten und Bywaters Heraklitausgabe beschränken, alle früheren Sammlungen aber — allerdings unter Durchbrechung der Scheidung zwischen Edition und Literatur — in dem Literaturanhang magazinieren zu sollen, wo sie jeder, der sich ihrer zu bestimmten Zwecken bedienen will, leicht auffindet. Da ich wünschte, diesen klein gedruckten Textteil nach Möglichkeit zugleich zu einer Art Handapparat für den Benutzer des Buches zu gestalten, schien es am Platze, hier alles entbehrlich Gewordene auszuschalten. Nicht so einfach lag die Sache bei der gesamten nachsokratischen Philosophie. Bei der alten Stoa habe ich

zwar nur die v. Arnimsche Sammlung in den Text aufgenommen, obwohl es mir auch hier schon bedenklich schien, Pearsons mit Kommentar und den bei Arnim einstweilen noch fehlenden Indices ausgestattete Ausgabe der Fragmente des Zenon und Kleanthes auszuseiden. Bei Platon und Aristoteles vollends scheiterte der Plan, aus den Ausgaben einen knappen Handapparat zusammenzustellen, gar bald an der Mannigfaltigkeit der für die Auswahl in Betracht kommenden Gesichtspunkte und dem Mangel abschließender alles Frühere verdrängender Leistungen. So besteht in diesem Punkte eine Ungleichmäßigkeit zwischen den verschiedenen Teilen des Bandes, die mit den praktischen Rücksichten, welche sie veranlaßt haben, entschuldigt werden mag.

Im Anhange zu den §§ 4 und 7 (S. 1* ff., 15* ff.) sind die Literaturmassen, in denen es bei weiterem Anwachsen bald nicht mehr möglich gewesen wäre sich zurechtzufinden, in straffer geschiedene und durch Überschriften kenntlich gemachte Rubriken verteilt worden. Gerne hätte ich auch in den die einzelnen Philosophen und Schulen betreffenden Literaturabschnitten die für den Benutzer des Buches in den meisten Fällen recht unbequeme chronologische Anordnung nach dem Erscheinungsjahr der betreffenden Arbeiten durch eine sachliche ersetzt. Einen Versuch machte ich in § 10, wo ich nach den Gesichtspunkten: Quellen, äußere Schulorganisation, die Lehre im allgemeinen, die Hauptprobleme, Einzelfragen einteilte. Dieser Versuch belehrte mich aber, daß an die Durchführung einer solchen Umwälzung durch den ganzen Band hindurch für den Augenblick nicht zu denken ist, und daß sich ihr auch für die Zukunft bei der ungeheuren Masse des Materials, das zum Zwecke seiner Einordnung in sachliche Kategorien zu einem großen Teile neu durchprüft werden müßte, die größten Schwierigkeiten in den Weg stellen. Immerhin ist im einzelnen mehrfach durch Unterabteilungen, Umstellungen und Zusammenrückung des Zusammengehörigen größere Übersichtlichkeit erzielt worden.

Zur Ergänzung der Literatursammlungen dienen Hindeutungen auf die Jahresberichte bei Bursian-Kroll und im Archiv für Geschichte der Philosophie. S. 22* f. findet sich eine Zusammenstellung derselben, auf die in den einzelnen Abschnitten verwiesen ist.

Mit Werturteilen über neuere Arbeiten bin ich im Bewußtsein der Verantwortung im allgemeinen zurückhaltend gewesen, zurückhaltender vielleicht, als es bei der Bestimmung des Buches, auch dem Anfänger eine Wegeleitung zu geben, wünschenswert scheinen mag. Werturteile der neunten Auflage sind nur da abgeändert worden, wo ich mich in stärkerem Grade zum Widerspruche gedrängt fühlte. Den Rückschluß, daß ich alle stehen gebliebenen Urteile zu den meinigen mache, lehne ich ab. Die Entstehungsweise dieser Literatursammlung, die im Laufe

mehrerer Jahrzehnte unter verschiedenen Händen erwachsen ist und auch Arbeiten umfaßt, die heute schwer zugänglich sind, bringt es mit sich, daß für solche Urteile prinzipiell der sie fällende jeweilige Bearbeiter verantwortlich bleibt.

Im textlichen Teile ist die Periodisierung die gleiche geblieben und die Verteilung des Stoffes auf die einzelnen Paragraphen nur in wenigen Punkten geändert. So habe ich Dion Chrysostomos und Lukian aus dem Abschnitt über die eklektischen Platoniker (§ 70) entfernt und ersteren den Kynikern (§ 37) zugewiesen, letzteren vorläufig bei den Eklektikern (§ 66) untergebracht. Potamon hat neben der Erwähnung in § 73 nun auch seine Stelle im Eklektiker-Paragraphen erhalten.

Für die Darstellung sind die neuen Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit nach Kräften verwertet worden. Die großen Ereignisse der seit der neunten Auflage verflossenen Zeit sind das zweimalige Erscheinen von Diels' Vorsokratikern und die Herausgabe der Fragmente der alten Stoiker durch v. Arnim. Durch die beiden Arbeiten ist für die Darstellung weitere Gebiete der antiken Philosophiegeschichte eine neue gesicherte Grundlage geschaffen. Dieser Tatsache durch eine völlige Neubearbeitung der entsprechenden Partien des Buches Rechnung zu tragen, war durch die Umstände ausgeschlossen. Ich habe aber zunächst in der Vorsokratik Schritt für Schritt an der Hand der Diels'schen Fragmente gebessert und ergänzt, als falsch erwiesene Auffassungen durch richtige ersetzt, kleinere Abschnitte in engerm Anschluß an die betreffenden Fragmente neu ausgearbeitet, vor allem aber den philosophischen Lehren in reicherm Maße Verweisungen auf die jetzt bei Diels bequem nachzuschlagenden Autorenstellen beigefügt, damit das Buch nach Möglichkeit seine Aufgabe, zur Benutzung der Quellen vorzubereiten und zu selbständigen Studien anzuregen, erfüllen könne. Auch bei der alten Stoa ist überall auf die v. Arnim'schen Fragmente verwiesen, so daß auch hier der Zugang zu den Quellen erleichtert ist. Daß die v. Arnim'sche Sammlung vorläufig nicht in umfassenderer Weise für das Buch fruchtbar gemacht, und überhaupt die nacharistotelische Philosophie nicht erheblicher gefördert werden konnte, muß ich angesichts der uns mehr und mehr zu Bewußtsein kommenden Bedeutung des Hellenismus besonders bedauern. Doch habe ich im einzelnen auch hier vielfach zu bessern gesucht, und verhältnismäßig wenige Seiten des Buches sind völlig unberührt geblieben. Tiefer greifende Änderungen hat der Abschnitt über Platon erfahren. Die Ergebnisse der neueren Forschungen über Echtheit und Reihenfolge der platonischen Werke und die philosophische Entwicklung ihres Verfassers sind in konsequenterer Weise verwertet. Die wie bei Zeller so auch in diesem Grundriß durchgeführte syste-

matische Darstellung der platonischen Philosophie wagte ich nicht schlechtweg durch eine historisch-genetische nach Gomperz' Vorgänge zu ersetzen, obwohl die systematische Methode bei aller Vorsicht in der Ausführung doch immer leicht dazu verleitet, sich stabil zu denken, was in einer fortdauernden großen Bewegung begriffen war. Jedenfalls aber schien es mir schon um des richtigen Verständnisses der einzelnen Dialoge willen geboten, der systematischen Darstellung eine historisch-genetische in Form einer Durchmusterung der platonischen Schriften nach Inhalt und Zusammenhang vorangehen zu lassen, und es wurden deshalb die Angaben über die einzelnen Schriften S. 178—182 der 9. Auflage durch die ausführlichere Darlegung S. 143—159 der 10. Auflage ersetzt. Der Nachteil, daß des öfteren in der Inhaltsangabe eines Dialoges abgebrochen werden mußte, um dem systematischen Teile nicht zu sehr vorzugreifen, oder daß hier in historisch-genetischem, dort in systematischem Zusammenhange das nämliche zu berühren war, ließ sich nicht vermeiden. Der Weiterarbeit bleibt es vorbehalten, in dem historischen Abschnitt in knapper und doch genügend orientierender Weise einige vorläufig beiseite gelassene Probleme zu berücksichtigen, die, wie das Verhältnis Platons zu Isokrates und Antisthenes, für die Auffassung des platonischen Schrifttums und seiner philosophischen Entwicklung von Belang sind.

Die Beigabe eines Auszuges aus Jacobys Fasti Apollodorei in Anhang II sowie eines deutschen und griechischen Sachindex wird manchem Wunsche entsprechen.

Zu danken habe ich meinen Kollegen O. Kern und C. Robert für freundliche Auskunft in einigen ikonographischen Fragen, ferner den HH. cand. phil. Karl Döring und cand. phil. Max Hadameczik für getreue Beihilfe bei der Korrektur der Druckbogen und bei der Herstellung der Indices.

Muß ich beim Rückblick auf meine Arbeit das *Τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη*; mit einem unerfreulich reichen Register beantworten, so ist um so mehr Anlaß, meines Vorgängers rühmend zu gedenken, dessen geistiges Eigentum der Band in weiterem Umfange, als es auch bei günstigeren Arbeitsverhältnissen hätte der Fall sein müssen, geblieben ist. Die Durcharbeitung des Buches hat mich die treue von tiefgründendem Sachverständnis geleitete Sorge, die ihm Max Heinze so viele Jahre hindurch gewidmet hat, von Seite zu Seite mehr schätzen gelehrt. Möge es gelingen dem Werke die Stellung, die er ihm geschaffen, auch für die Zukunft zu erhalten.

Halle a./S., Dezember 1908.

K. Praechter.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort	Seite VII—XII
-------------------	------------------

Einleitung.

Über den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hilfsmittel der Geschichte der Philosophie.

§ 1.	Der Begriff der Philosophie	1—6
§ 2.	Der Begriff der Geschichte	6
§ 3.	Die Methoden der Geschichtsbetrachtung	6—7
§ 4.	Die Quellen und Hilfsmittel unserer Kenntnis der Geschichte der Philosophie	8

Die Philosophie des Altertums.

§ 5.	Der allgemeine Charakter des vorchristlichen Altertums und seiner Philosophie	9
§ 6.	Die Orientalen	9—12

Die Philosophie der Griechen.

§ 7.	Die Quellen und Hilfsmittel unserer Kenntnis der Philosophie der Griechen	13—20
§ 8.	Vorbereitung der griechischen Philosophie. Beziehungen zum Orient. Theologische, kosmologische und gnomische Dichtung . . .	20—23
§ 9.	Die Perioden der Entwicklung der griechischen Philosophie . .	23—26

Erste Periode der griechischen Philosophie.

Die vorsophistische Philosophie oder die Vorherrschaft der Kosmologie.

§ 10.	Die vier Hauptabschnitte der ersten Periode der griechischen Philo- sophie (Erster Abschnitt: die ältere ionische Naturphilosophie.)	27—28
§ 11.	Die älteren ionischen Naturphilosophen überhaupt	28—29
§ 12.	Thales von Milet und Hippon	29—31
§ 13.	Anaximander von Milet	31—34
§ 14.	Anaximenes von Milet, Diogenes von Apollonia und Idaios aus Himera	34—36
§ 15.	Heraklit von Ephesos und Kṛatylos von Athen (Zweiter Abschnitt: der Pythagoreismus.)	36—42
§ 16.	Pythagoras von Samos und die Pythagoreer	42—51

	(Dritter Abschnitt: der Eleatismus.)	Seite
§ 17.	Die Eleaten überhaupt	51—53
§ 18.	Xenophanes aus Kolophon	53—57
§ 19.	Parmenides aus Elea	57—62
§ 20.	Zenon aus Elea	62—63
§ 21.	Melissos aus Samos	63—64
	(Vierter Abschnitt: die jüngere Naturphilosophie.)	
§ 22.	Die jüngeren Naturphilosophen überhaupt	64—65
§ 23.	Empedokles von Agrigent	65—69
§ 24.	Anaxagoras von Klazomenai, Archelaos von Athen und Metrodoros von Lampsakos	69—75
§ 25.	Die Atomiker: Leukippos und Demokritos	75—82
	 Zweite Periode der griechischen Philosophie. <i>Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker oder die Begründung und Vorherrschaft der Anthropologie als der Lehre von dem denkenden und wollenden Subjekt (Logik und Ethik) unter Wieder- aufnahme der Physik.</i>	
§ 26.	Die drei Hauptabschnitte der zweiten Periode der griechischen Philosophie	82—83
	(Erster Abschnitt: die Sophistik.)	
27.	Die Sophistik überhaupt	83—85
§ 28.	Protagoras aus Abdera	85—89
§ 29.	Gorgias aus Leontini	89—90
§ 30.	Hippias aus Elis	90—91
§ 31.	Prodikos aus Keos	91—92
§ 32.	Die späteren Sophisten	92—95
	(Zweiter Abschnitt: die griechische Philosophie von Sokrates bis Aristoteles.)	
§ 33.	Sokrates von Athen	95—105
§ 34.	Die Sokratiker überhaupt	105—109
§ 35.	Eukleides von Megara und seine Schule	109—112
§ 36.	Phaidon von Elis, Menedemos und Asklepiades die Eretrier und ihre Schulen	112—113
§ 37.	Antisthenes von Athen und die kynische Schule	113—119
§ 38.	Aristippos von Kyrene und die kyrenaische oder hedonische Schule	119—124
§ 39.	Platons Leben	124—130
§ 40.	Platons Schriften	130—159
§ 41.	Platons Dialektik	159—170
§ 42.	Platons Naturphilosophie	170—175
§ 43.	Platons Ethik	175—178
§ 44.	Platons Staatslehre	178—184
§ 45.	Die ältere Akademie	184—188
§ 46.	Aristoteles' Leben	188—191
§ 47.	Aristoteles' Schriften	191—209
§ 48.	Die aristotelische Einteilung der Philosophie. Aristoteles' Logik	209—215
§ 49.	Die aristotelische Metaphysik oder erste Philosophie	215—221
§ 50.	Die aristotelische Naturphilosophie	221—226
§ 51.	Die aristotelische Ethik	226—233

	Seite
§ 52. Die aristotelische Politik	234—237
§ 53. Die aristotelische Kunstlehre	237—240
§ 54. Die Peripatetiker	240—248
(Dritter Abschnitt: der Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus.)	
§ 55. Die älteren Stoiker	248—252
§ 56. Die stoische Einteilung der Philosophie. Die stoische Logik	252—256
§ 57. Die stoische Physik	256—261
§ 58. Die stoische Ethik	261—266
§ 59. Epikur und seine Schule	266—272
§ 60. Die epikureische Einteilung der Philosophie. Die epikureische Kanonik	273—274
§ 61. Die epikureische Physik	275—278
§ 62. Die epikureische Ethik	278—283
§ 63. Der Skeptizismus	284—289
§ 64. Die mittlere und neuere Akademie	289—291
§ 65. Die mittlere und neuere Stoa	292—299
§ 66. Der Eklektizismus	299—305

Dritte Periode der griechischen Philosophie.

Die Neuplatoniker und ihre Vorgänger oder die Vor- herrschaft der Theosophie.

§ 67. Die Hauptabschnitte der dritten Periode	306—307
(Erster Abschnitt: die jüdisch-hellenistische Philosophie.)	
§ 68. Die jüdisch-hellenistische Philosophie. Aristobul. Philon	307—316
(Zweiter Abschnitt: der Neupythagoreismus und der pytha- goraisierende und eklektische Platonismus.)	
§ 69. Die Neupythagoreer	316—320
§ 70. Die pythagoraisierenden und eklektischen Platoniker	320—326
(Dritter Abschnitt: der Neuplatonismus.)	
§ 71. Die Neuplatoniker überhaupt	326—327
§ 72. Ammonios Sakkas und seine unmittelbaren Schüler	327—328
73. Plotinos, Amelios und Porphyrios	328—342
§ 74. Iamblichos und die syrische Schule	342—346
§ 75. Die athenische Schule und die späteren kommentierenden Neu- platoniker	346—354

Anhang I.

Tabelle über die Sukzession der Scholarchen in Athen	355—357
--	---------

Anhang II.

Apollodors chronologische Angaben über griechische Philosophen	358—362
--	---------

Verzeichnis der Arbeiten Neuerer zur Geschichte der

Philosophie des Altertums	1*—125*
-------------------------------------	---------

Nachträge	126*—130*
---------------------	-----------

Namen- und Sachverzeichnis	131*—178*
--------------------------------------	-----------

Einleitung.

Über

den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hilfsmittel der Geschichte der Philosophie.

§ 1. Die Philosophie ist erst spät zur Stellung einer besonderen Disziplin mit eigenartigem Inhalte innerhalb des Gesamtkreises der Wissenschaft gelangt. Im Altertum fanden zur Abgrenzung ihres Gegenstandes von dem der Fachwissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, nur Anläufe statt. Nach allgemeiner Anschauung deckte sich ihr Inhalt mit dem des menschlichen Wissens überhaupt. Die Neueren zeigen, so sehr auch über die Begriffsbestimmung der Philosophie im einzelnen Streit herrscht, doch im allgemeinen die Neigung, die Philosophie von den übrigen Wissenschaften durch das spezifische Merkmal zu unterscheiden, daß sie nicht auf irgend ein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesamtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf das Wesen, die Gesetze und den Zusammenhang alles Wirklichen, alles Seienden und Werdenden, sowie auf die Gesetze des Handelns und Erkennens gehe. Diesem gemeinsamen Grundzuge in den mannigfachsten neueren Auffassungen der Philosophie entspricht die Definition, die von allen Philosophierenden am ersten angenommen werden kann: die Philosophie ist die Wissenschaft der Prinzipien.

Die Worte: *φιλόσοφος*, *φιλοσοφία*, *φιλοσοφείν* finden sich bei Homer und Hesiod noch nicht. Das Wort *σοφία* gebraucht Homer (Il. XV, 412) von der Kunst des Zimmermanns. Bei Hesiod steht in gleichem Sinne (Op. 651): *ναυτιλῆς σεσοφισμένος*. Spätere gebrauchen *σοφία* auch von der Tüchtigkeit in der Tonkunst und Dichtung. Bei Herodot heißt *σοφός* ein jeder, der sich durch irgend eine Kunst oder Geschicklichkeit vor der Menge hervortut. Die sogenannten sieben Weisen werden von ihm (I, 29 u. ö.) als *σοφισταί* bezeichnet; auch Pythagoras ist ihm (IV, 95) ein *σοφιστής*. Das Kompositum *φιλοσοφείν* läßt sich zuerst bei Herodot nachweisen. Heród. I, 30 sagt Krösus zu Solon: ich habe gehört, daß du *φιλοσοφῶν* viele Länder um der Betrachtung (*θεωρίας εἵνεκεν*)

willen durchwandert hast. Thukydides läßt (II, 40) den Perikles in der Grabrede sagen: *φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἀνεν μαλακίας*, wo *φιλοσοφεῖν* das Streben nach Geistesbildung, zuhöchst nach wissenschaftlicher Bildung, bezeichnet. So bestätigt sich für diese Zeit der Ausspruch des Cicero: *omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est*. Diese allgemeinere Bedeutung, wonach der *φιλόσοφος* mit demjenigen gleichgesetzt wird, der *μετέλληφε παιδείας διαφόρων καὶ περιττῆς*, hat das Wort auch später neben derjenigen, die es als Terminus gewann, noch lange behalten.

Die Philosophie als Wissenschaft soll zuerst Pythagoras mit dem Worte *φιλοσοφία* bezeichnet haben. Die Angabe, welche wir darüber bei Cicero (Tusc. V, 3), Diogenes Laërtios (I, 12; VIII, 8) und anderen vorfinden, stammt von Herakleides dem Pontiker, einem Schüler Platons, her. Cicero läßt den Pythagoras in einer Unterredung mit Leon, dem Herrscher von Phlius, sagen: *raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos)*. Als Grund dieser Benennung wird bei Diog. Laërt. (I, 12) nach Heraklides beigelegt, weise sei kein Mensch, sondern nur Gott. Daß die Erzählung historische Wahrheit habe, ist sehr unwahrscheinlich; wahrscheinlich ist sie nur eine von Heraklides ausgegangene Übertragung eines sokratisch-platonischen Gedankens (s. unten) auf Pythagoras. Zu dem ungebrochenen Vertrauen des Pythagoreismus auf die Kraft wissenschaftlicher Forschung stimmt nicht wohl die sokratische Bescheidenheit des Verzichts auf die Weisheit, noch auch zu der ungetrennten Einheit seiner theoretischen und praktischen Tendenz die platonisch-aristotelische Bevorzugung der reinen Theorie vor jeder Praxis. Die Naturphilosophen, welche das All *κόσμος* nennen, was nach Diog. Laërt. (VIII, 48) zuerst von den Pythagoreern geschehen ist, heißen bei Xenophon (Memor. I, 1, 11) *σοφισταί*, bei Platon (Gorg. p. 508a) *σοφοί*, ohne irgend eine Andeutung, daß die Pythagoreer selbst nicht Weise, sondern Weisheitsfreunde hätten genannt werden wollen. Auch ist bemerkenswert, daß der Pythagoreer Philolaos zur Bezeichnung der astronomisch-philosophischen Erkenntnis der Ordnung, die im Weltall herrscht, nicht das Wort *φιλοσοφία*, sondern *σοφία* brauchte (Stob. Ecl. p. 197, 2 W.; vgl. Boeckh, Philolaos, S. 95 und 102 f.).

Sokrates nennt sich im xenophontischen Gastmahl (I, 5) *ἀντοργὸς τῆς φιλοσοφίας*, im Gegensatz zu dem Sophistenschüler Kallias. In den Memorabilien findet sich *σοφία* häufig, *φιλοσοφία* selten. Nach Xenoph. Memor. IV, 6, 7 ist *σοφία* mit *ἐπιστήμη* gleichbedeutend. Die menschliche Weisheit ist Stückwerk: das Größte haben die Götter sich selbst vorbehalten (ebend. und I, 1, 8). Wir dürfen diesen Gedanken um so zuversichtlicher dem historischen Sokrates zuschreiben, als er auch in der von Platon verfaßten Apologie (p. 20 und 23) wieder erscheint, wo Sokrates sagt, er möge vielleicht weise (*σοφός*) sein in der menschlichen Weisheit, aber diese sei gering, und in Wahrheit sei nur der Gott weise zu nennen. In der platonischen Apologie deutet Sokrates (p. 23) den auf die Anfrage des Chairephon erfolgten Ausspruch des Orakels, daß niemand weiser als Sokrates sei, dahin: *ὅτι οὗτος . . . σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἀξίός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν*, er nennt (p. 28 sq.) die Prüfung seiner selbst und anderer, wodurch er die schimpfliche Selbsttäuschung, zu wissen, was man nicht wisse, zerstöre, sein *φιλοσοφεῖν* und findet eben darin seine Lebensaufgabe: *φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμάντον τε καὶ τούτῳ ἄλλους*. Da die Weisheit des Sokrates das Bewußtsein des Nichtwissens war, nicht das der positiven stufenweisen Annäherung an die Wahrheit, so konnte sich bei ihm noch nicht *φιλοσοφία* im Unterschiede von *σοφία* als Terminus fixieren;

so weit ihm die Weisheit als erreichbar erschien, konnte er sich auch der Worte *σοφός* und *σοφία* (*ἀνθρωπίνη*) bedienen. Die früheren Denker nennt Sokrates in der Apologie mehr ironisch *σοφούς* (wie namentlich die Sophisten), mehr im ernsten Sinne aber *φιλοσοφούντας* (Apol. p. 23). Jedoch bleibt ungewiß, ob sich Platon in der Apologie im einzelnen überall streng an die Redeweise des historischen Sokrates gebunden habe. Bei Sokratikern erscheint *φιλοσοφία* bereits als Terminus. Xenophon redet (Memor. I, 2, 19) von Männern, die zu philosophieren behaupten (*φράσκοντες φιλοσοφεῖν*), worunter wahrscheinlich eine Schule von Sokratikern, und zwar die des Antisthenes, zu verstehen ist.

Platon spricht an mehreren Stellen (Phaedr. p. 278d, Sympos. p. 202e; vgl. Lysis p. 218a) den Gedanken aus, welchen Herakleides der Pontiker dem Pythagoras zuschreibt, daß Weisheit nur dem Gotte zukomme, für den Menschen aber es sich gezieme, weisheitsliebend (*φιλόσοφος*) zu sein. Im Gastmahl (und im Lysis) wird der Gedanke so ausgeführt, daß weder der, welcher schon weise (*σοφός*) sei, noch auch der Ungebildete (*ἀμαθής*) philosophiere, sondern der, welcher in der Mitte stehe. Die Weisheit selbst (*σοφία*) ist nach Platon (Theaet. p. 145e) identisch mit der *ἐπιστήμη*, die Philosophie aber wird im Dialog Euthydemus (p. 288d) *κτῆσις ἐπιστήμης* genannt. Das Wissen (*ἐπιστήμη*) geht auf die Ideen als auf das, was wahrhaft ist, die Meinung oder Vorstellung (*δόξα*) dagegen auf das Sinnliche als auf das, was dem Werden und dem Wechsel unterworfen ist (Rep. V, p. 477a). Demgemäß definiert Platon (Rep. V, p. 480a) *τοὺς αὐτὸ ἅρα ἕκαστον τὸ ὄν ἀσπάζομένους φιλοσόφους κλητέον*, oder (ibid. VI, p. 484a): *φιλόσοφοι οἱ τοῦ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι*. Terminus für den Vertreter einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin ist das Wort *φιλόσοφος* auch hier nicht. *Φιλόσοφοι* sind vielmehr die Anhänger der wahren Wissenschaft überhaupt; ihnen stehen gegenüber die *φιλόδοξοι* und *ἐν πολλοῖς καὶ πάντως ἴσχυονσι πλανώμενοι*. Immerhin läßt sich aus solchen Stellen verstehen, wie sich die spätere Begriffsbestimmung der Philosophie als Metaphysik und Prinzipienlehre ausbilden konnte. Die weite Fassung des Begriffs bei Platon tritt Theaet. 143 D zutage (*περὶ γεωμετρίαν ἢ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν*).

Einen Fortschritt auf dem Wege zur späteren Umgrenzung der Philosophie zeigt Aristoteles mit der Ansetzung einer *πρώτη φιλοσοφία*. Die *φιλοσοφία* im weiteren Sinne (Metaph. VI, 1, p. 1026a, 18 ed. Bekker u. ö.), wofür selten (Metaph. IV, 3, p. 1005b, 1: *ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη*, vgl. Metaph. XI, 4, 1061b, 32) *σοφία* vorkommt, ist die Wissenschaft überhaupt, wozu auch die Mathematik und Physik und die Ethik und Poetik gehören; die *πρώτη φιλοσοφία* aber (Metaph. VI, 1, 1026a, 24 und 30; XI, 4, 1061b, 19), die Aristoteles auch *σοφία* (Ethic. Nicom. VI, 7, 1141a, 16 ff.; Metaph. I, 1, 981b, 28; I, 2, 982a, 6) nennt, und die er vorzugsweise als die Wissenschaft des Philosophen (*ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη*, Metaph. IV, 3, p. 1005a, 21, vgl. *φιλοσοφία* Metaph. XI, 4, p. 1061b, 25) bezeichnet, ist ihm diejenige Doktrin, die wir heute Metaphysik zu nennen pflegen, nämlich die Wissenschaft, welche auf das Seiende als solches (*τὸ ὄν ἢ ὅν*, Metaph. VI, 1, 1026a, 31; vgl. XI, 3, 1060b, 31, XI, 4, 1061b, 26), nicht auf irgend ein einzelnes Gebiet allein gerichtet ist, also die ersten Gründe oder die Prinzipien (insbesondere die Materie, die Form, die wirkende Ursache und den Zweck) von allem Existierenden betrachtet. Metaph. I, 2, 982b, 9: *δεῖ γὰρ ταύτην (τὴν ἐπιστήμην) τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν*. Im Gegensatz zu der *πρώτη φιλοσοφία* heißen Metaph. IV, 1, 1003a, 25 die Spezialdoktrinen *ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι*. Den Plural *φιλοσοφίαι* gebraucht Aristoteles teils in dem Sinne: philosophische Doktrinen (Metaph. VI, 1, 1026a, 18, wo die

μαθηματική, φυσική und θεολογική als die drei φιλοσοφίαι θεωρητικαί bezeichnet werden, vgl. Ethic. Nicomach. I, 4, 1096b, 31, wo von der Ethik eine andere philosophische Doktrin, ἄλλη φιλοσοφία, unterschieden wird, die nach dem Zusammenhange der Stelle die Metaphysik sein muß), teils in dem Sinne: philosophische Richtungen oder Systeme, Weisen des Philosophierens (Metaph. I, 6, 987a, 29; μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία).

Bei den Stoikern tritt in der Begriffsbestimmung der Philosophie bald eine theoretische, bald eine praktische Seite mehr hervor, über deren Zusammenhang Bonhöffer, Epictet u. d. Stoa 1 ff. zu vergleichen ist. Sie definieren (nach Ps.-Plutarch, de plac. philos. 1, prooem. [Aëtios] vgl. Galen hist. phil. 5 [Diels doxogr. 602]) die Weisheit (σοφία) als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, die Philosophie (φιλοσοφία) aber als das Streben nach der Tugend (Tüchtigkeit im theoretischen und praktischen Sinne) auf den drei Gebieten der Physik, Ethik und Logik. Vgl. Sext. Emp. math. IX, 13 τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσεν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων; Senec. Epist. 89, 4: philosophia sapientiae amor est et affectatio (ähnlich übrigens schon Platon, Polit. 475b: οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι;) . . . sapientiam quidam ita finierunt, ut dicerent divinorum et humanorum scientiam. Ebenda 5: alii studium illam virtutis esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis, a quibusdam dicta est adpetitio rectae rationis (vgl. papyr. 1020 [Stoic. vet. fragm. ed. Arnim II zu S. 15, 12] ἐπιτήδευσεν λόγον ὀρθότητος; ebenso Stoic. vet. fragm. III, No. 293). Ebenda 8: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. Auch hier fehlt die Grenze, welche bei Aristoteles die „erste Philosophie“ von den übrigen Doktrinen scheidet, die Philosophie umfaßt vielmehr die Gesamtheit der wissenschaftlichen Erkenntnis nebst ihrer Beziehung zum sittlichen Leben.

Epikur erklärt die Philosophie für das rationelle Erstreben der Glückseligkeit. Sext. Empir. adv. Math. XI, 169: Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγους καὶ διαλογισμοὺς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιούσαν.

Die Einleitungen in die Philosophie, wie sie im 5. und 6. Jahrh. nach Chr. in Alexandria exegetischen Vorlesungen vorangeschickt wurden, stellen sechs zum Teil sehr verschiedenartige Definitionen der Philosophie nebeneinander (Ammon. in Porph. Isag. [Comm. in Aristot. Graeca IV, 3] p. 1 ff., David Prol. [Comm. in Arist. Gr. XVIII, 2] p. 20, 25 ff., Elias [Comm. in Arist. Gr. XVIII, 1] p. 7, 26 ff.; vgl. auch Julian or. 6 p. 237, 2 ff. Hertl.); die Philosophie ist danach 1) γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ (der πρώτη φιλ. des Aristot. sich nähernd); 2) γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (vgl. die Definition der Stoiker); 3) μελέτη θανάτου; 4) ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπων; 5) τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν; 6) φιλία σοφίας. Die beiden ersten Definitionen sind vom Gegenstande der Philosophie (ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου) hergeleitet, die beiden folgenden von ihrem Ziel (ἐκ τοῦ τέλους), die fünfte von ihrer Überlegenheit (ἐκ τῆς ὑπεροχῆς), die sechste aus der Etymologie. Die beiden ersten und die letzte werden auf Pythagoras zurückgeführt, die dritte und die vierte auf Platon (Phaedo p. 64A, Theaet. p. 176A; die erstere Stelle hat schon der Platoniker des 2. Jahrh. nach Chr. Albinos im Auge, wenn er Isag. 1, p. 152 Herm. die Philosophie definiert als λύσις καὶ περι-αγωγή ψυχῆς ἀπὸ σώματος; die Theaitetstelle ist zur Bestimmung des τέλους vom ersten Jahrhundert vor Chr. an unzählige Male verwertet worden; vgl. Gött. gel. Anz. 1906 S. 904), die fünfte auf Aristoteles. Die Zusammenstellung dieser Definitionen, die auch das byzantinische Mittelalter übernommen hat, zeigt, wie weit man von einer prinzipiellen Abgrenzung der Philosophie von den Einzel-

wissenschaften entfernt war, so sehr auch einzelne Stellen, wie z. B. David Prol. 21, 12 ff. (*καὶ γὰρ ἡ φιλοσοφία μήτηρ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν ἐστίν · ἐξ αὐτῆς γὰρ τὰς ἀρχὰς καὶ αἱ τέχναι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι λαμβάνουσιν*) an die moderne Begriffsbestimmung erinnern.

Da spätere Bestimmungen des Begriffs der Philosophie bis auf die neuere Zeit hin sich immer wieder an die angeführten angelehnt haben und deshalb hier übergangen werden dürfen, so ist zunächst die in der leibniz-wolffschen Schule geltende Definition zu erwähnen. Christian Wolff stellt (Philos. rationalis, disc. praelim. § 6) folgende Erklärung als eine von ihm selbst gefundene auf: (cognitio philosophica est) cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, unde intelligatur, cur sint vel fiant, und (ebend. § 29): philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. Offenbar ist diese Definition der platonischen und aristotelischen verwandt, sofern sie auf den vernunftgemäßen Grund (ratio) und auf die Ursachen, durch welche die Objekte und Vorgänge möglich werden, die Philosophie bezieht; sie enthält nicht die Einschränkung auf die primitiven Ursachen, so daß Wolffs Begriff der Philosophie der weitere ist, worin aber wiederum (wie bei Platon und Aristoteles, sofern diese *φιλοσοφία* im weiteren Sinne als mit *ἐπιστήμη* gleichbedeutend gebrauchen) die Abgrenzung gegen die positiven Wissenschaften, insbesondere gegen die mathematischen, fehlt. In dieser letzteren Beziehung sucht Kant eine schärfere Bestimmung zu gewinnen.

Kant teilt (Krit. der reinen Vern., Methodenl., 3. Hauptst.) die Erkenntnis überhaupt ihrer Form nach ein in die historische (cognitio ex datis) und die rationale (cognitio ex principiis), und die letzte wiederum in die mathematische (Vernunftkenntnis aus der Konstruktion von Begriffen) und die philosophische (Vernunftkenntnis aus Begriffen als solchen). Die Philosophie nach ihrem Schulbegriff ist ihm das System aller philosophischen Erkenntnisse, nach ihrem Weltbegriff aber die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae).

Herbart definiert (Einl. in d. Philos. § 4 f.) die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe. Diese Bearbeitung ist teils Verdeutlichung, teils Berichtigung, teils Ergänzung durch Wertbestimmungen; die Hauptzweige der Philosophie sind demnach Logik, Metaphysik und Ästhetik. Die Ästhetik im herbartischen Sinne umfaßt teils die Ethik, die nach Herbart auf Geschmacksurteilen über Willensverhältnisse beruht, teils die Ästhetik in dem engeren Sinne, wie das Wort sonst üblich ist, die nach ihm auf Urteilen des Gefallens oder Mißfallens über andere Verhältnisse beruht.

Nach Hegels, formell durch Fichte und materiell durch Schelling angebahnter Lehre (Encycl. § 14) ist die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten in der Form dialektischer Entwicklung oder die Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft.

Viel zu weit ist die Definition Paulsens, der die Philosophie faßt als Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis, bestimmter die Wundts, nach dem sie ist „die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchsfreien System zu vereinigen und die von der Wissenschaft benutzten allgemeinen Methoden und Voraussetzungen des Erkennens auf ihre Prinzipien zurückzuführen hat“.

Definitionen, welche die Philosophie auf ein bestimmtes Gebiet einschränken, wie namentlich die in neuer Zeit öfters aufgestellte Erklärung, die Philosophie

sei die Wissenschaft des Geistes, entsprechen mindestens nicht dem universellen Charakter der bisherigen großen Systeme der Philosophie. Ebenso wenig würde sich zur Norm einer geschichtlichen Darstellung der Philosophie eignen die auf Kant basierende Erklärung Windelbands, der unter Philosophie versteht: die kritische Wissenschaft von den allgemein gültigen Werten, die sie nicht als Tatsachen, sondern als Normen behandelt.

Die oben aufgestellte Definition der Philosophie wird auch dieser zu einseitigen Fassung wenigstens gerecht und kann sogar auf solche Richtungen, welche die Prinzipien für nicht erkennbar erklären, insofern Anwendung finden, als dieselben eben diese Unerkennbarkeit zu beweisen suchen, da die Untersuchung über die Erkennbarkeit der Prinzipien gerade der Wissenschaft von den Prinzipien selbst angehört, und diese Wissenschaft demnach auch dann noch besteht, wenn sie sich auf den Versuch des Nachweises der Unerkennbarkeit der Prinzipien reduziert.

§ 2. Die Geschichte im objektiven Sinne ist der Entwicklungsprozeß der Natur und des Geistes. Die Geschichte im subjektiven Sinne ist die Erforschung und Darstellung dessen, was der Geschichte im objektiven Sinne angehört.

Die griechischen Worte *ιστορία* und *ιστορεῖν*, die mit *εἰδέναι* wurzelverwandt sind, bezeichnen nicht die Geschichte im objektiven Sinne, sondern die subjektive Tätigkeit des Erforschens der Tatsachen. Das deutsche Wort geht auf das Geschehene, hat also ursprünglich die objektive Bedeutung. Nicht alles wirklich Geschehene gehört jedoch der Geschichte an, sondern nur dasjenige, welches für die Gesamtentwicklung von wesentlicher Bedeutung ist. Die Entwicklung läßt sich definieren als die sukzessive Realisierung des Wesens in einer Stufenfolge von Erscheinungen. Ihre Form ist häufig das Auseinandertreten in Gegensätze und deren Aufhebung und Vermittlung zu einer höheren Einheit, was sich z. B. in der Entwicklungsreihe von Sokrates, den sogenannten einseitigen Sokratikern, und Platon deutlich bekundet.

Durch das Studium der Geschichte erneuert sich in dem einzelnen gleichsam in verjüngtem Maßstabe das Gesamtleben des Geschlechts. Der geistige Besitz der jedesmaligen Gegenwart ruht gleich dem materiellen auf dem Erwerbe der Vergangenheit; einen gewissen Anteil an diesem Gemeingut erlangt ein jeder auch ohne das historische Bewußtsein, aber der Gewinn ist um so umfassender und gediegener, je mehr dieses sich erweitert und vertieft. Den wahrhaften Fortschritt zu höheren Stufen begründet nur diejenige Produktion, welche die aneignende Reproduktion der vorangegangenen Arbeit des Geistes zur Voraussetzung hat.

§ 3. Die Methoden der Geschichtsbetrachtung (von Hegel in die naive, reflektierende und spekulative eingeteilt) lassen sich nach dem Vorwiegen der einfachen Zusammenstellung des Stoffes oder der Prüfung der Glaubhaftigkeit der Überlieferung oder des Strebens nach dem Verständnis der Ursachen und der Bedeutung des Geschehenen als die empirische, kritische und philosophische bestimmen. Die philosophische Betrachtung schließt in sich: die Erklärung des Zusammenhangs und die Beurteilung des Wertes der geschichtlichen

Erscheinungen. Auf den kausalen Zusammenhang geht die genetische Betrachtung. Auch die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung, die namentlich die wirtschaftlichen Verhältnisse als Faktoren der geschichtlichen Entwicklung ins Auge faßt, hat sich für die Philosophie geltend gemacht.

Die Beurteilung des Wertes findet den Maßstab entweder unmittelbar in dem Bewußtsein des urteilenden Subjekts, oder in der eigenen Tendenz des zu beurteilenden Objekts, oder endlich in der Gesamtentwicklung, welcher sowohl das historische Objekt, als auch das Bewußtsein des urteilenden Subjekts, jedes auf seiner Stufe, angehört; es läßt sich hiernach die materiale, die formale und die geschichtsphilosophische (spekulative) Würdigung unterscheiden. Die vollendete Geschichtsdarstellung beruht auf der Vereinigung aller jener methodischen Elemente.

Die Geschichtschreiber der Philosophie im späteren Altertum, wie auch die frühesten unter den neueren, befolgen vorwiegend die Methode der bloßen empirischen Zusammenstellung des Materials. Die kritische Sichtung ist zu meist in der neueren Zeit durch Philologen und Philosophen geübt worden. Die Einsicht in den Kausalzusammenhang und in den Wert der verschiedenen Systeme wurde von Anfang an und schon vor den Versuchen ausführlicher Gesamtdarstellung erstrebt und für die ältesten Philosophien bereits durch Platon und Aristoteles begründet; ihre Erweiterung und Vertiefung aber ist eine Aufgabe, zu deren Lösung jedes Zeitalter seinen Beitrag zu liefern versucht hat und auch nach den großen Leistungen der neueren Philosophen, welche die Geschichte der Philosophie als Entwicklungsgeschichte dem Verständnis zu erschließen strebten, noch immerfort wird liefern müssen. Die subjektive Würdigung nach der unmittelbar als Maßstab angelegten philosophischen (und theologischen) Doktrin des Historikers ist in der neueren Zeit besonders durch Leibnizianer, wie Brucker u. a., Kantianer, wie namentlich Tennemann, und Herbartianer, wie Strümpell, Thilo u. a., die formale Kritik, welche die einzelnen Sätze eines Systems an dessen Prinzip und dieses Prinzip selbst an seiner Durchführbarkeit prüft, durch Schleiermacher (besonders in seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre“) und seine Nachfolger, namentlich durch Brandis, weniger durch Ritter, der mehr auch materiale Kritik übt, die spekulative Betrachtung endlich durch Hegel in seiner Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte und durch seine Schule geübt worden.

Die öfters verhandelte Frage, ob die Geschichte der Philosophie vermittelt unseres eigenen philosophischen Bewußtseins zu verstehen, oder umgekehrt dieses vermittelt des historischen Studiums zu bilden, zu erweitern und zu berichtigen sei, erledigt sich dahin, daß in naturgemäßer Wechselwirkung beides geschehen müsse, jedes zu seiner Zeit. Die philosophische Bildungsstufe, die der einzelne vor seiner Bekanntschaft oder doch vor seiner genaueren Vertrautheit mit der Geschichte der Philosophie schon erreicht hat, soll das Verständnis dieser Geschichte ermöglichen, jedoch ebensowohl auch durch das historische Studium erhöht und geläutert werden; danach aber muß wiederum das bereits mittels der Geschichte und Systematik durchgebildete philosophische Bewußtsein für ein tieferes und wahreres Verständnis der Geschichte sich fruchtbar erweisen.

§ 4. Quellen unserer Kenntnis der Geschichte der Philosophie bilden I. die eigenen Ausführungen der Philosophen, wie sie uns a) in deren vollständig oder doch zum großen Teil erhaltenen Werken oder b) in gelegentlichen Anführungen Späterer (Fragmenten) vorliegen, II. die Berichte anderer über die Lehren der Philosophen. Unter den Berichten über philosophische Lehren, die uns nicht in der eigenen Darstellung ihrer Urheber zugänglich sind, hat man diejenigen für die gesichertsten zu halten, welche unmittelbar auf die Schriften der Philosophen sich gründen, wie auch die Berichte unmittelbarer Schüler über mündliche Aussagen. Ist die Tendenz des Schriftstellers, dessen Angaben uns als Quelle dienen (oder des sogenannten „Zeugen“), nicht die historische der Berichterstattung, sondern die philosophische der Prüfung der Wahrheit der von ihm erwähnten Lehren, so ist die sorgsame Ermittlung des eigenen Gedankenganges des Urhebers dieser Lehren und die Prüfung des Sinnes der einzelnen Äußerungen in diesem Zusammenhange eine unerläßliche Bedingung der historischen Verwertung der Angaben.

Nächst den Quellen, woraus der „Zeuge“ schöpfte, und der Tendenz seiner Schrift ist seine eigene philosophische Durchbildung und Befähigung zum Verständnis der betreffenden Lehren das wesentlichste Kriterium seiner Glaubwürdigkeit. Der Wert der Hilfsmittel zur Erlangung der Kenntnis und des Verständnisses der Geschichte der Philosophie bestimmt sich teils nach dem Maße der Genauigkeit in der Mitteilung und der Schärfe in der Prüfung des Materials, teils nach dem Maße der Einsicht, mit welcher in denselben aus der Gesamtheit der philosophischen Gedanken das Wesentlichste ausgehoben und sowohl der Zusammenhang des einzelnen Systems in sich als auch die Entwicklungsfolge der verschiedenen philosophischen Standpunkte dargelegt wird.

Die Philosophie des Altertums.

§ 5. Als allgemeiner Charakter des vorchristlichen und insbesondere des hellenischen Altertums läßt sich die vergleichsweise noch unmittelbare Einheit des Geistes in sich und mit der Natur bezeichnen. Die Philosophie des Altertums, wie einer jeden Periode, teilt ihren zeitlichen Anfängen und ihrer bleibenden Grundlage nach mit Notwendigkeit den Charakter ihrer Zeit, strebt jedoch nach ihrer wesentlichen Tendenz frei über denselben hinaus und bahnt so auch den Fortgang der allgemeinen Bildung zu neuen und höheren Stufen an.

An der Lösung der schwierigen, jedoch unabweisbaren Aufgabe einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Charakteristik der großen Periode des geistigen Lebens der Menschheit hat am erfolgreichsten die hegelsche Philosophie gearbeitet. Die Begriffe, welche sie zu diesem Behufe anwendet, sind solche, die sich auf das Wesen der geistigen Entwicklung überhaupt gründen und bei einem historischen Überblick über die einzelnen Erscheinungen in den verschiedenen Perioden auch empirisch als sachgemäß und zutreffend erweisen. Jedoch möchte die Ansicht nicht zu billigen sein, daß die Philosophie jedesmal nur dem allgemeinen Bewußtsein der Zeit seinen reinsten Ausdruck gebe; sie erhebt sich vielmehr auch über den Inhalt des Bewußtseins ihrer Zeit durch die Macht des freien Gedankens, erzeugt und entwickelt neue Keime und antizipiert theoretisch den wesentlichen Charakter von Bildungen, die in einer späteren Zeit zum Dasein gelangen (wie z. B. der platonische Staat wesentliche Grundzüge der Form der christlichen Kirche, das Naturrecht in seiner Entwicklung seit Grotius den Konstitutionalismus des Staates der Neuzeit).

§ 6. Die Philosophie des Abendlandes, mit der es der Grundriß vornehmlich zu tun hat, konnte als Wissenschaft nicht bei den durch körperliche Kraft und Mut hervorragenden, aber mehr oder minder kulturlosen nordischen Völkern, sondern nur bei den geistige Kraft und Empfänglichkeit harmonisch in sich vereinigenden Hellenen ihren Ursprung nehmen. Die Römer, praktischen und insbesondere politischen Aufgaben zugewandt, haben an der Philosophie fast nur durch Aneignung hellenischer Gedanken und kaum irgendwie durch eigene Produktivität sich beteiligt.

Die Orientalen waren zwar befähigt genug, eine höhere Kultur hervorzubringen, bewahrten aber die erworbene mehr passiv auf, als daß sie imstande gewesen wären, sie in geistiger Tätigkeit fort- und auszubilden. Ihrer Philosophie fehlt vielfach die Tendenz zu strenger Beweisführung und so der wissenschaftliche Charakter; auch ist sie häufig mit den religiösen Vorstellungen so eng verwachsen, daß eine gesonderte Darstellung von ihr kaum möglich ist. Als eigentliche Parallele zu der abendländischen Philosophie kann allein die indische bezeichnet werden, in der vielfach tiefe hervorragende Spekulation, logische und dialektische Schärfe sich finden. Da aber ein Einfluß der einen auf die andere kaum nachzuweisen ist, die indischen Philosopheme also nicht in direkte Verbindung mit den griechischen zu bringen sind, ist hier von einer ausführlicheren Darstellung derselben abzusehen; es muß genügen, wie über die morgenländische Philosophie überhaupt, so auch über die indische allgemeinere Angaben zu machen, trotzdem, daß man über sie in den letzten Jahrzehnten allmählich mehr Klarheit gewonnen hat. Auf die einzelnen Theorien kann hier nicht näher eingegangen werden.

Die Lehre des Confucius (Khung-tse, 551–479 v. Chr.), wie auch seiner Nachfolger (Meng-tse, geb. 371 v. Chr., u. a.) macht im Großen die chinesische Staatsreligion aus. Sie richtet sich zwar vornehmlich auf das Praktische, ist aber nicht von besonders utilitaristischer Tendenz; sie weiß das wahrhaft Nützliche mit dem Sittlichen in schönen Einklang zu bringen. Jeder Mensch ist in sittlicher Vollkommenheit geboren, und diese wieder zu erlangen, ist die sittliche Aufgabe. Die einige Tugend ist Wissen und kann durch Denken erreicht werden. Die umfassendste Menschenliebe ist die nächste Forderung. Die theoretische Spekulation (die auf der verallgemeinerten Anschauung von dem Gegensatze des Männlichen und Weiblichen, des Himmels und der Erde etc. beruht) ist bei Confucius nicht wissenschaftlich durchgebildet, doch fehlt es ihm nicht an logischer Schärfe. Nach seinen Schülern reicht das Wissen über die Erscheinungen nicht hinaus. Gleichzeitig mit Confucius lebte der Theosoph und pantheistische Mystiker Lao-tse, dessen Schüler annahmen, daß der phänomenalen Welt ein unerkennbares Urwesen, Tao, zugrunde liege. — Einen großen Aufschwung erfuhr die chinesische Philosophie wieder unter der Sung-Dynastie (960–1280 n. Chr.), und hier ist zunächst zu nennen Tschu-tsi, Verfasser der Tafel vom Urprinzip, die noch jetzt dem gebildeten Chinesen unentbehrlich ist. Er versuchte, eine letzte höchste Einheit aufzufinden und zu erkennen, wie die Zweiheit daraus werden mußte. Sein Kommentator ist der berühmte Tschu-hi (1129–1200 n. Chr.), Verfasser des Sing-li, der das Verdienst einer mehr systematischen, fast dialektischen Darstellung der früheren Lehren hat.

Die reiche Phantasie der Inder hat auf dem Grunde einer pantheistischen Weltansicht eine Fülle von Göttergestalten erzeugt, ohne denselben harmonische Form und individuellen Charakter zu verleihen. Schon im Rigveda, dem ältesten Teile der Veden, finden wir Anfänge philosophischen Denkens. Die Götter, von denen die Vedas handeln, gruppieren sich um drei oberste Naturgottheiten: Indra,

Waruna und Agni. Später ward die höchste Verehrung den drei Götterwesen zu teil, welche den indischen Trimurti bilden: Brahma als Urgrund der Welt, die ein durch die täuschende Maja bedingtes Spiegelbild in seinem Geiste ist, Wischnu als Erhalter und Regierer, Siva als Zerstörer und Erzeuger. Von den sechs großen brahmanischen Systemen sind Vedanta und Sankhya jetzt recht wohl bekannt (s. d. Literatur). Das älteste Lehrgebäude der Brahmanen ist die Mimansa, welche in einen theoretischen Teil, die Brahnamimansa oder Vedanta, und einen noch mit dem Ritual eng zusammenhängenden Teil, die Karmamimansa, zerfällt. Die Grundauffassung des Vedantasystems ist, daß alles physische empirische Wissen ein Nichtwissen ist, welchem die Metaphysik des Vedanta als das Wissen von dem wahrhaft Seienden, das freilich nur negativ bestimmt werden kann, entgegentritt. Kapila setzte der (universalistischen) Mimansa (Untersuchung) die (individualistische, nicht eine Weltseele, sondern nur Einzelseelen anerkennende) Sankhya (Überlegung, Kritik?) entgegen. (In welchem Sinne dieses System Sankhya heißt, ist immer noch nicht sicher ausgemacht.) Nahe verwandt mit dem Sankhyasystem ist die Yogalehre, die eine abstrakte Meditation (Yoga) als Mittel zur Erlösung noch über die philosophische Erkenntnis setzt. Am meisten formal wissenschaftlich verfährt die Nyayalehre, welche den Syllogismus kennt und überhaupt schon eine ausführliche und spitzfindige Logik enthält; bereits in der Sankhya findet sich eine Lehre von den Arten und Objekten der Erkenntnis. Eine naturphilosophische Ergänzung zum Nyayasystem ist die Vaisesikalehre, so genannt nach dem Prinzip der Differenz (viśeṣha), das auch in der Atomlehre dieses Systems zutage kommt. Das Alter dieser Lehren ist ungewiß, doch kann man sie bis in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, ja darüber hinaus, zurückverfolgen. — Die Dichtung Bhagavadgita (aus Mahabharata) setzt sich zusammen aus Vedanta- und Sankhya-Lehre und Theismus und erregt als späteres Produkt jetzt weitaus nicht mehr dasselbe Interesse wie früher.

Der Brahma-Religion trat (um 480 v. Chr.) der Buddhismus als Versuch einer moralischen Reformation entgegen, den Kasten feindlich, aber eine neue Hierarchie begründend. Als letztes Ziel gilt ihm die Erhebung über die bunte Welt des wechselnden Scheins mit ihrem Schmerz und ihrer eiteln Lust, aber nicht sowohl durch positive sittliche und intellektuelle Geistesbildung, als vielmehr durch den die Qual der Seelenwanderung aufhebenden Eingang in das Nirwana zur bewußtlosen Einheit des Individuums mit dem All. Neben dem Buddhismus steht der Dschainismus (Jainismus), der ungefähr gleichzeitig mit dem Buddhismus entstanden ist und wie dieser ein asketisches, heiliges Leben empfiehlt.

Die parsische Religion, von Zarathustra (Zoroaster) begründet oder reformiert, steht in Opposition zu der altindischen, deren Götter ihr als böse Dämonen erscheinen. Dem Reiche des Lichtes oder des Guten steht dualistisch das Reich der Finsternis oder des Bösen entgegen, physisch und ethisch: Ahuramazda, später Ormuzd, der gute, weise Geist, ist Schöpfer und Regierer der Welt, ihm gegenüber steht der böse Geist, Anromainyu, später Ahriman, der Urheber alles Schlechten in der Welt. Nach langem Kampf wird endlich das Gute siegen.

Die Religion der Ägypter war ursprünglich keine einheitliche, vielmehr wurden in den verschiedenen Gauen und Ortschaften verschiedene Lokalgottheiten verehrt: so in Memphis der Gott Ptah, den man hier als „Vater der Götter“ und „Schöpfer des Himmels und der Erde“ verehrte, in Bubastis die Göttin Bastet, in Theben der Erntegott Ammon, in Elephantine der Kataraktengott Chnum, in Abydos der Gott Osiris, im Faijum der Krokodilgott Sobek u. a. m. Meist wurden

diese Lokalgötter als Tiere, aber auch in Steinen, Bäumen, Pfählen gedacht. Neben ihnen genossen die großen kosmischen Mächte, der Erdgott Geb, die Himmelsgöttin Newt, der Nilgott Hap, vor allem der Sonnengott Rē allgemeine Verehrung. Die von der Priesterschaft von Heliopolis (On) ausgebildete Lehre von dem Sonnengotte und seiner Allmacht (die Könige selbst nannten sich „Söhne des Sonnengottes“) drang überall durch und hatte zur Folge, daß die Lokalgöttheiten dem Sonnengotte gleich gesetzt und so selbst zu Lichtgöttern wurden. Doch ließ man trotz dieser Identifikation der verschiedenen Götter die verschiedenen Namen nicht fallen und kam nicht dazu, den einen Gott überall unter einem Namen zu verehren. Ein Versuch dieser Art, den König Amenophis IV. (um 1400 v. Chr.) unternahm, indem er den Kultus der Sonnenscheibe als alleinige Religion durchführte, ist bald am Widerstande der Priesterschaft gescheitert. Auch über das Fortleben des Menschen nach dem Tode gingen die Ansichten vielfach auseinander. Man glaubte, daß der Mensch aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt sei, dem Körper, der Seele und daß von der Erhaltung dieser Teile die Fortexistenz im Jenseits abhängig sei. Der Körper wurde deshalb sorgfältig einbalsamiert, damit die Seele beliebig zu ihm zurückkehren könne. Im wesentlichen führte der Mensch nach dem Tode dasselbe Dasein wie zu seinen Lebzeiten, nur nicht auf der Erde, sondern im „Westlande“, das man sich später von dem Totengotte Osiris beherrscht dachte. Speise und Trank galten auch für die Toten als die notwendigsten Existenzmittel; sie wurden von den Hinterbliebenen am Grabe dargebracht, wo sie die Statue des Toten in Empfang nahmen. Auch die Lehre von einem Gericht über die Abgeschiedenen scheint allgemein verbreitet gewesen zu sein. Von einer Seelenwanderung, wie sie Herodot (II, 123) schildert, wissen die ägyptischen Texte nichts. Zu einem systematisch geordneten religiösen System haben es die Ägypter nicht gebracht. Auch von einer Philosophie der Ägypter wissen wir nichts; sie haben nur eine Art von Spruchpoesie gepflegt, in der ähnlich wie bei den biblischen Spruchbüchern praktische Regeln der Lebensklugheit und des guten Tons gegeben werden. Die Götterlehre der Ägypter scheint nur ganz geringen Einfluß auf die griechischen Denker geübt zu haben. Einwirkungen ägyptischer Spekulation auf spätstoische und hermetische Theologie weist R. Reitzenstein nach, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, II: Schöpfungsmythen und Logoslehre, Straßb. 1901. Etwas beträchtlicher mag der Einfluß alter astronomischer Beobachtungen gewesen sein, obwohl hier die Griechen das meiste von den Babyloniern erhalten haben, soweit sie nicht selbständig voringen (vgl. Boll, Neue Jahrb. 21 [1908] S. 115 f.). Einzelne geometrische Sätze scheinen die Ägypter mehr empirisch bei der Messung der Felder gefunden, als wissenschaftlich bewiesen zu haben. Die Auffindung der Beweise und die Aufstellung eines Systems der Geometrie war ein Werk von Griechen.

Der jüdische Monotheismus, der nicht philosophisch begründet oder ausgebildet war, wird von der Zeit des Neupythagoreismus an, nachdem Juden durch Mitaufnahme griechischer Bildungselemente eine Richtung auf wissenschaftliches Denken gewonnen haben, ein in den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie bedeutsam miteingreifendes Moment.

Die Philosophie der Griechen.

§ 7. Die Quellen unserer Kenntnis der Philosophie der Griechen liegen teils in den auf uns gekommenen philosophischen Schriften und Fragmenten, teils in Berichten, biographischen Darstellungen sowie dogmengeschichtlichen (doxographischen) Übersichten und gelegentlichen Erwähnungen. Die neueren Bearbeitungen der griechischen Philosophie, an welche sich die römische ohne wesentliche Eigentümlichkeiten anschließt, haben sich fortschreitend von bloßen Sammelwerken zur schärferen historischen Kritik und zum reineren und tieferen philosophischen Verständnis erhoben.

A. Über die erhaltenen Schriften und Fragmente s. unter den betreffenden Philosophen.

B. Was die Angaben Dritter betrifft, so sind die Erwähnungen älterer Philosopheme bei Platon und Aristoteles nicht bloße Berichterstattungen in historischer Absicht, sie finden vielmehr zumeist in kritischem Sinne statt und dienen so der Ermittlung der philosophischen Wahrheit. Platon entwirft mit historischer Treue in den wesentlichen Grundzügen, aber zugleich mit poetischer Freiheit in der Ausführung und Ummodelung nach seinen Zwecken anschauliche Bilder von den philosophischen Richtungen und auch von der Persönlichkeit ihrer Vertreter. Die Benutzung der platonischen Schriften als Quelle für Sokrates' Philosophie begegnet jedoch großen Schwierigkeiten, da der Verfasser größtenteils seine eigene Lehre Sokrates in den Mund legt. Wie weit die Sophisten im einzelnen von Platon naturgetreu geschildert und nicht zu Typen ausgestaltet worden sind, ist strittig. Außer über Sokrates und die Sophisten finden sich bei Platon zahlreiche Angaben über vorsokratische Philosophen (s. das Stellenregister bei Diels, Vorsokr. II, 1 S. 778 ff.). In Aristoteles' erhaltenen Schriften fehlt die künstlerisch freie dramatische Charakterisierung der Philosophenpersönlichkeiten. Er berichtet vorzugsweise als Kritiker, aber eben deshalb sind auch seine Angaben nicht überall unbedingt zuverlässig, besonders da er an fremde Lehren den Maßstab seiner eigenen Grundbegriffe legt. Den Angaben Späterer vermag die zunehmende Beschränkung auf bloße Berichterstattung im allgemeinen nicht den Vorzug einer größeren Treue zu verleihen, weil ihnen teils die kritische Quellenkenntnis, teils die volle Befähigung zum reinen Verständnis älterer Philosopheme zu fehlen pflegt.

Neben Platon ist für die Sokratik Xenophon (besonders in den Memorabilien) die bedeutendste Quelle. Von Platons Schülern schrieben einige über ihren Lehrer

(s. unter Platon); ferner haben manche unter ihnen zu den Lehren früherer Philosophen in historischen oder polemischen Schriften Stellung genommen; so schrieb Speusippos einen Dialog *Ἀρδιτιππος*, Xenokrates *περὶ τῶν Παρμενίδου* und *Πυθαγόρεια*, Herakleides der Pontiker *πρὸς τὰ Ζήνωνος*, *Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις*, *πρὸς τὸν Δημόκριτον ἐξηγήσεις*, *περὶ τῶν Πυθαγορείων*. Planmäßig aber wurde die Geschichte wie der Einzelwissenschaften so auch der Philosophie erst von Aristoteles in Angriff genommen. Er und zahlreiche Peripatetiker, wie Theophrast, Aristoxenos, Phainias aus Lesbos, widmeten älteren Philosophen Einzeldarstellungen. Diese peripatetischen Arbeiten zeichneten sich zum Teil durch gelehrtes Interesse und eine gediegene Richtung auf urkundliche Forschung, zum Teil aber auch durch Anekdotensucht aus, die dadurch genährt wurde, daß die Verfasser in ihrer Neigung zum ethisch Charakteristischen sich bestrebten, die geschichtlichen Persönlichkeiten durch reichliche Verwendung signifikanter, wenn auch unverbürgter Züge zu Typen auszugestalten. Vertreter der ersteren Richtung ist Theophrast, der letzteren neben vielen anderen Aristoxenos. Mit der Philosophie berührten sich vielfach die Werke des Eudemos über Geschichte der Mathematik (*γεωμετρικαὶ ἱστορίαι*, *ἀριθμητικαὶ ἱστορίαι*, *ἀστρολογικαὶ ἱστορίαι*), des Aristoxenos über Geschichte der Musik und des Menon über Geschichte der Medizin (*ιατρικὰ* oder *ιατρικὴ συναγωγὴ*, s. unten bei den Kommentaren zu Aristoteles).

Dem Gegenstande nach lassen sich in der philosophiegeschichtlichen Literatur der Zeit nach Aristoteles zwei Hauptrichtungen unterscheiden:

a) Doxographische (die Lehrmeinungen der Philosophen darstellende) Arbeiten. Grundwerk waren hier Theophrasts *Φυσικῶν δόξαι* in 18 BB., eine erste Geschichte der Philosophie (freilich ohne Berücksichtigung der Logik und Ethik), Ausgangspunkt und Hauptquelle für alle doxographischen Arbeiten Späterer; ein Abschnitt daraus *περὶ αἰσθήσεων* ist erhalten, ein weiteres Fragment bei Simplic. in Arist. phys. p. 1121, 5 ff. Diels (vgl. den Index p. 1447). All diese Arbeiten wurden nicht aus rein historischem Interesse, sondern in der Absicht unternommen, das Material zu dem von Aristoteles geplanten großartigen Neubau der gesamten Wissenschaft zusammenzutragen. Aristoteles selbst befolgt in allen seinen Schriften den Grundsatz bei einem jeden Problem zuerst anzusehen, was bereits die Früheren Haltbares geleistet haben, und gibt in diesem Sinne insbesondere im Eingange zu seiner „ersten Philosophie“ (Metaphysik) eine kritische Übersicht über die Prinzipien der sämtlichen früheren Philosophen von Thales bis auf Platon (Metaph. I, c. 3—10).

Auch die anderen Schulen haben sich teils in polemischen Einzelschriften, teils in zusammenfassenden Übersichten mit den Lehren der übrigen Philosophen auseinandergesetzt, doch steht ihre Tätigkeit auf diesem Gebiete an Einfluß weit hinter der der Peripatetiker zurück. Um von den zahlreichen Arbeiten aller Schulen über einzelne Philosophen oder Schulsysteme abzusehen, so schrieb Eratosthenes (der zur Stoa neigte) *περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων*, Chrysipp *περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων*, Panaitios *περὶ αἱρέσεων*, der Akademiker Kleitomachos (um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr.) *περὶ αἱρέσεων* und (etwa gleichzeitig) der Epikureer Apollodoros eine *συναγωγὴ τῶν δογμάτων*. Umfangreiche Exzerpte sind uns, namentlich bei Stobaeus, erhalten aus der *ἐπιτομὴ* des Stoikers Areios Didymos aus Alexandria (s. über ihn unten). Diese *ἐπιτομή* umfaßte alle Teile der Philosophie, beschränkte sich aber vielleicht auf Platon, Aristoteles und die Stoa.

Die beiden wesentlichsten doxographischen Zusammenstellungen, die wir besitzen, sind Pseudoplutarchs *Placita philosophorum* (*περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφους φυσικῶν δογμάτων*) und die betr. Exzerpte im 1. Buche der *ἐκλογαὶ*

des Johannes von Stoboi (Stobaeus, frühestens um 400 n. Chr.). Beide gehen, wie Diels in den Prolegomenis zu den Doxographi nachgewiesen hat, auf eine gemeinsame Quelle zurück, aus der auch manche Angaben in der *ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπεία* (Graecarum affectionum curatio) des 457 verstorbenen Bischofs Theodoretos sowie des Bischofs Nemesios von Emesa (um 400) in seinem Werke *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* entstammen. Als diese Quelle erweist Diels die Placita eines gewissen Aëtios (um 100 nach Chr.), der von Theodoret neben Plutarch und Porphyrios erwähnt wird als Verfasser einer *συναγωγή τῶν ἀρεσκόντων*. Dieser Aëtios fußte nach Diels auf den *Δόξαι* („Vetusta placita“) eines Unbekannten (Posidonianers) aus der 1. Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr.; der wertvollste Teil ihrer Nachrichten stammt aus den *Φυσικῶν δόξαι* des Theophrast. Das Schriftchen des Pseudo-Galen *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* ist in seinem größten Teil (c. 25 bis zum Schluß) lediglich Exzerpt aus den pseudoplutarchischen Placitis, im ersten Teile benutzt der Verfasser ein Kompendium, das auch Sextus Empiricus (s. u.) vorgelegen hat. Wertvolle doxographische Nachrichten, die ebenfalls auf Theophrast zurückgehen, finden sich ferner im ersten Buche (*φιλοσοφούμενα*) der Refutatio omnium haeresium (*ἐλέγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, in 10 BB., B. 2 u. 3 fehlen), die höchst wahrscheinlich den um 220 n. Chr. lebenden Kirchenlehrer Hippolytos, einen Schüler des Irenaeus, zum Verfasser hat; bis 1842 war nur jenes erste Buch bekannt und galt fälschlich als Werk des Origenes.

b) Biographische und bibliographische Arbeiten, die jedoch auch doxographische Bestandteile in sich aufnehmen.

Hier kommen zunächst zahlreiche nicht erhaltene Monographien des Aristoteles und älterer Peripatetiker (Aristoxenos, Dikaiarch u. a.) in Betracht. Durch den Phalereer Demetrios, der 297 vor Chr. oder wenig später nach Alexandria kam, wurden die gelehrten Bestrebungen der Peripatetiker dorthin übertragen und fanden ihre Nahrung in den alexandrinischen Bibliotheken, deren Gründung Demetrios bei Ptolemaios I. angeregt und des letzteren Nachfolger Ptolemaios II. Philadelphos bald nach seinem Regierungsantritte (285) ausgeführt hatte. Kallimachos aus Kyrene (etwa 310—235 v. Chr.) entwarf als Vorsteher dieser Bibliotheken oder einer derselben (in welchem Amte er dem etwa von 324—246 v. Chr. lebenden Ephesier Zenodotos nachfolgte) Tafeln berühmter Schriftsteller und ihrer Werke (*πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμπάντων καὶ ὧν συνέγραψαν*). Eratosthenes (276 bis 194 v. Chr.), der von Ptolemaios Euergetes (reg. 247—222) die Aufsicht über die alexandrinischen Bibliotheken erhielt, stellte chronologische Untersuchungen an (*χρονογραφίαι*), worauf, wie es scheint, Apollodoros fußte in seiner in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. (metrisch) verfaßten Chronik, aus welcher wiederum mittelbar Diogenes Laërtios einen großen Teil seiner Zeitangaben entnommen hat. Aristophanes von Byzanz (geb. um 264, gest. um 187 v. Chr., des Zenodotos und des Kallimachos Schüler, als Bibliothekar Nachfolger des Apollonios, des Nachfolgers des Eratosthenes, und Lehrer des etwa von 212—140 v. Chr. lebenden Aristarch) stellte die platonischen Dialoge größtenteils in Trilogien zusammen, woran er die übrigen als einzelne reihte (ein Teil seiner Ergänzungsarbeit zu den *πίνακες* des Kallimachos). Über das Leben der Philosophen schrieben außer Eratosthenes noch teils eigens, teils gelegentlich Neanthes aus Kyzikos (um 240 v. Chr., am Hofe des Königs Attalos I. in Pergamum lebend, *μυθικά, περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν*), Antigonos von Karystos (um 225, *βίοι* etc.), ferner der Kallimacheer (und Peripatetiker) Hermippos (von Smyrna, um 200 v. Chr.), der in seinen biographisch-literarischen Abhandlungen, die nur allzu reich an Fabeln waren (*περὶ τῶν σοφῶν, περὶ μάγων, περὶ Πυθαγόρου, περὶ Ἀριστοτέλους, περὶ Θεοφράστου, βίοι*), ebenso wie in anderen Partien Aristophanes von Byzanz, ein Supplement zu

den kallimacheischen *πίνakes* lieferte (woraus mittelbar Diogenes Laërtius vieles entnommen hat). Die peripatetische Richtung auf das ethisch Charakteristische und die gelehrte Art der kallimacheischen Schule kreuzen sich in Satyros (unter Ptolemaios Philopator, 221—204, verfaßte *βίοι*).

Zusammenfassend behandelte die Philosophen biographisch, wie es scheint, zuerst der Peripatetiker Sotion (um 190 v. Chr.), und zwar nach dem Prinzip der Abfolge von Lehrer und Schüler, *διαδοχή*, weshalb er denn sein Werk auch geradezu *Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων* nannte. Doxographische Angaben waren hier wohl schon den biographischen gelegentlich hinzugefügt. Einen Auszug aus diesem Werke, dessen Anordnungsprinzip für die Folge maßgebend blieb, und aus den *βίοι* des Satyros verfertigte Herakleides Lembos (um 150 v. Chr.), der Sohn des Serapion. Von Sotion oder Herakleides waren vermutlich die späteren Diadochenschriftsteller sämtlich mehr oder weniger abhängig; wir kennen als solche Antisthenes (fraglich, ob identisch mit dem von Polybius, 16, 14 genannten Historiker A. von Rhodus um 150 n. Chr., s. über ihn Zeller, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1883 S. 1067—1073), Alexander Polyhistor (zur Zeit Sullas), Verfasser von *φιλοσόφων διαδοχαί*, Iason von Rhodos (Neffe des Stoikers Posidonius, nur von Suidas erwähnt), Philodemos von Gadara, aus dessen *σύνταξις τῶν φιλοσόφων* in den herkulanensischen Rollen die Abschnitte über Akademiker und Stoiker erhalten sind, Sosikrates (etwa 130 v. Chr.), Nikias von Nikaia (vielleicht erst zur Zeit Neros), beide Verfasser von *διαδοχαί*, Hippobotos (nicht vor 70 v. Chr.), Verf. eines Philosophenverzeichnisses und einer Schrift *περὶ αἰρέσεων*. Ähnlich waren wohl angelegt die *βίοι φιλοσόφων* des Diokles von Magnesia (1. Jahrh. n. Chr.), der zugleich in seiner *ἐπιδρομή φιλοσόφων* eine doxographische Übersicht gab.

Annähernd vollständig erhalten ist uns von dieser ganzen Literatur nur das Werk des Laërtios Diogenes (oder Diogenes Laërtios, beide Stellungen sind überliefert) (um 240 n. Chr.) *περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀπορρηγμάτων* (oder *π. βίων καὶ γνώμων*) *τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εἰδοκιμησάντων* in 10 BB. Er führt die Geschichte des Platonismus bis auf Klitomachos, die des Aristotelismus bis auf Lykon, die des Stoizismus in unserem Text bis auf Chrysipp, ursprünglich aber, wie Val. Rose Hermes I, 1866, S. 370 ff. nachweist, bis auf Kornutus; die namhaftesten Epikureer nennt er bis auf Zenon von Sidon, Demetrios Lakon, Diogenes Tarsensis und Orion; nur die Geschichte des Skeptizismus führt er bis gegen 200 n. Chr. herab. Der Wert des nachlässig und unkritisch kompilierten Werkes hängt ab von dem seiner jedesmaligen Quelle, aber doch ist es für uns sehr wertvoll wegen der vielen bloß in ihm enthaltenen Angaben, die Diogenes selbst freilich erst aus späteren Werken schöpft. Nachdem man es früher fälschlich als Auszug aus einer Quelle angesehen hatte (Nietzsche vermutete Diokles, Maaß Favorinus, s. u. die Literatur), haben neuerdings namentlich Usener und v. Wilamowitz die Einsicht in die Entstehung des Werkes gefördert. Danach hat Diogenes eine Diadochenschrift (Usener vermutet die des Nikias von Nikaia) ergänzt, namentlich durch Auszüge aus der *ἐπιδρομή* des Diokles und einer anderen doxographischen Quelle; bei Epikur hat er vier kleinere Schriften desselben (oder ihm wenigstens zugeschriebene, s. darüber unt. bei Epikur) eingelegt; aus den *ἀπομνημονεύματα* und der *παντοδαπὴ ἱστορία* des Favorinus (z. Z. des Hadrian) wurde der biographische und anekdotenhafte Teil erweitert. Die Zusätze hatten z. T. die Form von Randbemerkungen, die dann von den Schreibern an falscher Stelle und in störender und verwirrender Weise in den Text eingefügt wurden. Gercke weist den größten Teil der Einlagen aus andern Quellen schon der Vorlage des Diogenes zu, als die er die Schrift eines Platonikers aus der

1. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. ansieht. Neuerdings hat Leo die Viten des Diogenes eindringend analysiert und ein Bild ihrer ursprünglichen Form zu gewinnen gesucht. Die Kritik der gesamten biographischen Tradition, die zu deren richtiger Würdigung unerlässlich ist, wird in Zukunft weniger von sekundären Kompilationen wie der des Diogenes, als von den Primärquellen auszugehen haben; einen Anfang dazu hat v. Wilamowitz in seinem *Antigonos v. Karystos* (s. o.) gemacht, in dem er eine Primärquelle rekonstruiert.

Aus Porphyrios' *Φιλόσοφος ἰστορία* ist das Leben des Pythagoras nebst kleineren Fragmenten aus anderen Teilen des Werkes erhalten.

Als weitere Reste antiker Biographie kommt hier eine Reihe einzeln oder in Lexicis und Sammelwerken erhaltener Philosophenviten teils geschichtlichen teils romanhaften Charakters in Betracht. Zu nennen sind die Pythagorasviten des Porphyrios und Iamblichos und eines Anonymus, die Viten des Platon und Aristoteles, das Leben des Apollonios von Tyana von der Hand des Philostratos (Anfang des dritten Jahrh. n. Chr.), die Lebensbeschreibung des Plotin, welche Porphyrios seiner Ausgabe der Schriften dieses Neuplatonikers vorausgeschickt hat, die Neuplatonikerbiographien in des Eunapios (um 400 nach Chr.) *βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν*, die Vita des Proklos aus der Feder des Marinos (Ende des 5. Jahrh. nach Chr.), die von Damaskios (im 6. Jahrh. n. Chr.) verfaßte Lebensbeschreibung des Isidoros, die biographischen Artikel in dem Lexikon des Suidas (im 10. Jahrh. nach Chr.). Für letztere ist durch Vermittlung des uns verlorenen Hesychios, *Ὄνοματολόγος ἢ πῖναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνομασμένων* (6. Jahrh. nach Chr.; das unter Hesychs Namen erhaltene Schriftchen *περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμπράντων σοφῶν* ist eine zwischen dem 10. und 13. Jahrh. verfertigte Kompilation aus Laert. Diog. und Suidas) die Vorlage des Laertios benutzt; aber auch Laertios selbst wurde von Suidas herangezogen.

C. Unter den andern auf uns gekommenen Schriftstellern sind für die Geschichte der Philosophie von besonderer Bedeutung Cicero, der, ohne selbst tiefergehendes philosophisches Interesse oder Verständnis zu besitzen, die Werke griechischer Philosophen, vielleicht auch Kolleghefte nach deren Vorlesungen, in mehr oder minder engem Anschluß an die Originale bearbeitet und über ihre Lehren vielfach auch direkte Angaben macht, Lucretius, Seneca, der Historiker und platonische Philosoph Plutarch, ferner der Arzt Galenos (geb. 131, gest. nach 200 n. Chr.), der Skeptiker Sextus (der, um 200 n. Chr. lebend, als Arzt der empirischen Schule zugehörte, daher Sextus Empiricus genannt wird), mehrere Neuplatoniker und Kommentatoren des Aristoteles (diese z. T. wichtige Fundgruben für Fragmente der Vorsokratiker) und einige Kirchenlehrer, insbesondere Justinus Martyr (*Apologia* und *Dialogus cum Tryphone*), Klemens von Alexandrien (Mahnrede [*Προτρεπτικός*] an die Hellenen, *Paidagogos* und *Teppiche*, *στροφματεῖς*), Origenes (*contra Celsum* etc.; über die *Φιλοσοφούμενα* des Hippolytos, die dem Origenes früher fälschlich zugeschrieben wurden und das erste Buch der *Refutatio omnium haeresium* bilden, Diels *Doxogr. Graeci* S. 144 ff.) und Eusebios (*praeparatio evangelica*), zum Teil auch Tertullianus, Lactantius und Augustinus. Wichtig sind ferner die Exzerptensammlungen des Johannes Stobäus (s. o. S. 15), die er aus mehr als 500 griechischen Schriftstellern anfertigte, wenn auch nicht unmittelbar aus diesen. Manche Materialien zur Geschichte der Philosophie finden sich auch bei Gellius (um 150, in den *Noctes Atticae*), Athenaios (um 200, in der Schrift *Deipnosophistai*), Photios (um 850, im Lexikon und in der Bibliothek) u. a.

Ausgaben (zu S. 13 ff.).

A. Direkte Quellen (Werke der Philosophen selbst).

1) Vollständige oder größtenteils erhaltene Werke. S. unter den einzelnen Philosophen.

2) Fragmentsammlungen.

Fragmenta philosophorum Graecorum, ed. F. W. A. Mullach, Vol. I., Paris 1860 (poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt), Vol. II, ib. 1867 (Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in priorem Timaei Platonici partem commentarios continens), Vol. III, ib. 1881 (Platonicos et Peripateticos continens). Durchaus ungenügende, auch die bescheidensten Ansprüche nicht befriedigende Fragmentsammlungen mit ebenso ungenügenden, unkritischen Einleitungen über die Philosophen.

Poetarum philosophorum fragmenta. Ed. Herm. Diels, Berl. 1901, als voluminis III fasciculus prior der Poetarum Graecorum fragmenta auctore Udalr. de Wilamowitz-Moellendorff collecta et edita. Enthalten sind in den Poetarum philos. fragmenta Thales, Cleostratus, Xenophanes, Parmenides, Empedocles, Scythinus, Menecrates, Sminthes, Timon, Crates, Demetrius. Die Fragmente sind sehr sorgfältig mit kritischem und exegetischem Apparat und Wortindex herausgegeben; vorangeschickt sind ihnen die Testimonia vitae, scripturae (carminum), doctrinae (in Auswahl). In der Rekonstruktion der Texte herrscht behutsamste jede Willkür ausschließende Methode. Tiefgründende Sachkenntnis ermöglicht aber gleichwohl Sinn und Zusammenhang oft in überraschender Weise zutage treten zu lassen. Das Werk ist für jede Sammlung von Philosophenfragmenten vorbildlich.

Philosophenfragmente finden sich ferner auch in den Sammlungen: Fragmenta historicorum Graecorum coll. dispos. notis et prolegomenis illustravit Carol. Müllerus. 4 voll. Parisiis 1841—1851; vol. V 1870. Fragmentsammlung der griech. Ärzte, herausg. v. M. Wellmann (Bd. I erschienen).

Die Sammlungen der Fragmente einzelner Philosophen, Schulen und zeitlich abgegrenzter Gruppen (Epikur, Stoiker, Vorsokratiker usw.) s. unten an ihrem Orte.

B. Berichte.

1) Doxographische.

Doxographi Graeci. Collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit Herm. Diels, Berolini 1879. Placitorum scriptores insunt: Aëtii de Placitis reliquiae (Plutarchi epitome, Stobaei excerpta), Arii Didymi epitomes fragmenta physica, Theophrasti physie. opinionum, de sensibus fr., Ciceronis ex l. I. de natura deorum, Philodemi ex l. I. de pietate, Hippolyti philosophumena, Plutarchi stromateon fr., Epiphanií varia excerpta, Galeni historia philosopha, Hermiae irrisio gentiliū philosophorum. Kritische Bearbeitung aller dieser Texte. Grundlegendes Werk für die gesamte antike Tradition über die physikalischen Lehren der griechischen Philosophen. Die Prolegomena (S. 1—263) geben auf Grund eindringendster Untersuchungen einen genauen Einblick in die Filiation innerhalb der ganzen doxographischen Literatur. Die scharfsinnige Aufdeckung der vielverschlungenen Wege, auf denen das doxographische Material zu unseren sekundären Quellen gelangt ist, führt zu wichtigen Ergebnissen auch für die Quellenkritik des Cicero, Laert. Diog., Klemens v. Alexandria u. a. Sehr eingehende Indices erleichtern die Orientierung.

2) Biographische bez. biographisch-doxographische.

Apollodoros Chronik. Eine Sammlung der Fragmente von Felix Jacoby (Philol. Untersuch. herausg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff 16. Heft) Berlin 1902.

Antigonos von Karystos. Fragmente bei R. Köpke, De Antigono Carystio, Berlin, 1862 S. 34 ff. S. auch Wilamowitz unter Literatur.

Über die erhaltenen Stücke aus Philodems *σύνταξις τῶν φιλοσόφων* s. unter Philodem.

Diogenis Laërtii *περὶ βίων δογματῶν καὶ ἀποφθεγμάτων* (oder *π. βίων καὶ γνωμῶν*) τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐδοκιμασάντων βιβλία δέκα. Ed. Hübner, 2 voll., Lips. 1828—1831; dazu Comm. vol. I. und II., Lips. 1830—1833 (u. a. die Noten des Is. Casaubonus und des Aegid. Menagius enthaltend). Der Kommentar des Menagius zum Diog. Laërt. ist zuerst 1652 erschienen. Diog. L. de vitis etc. ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt

Olympiodori, Ammonii, Iamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori, Ant. Westermann, et Marini vita Procli, J. F. Boissonadio edentibus. Graece et latine cum indicibus, Parisiis 1850. Der Text dieser Ausgaben ist ungenügend. Das 10. Buch in kritischer Bearbeitung bei Usener, Epicurea S. 2 ff. Zahlreiche andere zumeist Vorsokratiker betreffende Abschnitte bei Diels, Poetarum philosophorum fragmenta, und Vorsokratiker. Das Stück III 80 *δήρου* — 109 *Ἀριστοτέλην* bei H. Mutschmann, Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae, Lipsiae 1906. Das ganze 3. Buch in der Ausgabe: Diogenis Laërtii vita Platonis, recensent Herm. Breitenbach, Frid. Buddenhagen, Alb. Debrunner, Frid. von der Muehl, Basel 1907. Eine neue Ausgabe des ganzen Laërtios plant Edg. Martini. Vgl. auch Sp. Lampros, *Ἀνέκδοτα ἀπανθίσματα Διογένης τοῦ Λαέρτιου, Νέος Ἑλληνομνήμων* III, 257—376; IV, 121.

Porphyrios. Ausgaben der Reste seiner Philosophiegeschichte s. unten unter Porphyrios. Die erhaltenen Einzelviten s. unter den Philosophen, denen sie gelten, bzw. ihren Verfassern, soweit diese bekannt und als Philosophen in diesen Band aufgenommen sind. Suidas ist zu benutzen in der Ausgabe: Suidae lexicon rec. Godefr. Bernhardt, 2 voll. Halis et Brunsvigae 1834—1853. Die Platon- und Aristotelesviten sowie die Suidas-Artikel vereinigt in Ant. Westermanns *Vitarum scriptores Graeci minores*, Brunsvigae 1845 S. 332—448.

C. Sonstige für die Philosophiegeschichte besonders wichtige antike Literatur.

Über Ciceros philosoph. Schriften s. unten. Hier zu erwähnen ist: Ciceronis historia philosophiae antiquae ex omnibus illius scriptis collegit Fr. Gedike, Berlin 1782, 1801, 1814.

Über Lukrez s. unten.

Von Plutarchs erhaltenen Schriften sind besonders diejenigen, in welchen er sich mit den Lehren der Stoiker und Epikureer auseinandersetzt, wichtige Fundgruben für die Lehren dieser Philosophen *Περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων*, „*Ὅτι παρadoxότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν* [nur im Auszug erhalten], *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικοὺς*, „*Ὅτι οἷδε ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον*, *Πρὸς Κολώτην*, *Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Ἀδᾶς βιώσας*). Aber auch sonst bieten die „*Moralia*“ und einige der Vitae (wie die des Dion zur Lebensgeschichte Platons) reiches Material. Eine Anzahl philosophiegeschichtlich wichtiger Schriften des Plutarch ist verloren. Ausgaben s. unter Plutarch.

Galen greift in seinen philosophischen und medizinischen Schriften in unser Gebiet vielfach ein. Erwähnt sei hier die Schrift *Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*. Ausgaben der Schriften d. Galen s. unter Galen.

Über Sextus Empirikus s. unten.

Unter den Neuplatonikern sind als besonders ertragreich für die Philosophiegeschichte Porphyrios (außer den oben schon genannten Resten der *φιλόσοφος ἱστορία* die Schriften *Περὶ ἀποχῆς ἐμνύχων*, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα νυμφῶν ἄντρον*, die Quaestiones Homericae u. a.) und Proklos (Kommentar zum platonischen Timaios) zu nennen (Ausgaben unter Porphyrios u. Proklos). Sehr ergiebig sind einige Aristoteleskommentatoren, unter denen Simplicios, namentlich in seinem Kommentar zur Physik, durch seinen Reichtum an Vorsokratikerfragmenten hervorrang (Ausgaben der Kommentatoren s. unter Aristoteles).

Justinus Martyr ed. Otto, 3. Aufl. 1876—1881.

Clemens Alexandrinus ed. Reinh. Klotz, Lips. 1830—1834; rec. Dindorf, Oxonii 1869. Herausg. v. O. Stählin, I. Protrept. u. Paedagogus Leipz. 1905, II. Stromata Buch I—VI Leipz. 1906.

Origenes. Wichtig die Schrift *Κατὰ Κέλσον* ed. Koetschau, Leipz. 1899.

Eusebii praeparatio evangelica. Ed. Viger, Paris 1628; ed. Heinichen, Lips. 1842; Guil. Dindorf, 2 Bde., Lpz. 1868. (Eusebius hat die pseudo-plutarchische Schrift de placitis philos. stark benutzt, auch die pseudo-plutarchischen *στροφαιαίς*.)

Jo. Stobaei Florilegium, ed. Thom. Gaisford, Oxon. 1822; Lips. 1823—1824; ed. Ang. Meineke, Lips. 1855—1857. Eclogae physicae et ethicae, ed. Arnold Herm. Lud. Heeren, Gott. 1791—1801; ed. Thom. Gaisford, Oxonii 1850; ed. Aug. Meineke, vol. I. Lips. 1860, vol. II. ib. 1864. Stobaei Anthologium rec. C. Wachs-

muth et O. Hense. Vol. I. et II.: *Libri duo priores (Eclogae physicae et ethicae)*, rec. C. Wachsmuth, Berl. 1884, *Libri duo poster.* rec. O. Hense, Vol. I, 1894.

A. Gellii *Noctium Atticarum libri XX* ex recensione Martini Hertz, Berol. 1883, 1886. Editio minor Lipsiae 1853, 1886. Rec. C. Hosius Lipsiae 1903.

Athenaei *Deipnosophistae*. Ed. Casaubonus 1598—1600; ed. Schweighäuser, Argentorati 1801—1807; ed. G. Dindorf, Lips. 1827; ed. Aug. Meineke, Lips. 1858 bis 1867; *Deipnosophistarum A. XV ll.* rec. G. Kaibel, 3 voll., Lpz. 1887—1890.

Photios. *Lexicon* ed. S. A. Naber, Leidae 1864—1865, der neugefundene Anfang herausg. v. R. Reitzenstein, Leipz. 1907. *Bibliotheca* ed. Imm. Bekker, Berol. 1824. Gesamtausgabe mit Ausschluß des Lexikons Migne, Patrol. Graec. 101—104, Paris 1860.

§ 8. Vorbereitung der griechischen Philosophie. Beziehungen zum Orient. Theologische, kosmologische und gnomische Dichtung. Die Griechen der späteren Zeit waren geneigt, die griechische Philosophie aus dem Orient herzuleiten. Dem Verkehr mit den Weisen des Ostens sollten die bedeutendsten griechischen Philosophen der früheren Jahrhunderte ihre Systeme verdanken. Diese Annahmen beruhen teils auf dem Glauben an eine überlegene uralte Weisheit der orientalischen Völker, teils auf synkretistischen Tendenzen; sie sind ebenso wie die entsprechenden Hypothesen neuerer Gelehrten geschichtlich unbegründet und nötigen bei ihrer Durchführung dem natürlichen Entwicklungsgange der griechischen Philosophie Gewalt anzutun. Dagegen ist eine Beeinflussung der Griechen durch fremde Völker in einzelnen auch für die Philosophie bedeutsamen Anschauungen und Lehren bei dem lebhaften Verkehr der um das Mittelmeerbecken wohnenden Nationen nicht von vornherein abzulehnen. Innerhalb des griechischen Geisteslebens bilden die Versuche der dichtenden Phantasie, sich das Wesen und die Entwicklung der göttlichen und menschlichen Dinge zu veranschaulichen, eine Vorbereitung der philosophischen Spekulation. Die theogonischen und kosmogonischen Anschauungen des Homer und Hesiod üben nur einen entfernten und geringen, vielleicht aber gewisse orphische Dichtungen, welche dem sechsten Jahrhundert v. Chr. anzugehören scheinen, wie auch die Kosmologie des Pherekydes von Syros (der einer der ersten Prosaschriftsteller war, wahrscheinlich in der Mitte des 6. Jahrh.), und anderseits die beginnende ethische Reflexion, die sich in Sprüchen und Dichtungen des Theognis u. a. kund gibt, einen näheren und wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung der ältesten griechischen Philosophie.

Diels, Vorsokratiker II, S. 469 ff.: Kosmologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts: Orpheus, Musaios, Epimenides. Kosmolog. Prosa: Pherekydes von Syros, Theagenes, Akusilaos, Die sieben Weisen.

Im späteren Altertum waren es besonders Juden, Neupythagoreer, Neuplatoniker und Christen, die die Sage von der orientalischen Herkunft der griech. Philosophie verbreiteten. Bekannt ist die Behauptung des Neupythagoreers Numenios

(2. Jahrh. nach Chr.), Platon sei nichts anderes als ein attisch redender Moses. Die neuere Kritik hat schon früh begonnen, solche Annahmen zu beseitigen und immer mehr aus einem inneren Entwicklungsfortschritt des hellenischen Geistes die Philosopheme zu verstehen gesucht, sich aber vielleicht im Kampfe gegen die Überschätzung fremder Einflüsse dem entgegengesetzten Extreme zu sehr annähert. In neuerer Zeit ist die Annahme einer tiefgehenden Beeinflussung durch die Orientalen am schärfsten vertreten durch Röh und Gladisch. Ersterer läßt die griechische Philosophie aus der ägyptischen Religion und beigemengten zoroastrischen Lehren entstanden sein. Gladisch geht zunächst mehr auf Vergleichung griechischer Philosopheme mit orientalischen Religionslehren, als auf Nachweisung der Genesis aus; sofern er sich über die letztere erklärt, will er nicht eine unmittelbare Überlieferung des Orientalischen zur Zeit der ersten griechischen Philosophen behaupten, sondern hält allein den Gedanken für zulässig, daß dasselbe durch Vermittlung der griechischen Religion in die Philosophie gekommen sei; die Überlieferung müsse bereits im höheren Altertum in religiöser Form von den Hellenen aufgenommen worden und in ihr geistiges Leben verschmolzen sein; die Wiedergeburt des indischen Bewußtseins bei den Eleaten, des chinesischen bei den Pythagoreern, des persischen bei Heraklit, des ägyptischen bei Empedokles, des jüdischen bei Anaxagoras, sei zunächst aus dem hellenischen Wesen selbst hervorgegangen. Aber diese Annahme ist wenig ansprechend, da ja in der Religion der Griechen die Spuren altorientalischen Ursprungs durch den ethisch-anthropomorphistischen Charakter, den die Dichter ihrer Mythologie aufgeprägt haben, durchaus verwischt, am wenigsten aber die Einflüsse verschiedener orientalischer Völker gesondert zu erkennen waren, und daher die gesonderte Reproduktion derselben durch verschiedene Philosophien schwer begreiflich wäre.

Die homerische Dichtung scheint eine ältere Form religiöser Anschauungen vorauszusetzen, deren Götter personifizierte Naturmächte waren; in einzelnen (z. B. II. VIII, 19 ff. durch den Mythos von der *σειρή χρυσείη*) erinnert sie an orientalische Spekulationen; aber alle derartigen Elemente sind in ihr bereits durchaus ins Ethische umgebildet. Homer zeichnet durchweg ideale Bilder des menschlichen Lebens, und der Einfluß, den seine Dichtung in ihrer reinen Naivetät auf die Hellenen geübt hat (wie auch der minder hohe der mehr reflektierenden hesiodischen Dichtung), war wesentlich ein ethisch-religiöser, bis, nachdem diese Erziehung ihr Werk in zureichendem Maße vollendet hatte, die fortschreitende Vertiefung des sittlichen und religiösen Bewußtseins jene Stufe ungenügend fand, zu strenger Polemik fortging und selbst das bis dahin geltende Ideal als eine falsche, verführerische und verderbliche Macht ganz von sich abwies (Xenophanes, Heraklit, Platon), worauf dann zunächst vor dem endlichen Bruch noch auf mehrere Jahrhunderte hin eine gewisse, jedoch nur durch allegorische Deutungen anscheinend hergestellte Versöhnung folgte. Weitaus mehr in jener Polemik als in befreundetem Anschluß an die homerisch-hesiodische Dichtung ist die griechische Philosophie erwachsen. Doch hat auf die weiteren Theogonien Homer Einfluß gehabt, und namentlich von Hesiod sind diese zum großen Teil abhängig.

In einer späteren Zeit, als die neue Spekulation der ältesten Dichtung wiederum die oberste Autorität zuzugestehen geneigt war, fand die schon früh aufgekommene Annahme vielen Beifall, daß der homerischen Dichtung eine andere von mehr spekulativer Haltung, nämlich die orphische, vorangegangen sei. Nach der ursprünglichen Sage ist Orpheus der Stifter des thrakischen Bacchusdienstes. Bei den sogenannten Orphikern handelt es sich im wesentlichen um eine sich im 6. Jahrh. erhebende religiöse Bewegung (s. Rohde, *Psyche*, II,

2. Aufl., S. 103—136). Schon früh wurden Orpheus kosmogonische Dichtungen durch Onomakritos, der bei den Pisistratiden lebte, und andere untergeschoben. Herodot sagt II, 53: „Homer und Hesiod haben den Hellenen ihre Theogonie gebildet; die Dichter aber, die früher als sie gelebt haben sollen, waren später nach meiner Ansicht“; II, 81 (vgl. 123) erklärt Herodot die sogenannten orphischen und bacchischen Lehren für ägyptisch und pythagoreisch. Die orphischen Kosmogonien, von denen wir näheres wissen, stammen größtenteils aus einer noch viel jüngeren Zeit und sind unter dem Einfluß der späteren Philosophie entstanden. Die Neuplatoniker von Syriens Zeiten an erklärten eine *ἐν ταῖς ἑσπερίαις Ὀρφικαῖς θεολογίαις* (rhapsodische Theogonie), die späterer Zeit angehört, aber vielfach mit altorphischen Dichtungen übereinstimmt. Von einer der Kosmogonien muß man allerdings annehmen, daß sie aus einer ziemlich frühen Zeit stamme. Der Neuplatoniker Damaskios, der drei Theogonien unterscheidet, berichtet (de princ. p. 382), daß der Peripatetiker Eudemos, ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles, den Inhalt einer orphischen Theogonie angebe, in welcher (von dem Intelligibeln als einem durchaus Unsagbaren, wie Damaskios von seinem Standpunkte aus deutet, geschwiegen und) mit der Nacht der Anfang gemacht werde. Gewiß dürfen wir voraussetzen, daß auch Aristoteles diese Theogonie gekannt hat (vgl. auch Plat. Tim. p. 40e). Nun sagt Aristoteles Metaph. XIV, 4, 1091a 34 ff.: die alten Dichter und wiederum die jüngsten (philosophischen) *θεολόγοι* lassen (pantheistisch) das Höchste und Beste nicht der Zeit nach das Erste sein, sondern ein Späteres, ein Resultat fortschreitender Entwicklung. Diejenigen aber, welche (der Zeit und der Denk- und der Darstellungsweise nach) zwischen den Dichtern und Philosophen in der Mitte stehen (*οἱ μεμυγμένοι αὐτῶν*), wie namentlich Pherekydes, der nicht mehr durchaus mythisch redet, ferner auch die Magier und einige griechische Philosophen betrachten (theistisch) das Vollkommenste als das Erste der Zeit nach. Welche „alten“ Dichter (*ἀρχαῖοι ποιηταί*, deren Zeit übrigens zum Teil noch bis in das sechste Jahrhundert v. Chr. herabreichen kann) gemeint seien, deutet Aristoteles nur an in der Bezeichnung ihrer Prinzipien: *οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν*. Hiervon ist *Χάος* unzweifelhaft auf Hesiod zu beziehen (*πάντων μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος κ. τ. λ.*, Theog. V. 116 f.; *ἐκ Χάος δ' Ἐρεβός τε μέλαινα τε Νύξ ἐγένοντο*, ebd. 123), *Ὠκεανός* auf Homer (*Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύην*, Il. XIV, 201, Il. XIV, 246: *Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται*), *Νύξ καὶ Οὐρανός* demnach auf eine andere namhafte Theogonie, und aller Wahrscheinlichkeit nach auf eben jene orphische, von der Eudemos berichtet hat. Dann also muß diese, da Aristoteles ihren Verfasser den *ποιηταὶ ἀρχαῖοι* zurechnet, spätestens im sechsten Jahrhundert vor Christo entstanden sein. Aber eben diese Theogonie und überhaupt alle diejenigen, welchen durch das aristotelische Zeugnis ein verhältnismäßig hohes Alter zuerkannt wird, teilen auch nach eben diesem Zeugnis die homerische und hesiodische Religionsanschauung im wesentlichen. Als der ewige Herrscher im All und zwar als die Seele der Welt erscheint Zeus in dem Verse, auf den wohl schon Platon, Leg. IV, 715e als einen *παλαιὸς λόγος* anspielt:

Ζεὺς κεφαλῇ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

Pherekydes von der Insel Syros, im sechsten Jahrh. v. Chr., jüngerer Zeitgenosse von Anaximander, von dem er vielleicht Einfluß erfahren hat, schrieb in Prosa eine Kosmogonie, die unter dem Titel *Ἐπιτάμνωχος*, auch *Πεντέμνωχος*, angeführt wird, wahrscheinlich nach den Falten (*μυχοῖς*) seines *κόσμος*, bei deren Deutung freilich unsicher ist, ob sie Geschlechter der Götter sind oder die Elementarsubstanzen oder anderes. Diogenes Laërtios zitiert (I, 119 fragm. 1 Diels) die Anfangsworte

dieser Schrift: *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆς, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ.* Pherekydes versuchte, wie es scheint, die ionische Physik mit dem Inhalt der Kosmogonien zu vereinigen (s. Diels).

Eine dem zur Zeit des Solon lebenden Wehepriester Epimenides aus Kreta zugeschriebene Kosmologie, *Θεογονία*, nach dem Inhalt auch *Χρησμοί* genannt, läßt aus der Luft (dem *ἀήρ*) und der Nacht (der *νύξ*), die zuerst den Tartarus erzeugt haben, mittelst des Welteies die Welt hervorgehen. Der Verfasser gehört somit zu den von Aristoteles sogenannten *ἐκ νυκτὸς γεννῶντες θεολόγοι*. Die Schrift stammte nach Diels aus dem Kreise des Onomakritos und wurde Ende des sechsten Jahrh. vor Chr. verfaßt. Bei Akusilaos in den *Γενεαλογίαι* ist das Chaos das Erste; aus demselben gehen der Erebos und die Nacht hervor.

Als zu den sogenannten „sieben Weisen“ gehörend werden überall genannt: Thales, Bias von Priene, Pittakos, Tyrann von Mytilene, und Solon; die Namen der übrigen schwanken; bei Platon gehören dazu: Kleobulos, Myson und Chilon. Sonst werden erwähnt: Periander, Anacharsis, Epimenides und noch andere, im ganzen 22. Diese Männer, denen Sinnsprüche beigelegt wurden (Thales: *γνώθι σαυτόν*, oder: *τί δύσκολον; τὸ ἐάντὸν γνῶναι τί δὲ εὐκόλον; τὸ ἄλλω ὑποτίθεσθαι*, Solon: *μὴ ψεύδων τὰ σπουδαῖα μελέτα ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ κάλλιστα μηδὲν ἄγαν*, Bias: *ἀρχὴ ἄνδρα δεῖξει*, angef. von Arist. Eth. Nic. V, 3; auch: *οἱ πλεῖστοι κακοί*, Anacharsis: *γλώσσης, γαστροῦ, αἰδοίων κρατεῖν* etc.), sind Repräsentanten praktischer Lebensweisheit auf einer Reflexionsstufe, die noch nicht Philosophie ist, aber eine philosophische Forschung nach ethischen Prinzipien anbahnen kann. Als Repräsentanten lakedämonischer Bildung, die sich in ethischen Kernsprüchen bekunde, werden sie bei Plat. Protag. p. 343 bezeichnet (*Θαλῆς ὁ Μιλήσιος . . . οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας*). Der Aristoteliker Dikaiarchos (bei Diog. Laërt. I, 40) nennt diese Männer mit Recht: *οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δὲ τινὰς καὶ νομοθετικούς*. Thales, der mitunter der Weiseste dieser sieben Weisen genannt wird, ist zugleich Astronom und Begründer der ionischen Naturphilosophie. — Der gnomische Dichter Theognis, der sogleich hier erwähnt werden mag, obwohl er höchst wahrscheinlich in das fünfte Jahrhundert gehört, stellt mancherlei ethische Reflexionen an, die häufig pessimistischer Art sind, zweifelt auch schon an der Gerechtigkeit Gottes.

§ 9. Die Perioden der Entwicklung der griechischen (nebst der von dieser abhängigen römischen) Philosophie lassen sich in bezug auf das Forschungsobjekt in folgender Weise bestimmen, wobei natürlich eine feste Abgrenzung nicht stattfinden kann: 1. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf das Ganze der Natur und Welt oder Vorherrschaft der Kosmologie (kosmozentrischer Standpunkt). Von Thales bis auf Anaxagoras und die Atomiker. 2. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf den Menschen als wollendes und denkendes Wesen, oder Vorherrschaft der Ethik und Logik, jedoch mit allmählicher Wiederaufnahme und zunehmender Begünstigung der Naturphilosophie (anthropozentrischer Standpunkt). Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. 3. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Gott-

heit und das Verhältnis der Welt und des Menschen zu ihr, oder Vorherrschaft der Theosophie, jedoch unter Mitaufnahme der Physik, Ethik und Logik (theo-zentrischer Standpunkt). Vom Neupythagoreismus bis zum Ausgang der alten Philosophie in der neuplatonischen Schule.

Die Form der Philosophie war in der ersten Periode vorherrschend die unmittelbar auf die Dinge gerichtete Betrachtung, jedoch bei manchen Denkern nicht ohne einige mathematische und dialektische Begründung; für die zweite Periode ist hinsichtlich der Form das Hinzutreten der durch Reflexion auf das Reden und Denken, durch bewußte Anwendung dialektischer Formen und besonders durch Begriffsbestimmung vermittelten Forschung charakteristisch, für die dritte aber das Hinzutreten der mystischen Versenkung in das Absolute. Die Keime des eigentümlichen Inhalts und auch der Form des Philosophierens in der jedesmal nächstfolgenden Periode lassen sich teils in der Kulmination, teils in den Ausgängen der vorangegangenen nachweisen; insbesondere erheben sich die hervorragendsten Denker der zweiten, vorwiegend anthropologischen Periode zu einem allseitigen Philosophieren.

In der ersten Periode gehören die Personen, welche gleiche oder ähnliche Richtungen vertreten, größtenteils auch dem nämlichen Stamme an, sofern die älteste Naturphilosophie unter Ioniern aufkommt, der Pythagoreismus aber vorzugsweise unter Dorern sein Verbreitungsgebiet findet; in der zweiten Periode aber wird die philosophische Richtung von der Stammesverschiedenheit unabhängig, zumal seit sich in Athen ein Zentralpunkt der philosophischen Bestrebungen gebildet hat. Das Verbreitungsgebiet der Philosophie liegt nunmehr in dem Hellenentum überhaupt und auch in den der makedonischen und der römischen Herrschaft unterworfenen Nationen. In der dritten Periode verschmilzt die hellenische Denkweise mit der orientalischen, und Träger der zur Theosophie gewordenen Philosophie sind größtenteils hellenistisch gebildete Juden, Ägypter und andere Orientalen oder von orientalischen Anschauungen tief durchdrungene Hellenen.

Diogenes Laërtios, dessen, natürlich nicht von ihm erst getroffene Anordnung auf einer unverständigen Anwendung und Überspannung des Gegensatzes von ionischer und italischer Philosophie beruht, bringt, Früheren folgend, die beachtenswerte Bemerkung (III, 56), der erste *lóγος* der griechischen Philosophen sei der physische gewesen, durch Sokrates aber sei die Ethik und durch Platon die Dialektik hinzugekommen.

Brucker folgt im wesentlichen der Anordnung des Diogenes Laërtios, läßt aber mit der Philosophie unter den Römern eine neue Periode beginnen, welcher er außer den römischen Philosophen die Erneuerer älterer Richtungen, wie namentlich die Neupythagoreer und die (von ihm im Anschluß an die Notiz des Diogenes

Laërtios I, 21 über den Potamon als Begründer einer eklektischen Richtung sogenannte „eklektische Sekte“, d. h. die Neuplatoniker, auch die späteren Peripatetiker, Kyniker usw., dann auch die jüdischen, arabischen und christlichen Philosophen bis zu dem Ausgang des Mittelalters, der Wiederherstellung der Wissenschaften und dem Beginn der Philosophie der Neuzeit zurechnet.

Tennemann setzt drei Abschnitte der griechisch-römischen Philosophie: 1) von Thales bis Sokrates (ausgehend von fragmentarischen Spekulationen über die Außenwelt); 2) von Sokrates bis zum Ende des Streits der Stoa und der Akademie (Rückgang der Spekulation auf den menschlichen Geist als die Quelle aller Wahrscheinlichkeit); 3) von der Philosophie unter den Römern und dem neuen Skeptizismus des Aenesidemus bis auf Joh. von Damaskus (Vermählung mit dem orientalischem Geiste; der Geist sucht außer sich die Quelle der Gewißheit und zerfällt in Synkretismus und Schwärmerei).

In ähnlicher Weise unterscheidet H. Ritter drei Perioden der philosophischen Entwicklung: die vorsokratische Philosophie, die sokratischen Schulen (wozu er auch die älteren Skeptiker, Epikureer und Stoiker rechnet) und die Philosophie in der späteren Zeit bis zum Neuplatonismus. Die erste Periode umfaßt „das erste Aufwachen des philosophischen Geistes“, die zweite „die vollkommenste Blüte der philosophischen Systeme“, die dritte „den Verfall der griechischen Philosophie“. Näher betrachtet, ist der Charakter der ersten Periode das Ausgehen der philosophischen Forschung von einem einseitigen wissenschaftlichen Interesse, wobei die Verschiedenheit der Richtungen sich an die Stammesverschiedenheit gebunden zeigt. Der Charakter der zweiten Periode ist die vollständige systematische Verzweigung der Philosophie (oder doch „dessen, was den Griechen überhaupt Philosophie war“), wobei nicht mehr die einzelnen Stämme jeder in seiner Weise philosophierten, sondern „gleichsam die geistige Gesamtheit des griechischen Volkes diese Philosophie hervorbrachte“. Der Charakter der dritten Periode ist der Verlust des Verständnisses der systematischen Anordnung der griechischen Philosophie dem Wesen nach, wenngleich die Überlieferung sich erhielt, zugleich mit dem Verfall der Eigentümlichkeit und Kräftigkeit des griechischen Geistes bei fortschreitender Extension der wissenschaftlichen Bildung über einen größeren Kreis von Erfahrungen und einen größeren Kreis von Menschen. (Ritters Einteilung beruht im wesentlichen auf der schleiermacherschen Ansicht von der philosophischen Bedeutung des Sokrates, der durch sein Prinzip des Wissens die Vereinigung der früher vereinzelt Zweige der philosophischen Forschung zum allumfassenden philosophischen System ermöglicht habe, die dann zuerst von Platon realisiert worden sei. Schleiermacher nimmt hiernach in seinen von Ritter herausgegebenen Vorlesungen zwei Perioden der griechischen Philosophie an, eine vorsokratische und eine von Sokrates bis auf die Neuplatoniker herabreichende; doch hat auch Schleiermacher selbst bereits mitunter die Zeit seit Sokrates in zwei Perioden, nämlich die der Blüte und die des Verfalls, zerlegt.)

Brandis teilt im ganzen die rittersche Auffassung der Entwicklung der griechischen Philosophie, jedoch mit der Abweichung, daß er die Stoiker und Epikureer und die pyrrhonischen und akademischen Skeptiker aus der zweiten Entwicklungsperiode (der Zeit männlicher Reife) in die dritte (die Periode der Dekreszenz) versetzt.

Hegel unterscheidet drei Perioden: 1) von Thales bis Aristoteles; 2) die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3) die neuplatonische Philosophie. Die erste Periode stellt den Anfang des philosophierenden Gedankens dar bis zu

seiner Entwicklung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme; durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Prinzip hindurchgeführt; jede Seite ist, im Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet (Systeme des Stoizismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skeptizismus das Negative ausmacht). Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in eine göttliche Gedankenwelt. Die erste Periode zerlegt Hegel in drei Abschnitte: a. von Thales bis Anaxagoras, vom abstrakten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens; b. Sophisten, Sokrates und Sokratiker; der sich selbst bestimmende Gedanke ist als gegenwärtig, konkret in mir aufgefaßt; das ist das Prinzip der Subjektivität; c. Platon und Aristoteles; der objektive Gedanke, die Idee, gestaltet sich zum Ganzen (bei Platon nur in der Form der Allgemeinheit, bei Aristoteles in wirklicher Durchführung).

Zeller führt die erste Periode von Thales bis einschließlich zur Sophistik, rechnet der zweiten Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker, Platon und die ältere Akademie, Aristoteles und die älteren Peripatetiker zu, der dritten die gesamte nacharistotelische Philosophie. In der ersten Periode ist alle Philosophie unmittelbar auf das Objekt gerichtet. In der zweiten Periode bildet die Grundanschauung der objektive Begriff, der an und für sich seiende Gedanke, in welchem Sokrates das höchste Ziel des subjektiven Lebens, Platon die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht bloß das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Prinzip des empirisch Wirklichen erkennt. In der dritten Periode konzentriert sich alle selbständige Spekulation in der Frage nach der Wahrheit des subjektiven Denkens und der subjektiv befriedigenden Weise des Lebens: der Gedanke zieht sich aus dem Objekt in sich zurück. Auch der Neuplatonismus, dessen wesentlicher Charakter in der durch den vorangegangenen Skeptizismus bedingten transszendenten Theosophie liegt, ist nach Zellers Ansicht, da es demselben durchgängig um die Gemütsbefriedigung des Subjekts zu tun sei, noch unter eben diesen Begriff des Subjektivismus zu subsumieren.

Windelband nimmt zwei große Teile an: die griechische und die hellenistisch-römische Philosophie, einschließlich der Patristik, welche beide durch das Todesjahr des Aristoteles voneinander getrennt sein sollen. „Im Griechentum ist die Philosophie die zur Selbständigkeit reife Wissenschaft, im Hellenismus und im römischen Reich tritt sie mit vollem Bewußtsein in den Dienst der sittlichen und religiösen Bestimmung des Menschen.“ — Vgl. auch Goedeckemeyer, Einteilung der griechischen Philosophie, Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. XI, S. 303—314.

Jede wahrhaft befriedigende Einteilung muß sich, soweit es angeht, zugleich auf die Verschiedenheit des prävalierenden Objekts, der Form und des Verbreitungs-kreises der Philosophie in den verschiedenen Perioden gründen.

Erste (vorwiegend kosmologische) Periode der griechischen Philosophie.

Die vorsophistische Philosophie.

§ 10. Der ersten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1) die älteren ionischen Naturphilosophen, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) die jüngeren Naturphilosophen. Die ionischen Physiologen, dem Stammescharakter der Ionier gemäß der sinnlichen Erscheinung zugewandt, forschen nach dem materialen Prinzip der Dinge und der Weise ihrer Entstehung und ihres Untergangs; ihnen gilt der Stoff als an sich selbst belebt und beseelt. Die Pythagoreer, deren Lehren vornehmlich unter den Griechen von dorischem Stamme, namentlich in Unteritalien, sich ausbreiten, richten ihre Spekulation auf ein formales, aber von ihnen doch zugleich auch als substantiell vorgestelltes Prinzip; sie finden dieses Prinzip in der Zahl und Gestalt. Die Philosophie der Eleaten geht auf die Einheit des unwandelbaren Seins.

Die jüngeren Naturphilosophen werden durch den Gegensatz der eleatischen Spekulation gegen die ältere Naturphilosophie zu Vermittlungsversuchen veranlaßt; sie nehmen mit den Eleaten die Unveränderlichkeit des Seienden, mit den voreleatischen Philosophen aber eine Vielheit des Seienden an und erklären die anscheinenden Veränderungen für Verbindungen und Trennungen unwandelbarer Urstoffe. Bei den letzten Vertretern der Naturphilosophie bahnt sich bereits der Übergang in die folgende Periode an, insbesondere in der Lehre des Anaxagoras von der selbständigen Existenz und der weltordnenden Macht des *Noûs*, wobei der Dualismus schon hervortritt.

Antike Angaben über Leben, Lehre und Schriften der Philosophen; Fragmente: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Berlin 1903. Zweite Auflage, erster Band (Die eigentlichen Vorsokratiker), Berlin 1906, zweiter Band erste Hälfte (Anhang: kosmolog. und astrolog. Dichtung: kosmologische und gnomische Prosa; ältere Sophistik. Anmerkungen zu den Vorsokratikerfragmenten des I. Bds. Stellen- u. Namenregister), Berlin 1907. Die zweite das Wortregister enthaltende Hälfte steht noch aus. Grundlegendes Werk für das gesamte Gebiet. Das riesenhafte Material ist hier auf Grund einer staunenswerten Beherrschung der ganzen in Betracht kommenden antiken Literatur gesammelt und gesichtet. Für die Texte der in gebundener Rede schreibenden Philosophen bietet durch Beigabe des kritischen Apparates eine Ergänzung der „Vorsokratiker“ das Werk: Poetarum philosophorum fragmenta edid. Herm. Diels, Berolini 1901, s. o. S. 18.

Mit der Natur der kosmologischen Prinzipien bei den Pythagoreern und Eleaten hängt zusammen, daß bereits die Ethik bei jenen und die Dialektik bei diesen keimartig erwuchs. Aber darum ist doch nicht (mit Schleiermacher) in die Ethik und Dialektik der Grundcharakter dieser Philosophien zu setzen; sie sind vielmehr, gleichwie die ionische Spekulation, wesentlich Kosmologie, und es folgt nur aus der Art, wie sie das kosmologische Problem zu lösen suchen, die ethische und dialektische Tendenz. Die Pythagoreer haben nicht die Ethik, sondern

nur die mathematisch-philosophische Naturbetrachtung auf eine wissenschaftliche Form gebracht, und die Eleaten haben keine Theorie der Dialektik entworfen.

Die verschiedenen Richtungen in der ersten Periode der griechischen Philosophie setzt Boeckh (in seiner Schrift: Philolaos des Pythagoreers Lehren, S. 40 ff.) zu den Stammescharakteren so in Beziehung, daß er annimmt, der Ionier Sinnlichkeit, ihr Befangensein in dem Äußern, ihre Empfänglichkeit für die Eindrücke desselben und ihre lebendige Beweglichkeit darin stelle sich uns in der materialistischen Ansicht von den Gründen der Dinge und dem mannigfaltigen Leben und Treiben der Stoffe dar, die innere Tiefe der Dorer dagegen, aus welcher die kräftige Tat hervorbreche, und ihr ruhiges Beharren in festen, fast unzerbrechlichen Formen erscheine in den ethischen Bestrebungen, obgleich diese nicht bis zu einer ausgebildeten Theorie durchgedrungen seien, vorzüglich aber darin, daß die dorischen Denker das Wesen der Dinge nicht in einem eigentlich materialen, sondern formalen, Einheit und Ordnung gebenden Grunde suchten, wie denn Pythagoras zuerst die Welt Kosmos genannt haben solle, und angemessen der Eigentümlichkeit der Dorer und selbst ihrem bürgerlichen Leben habe sich die äußere Erscheinung der dorischen Philosophie in einem streng geregelten Bunde oder Orden gestaltet. Die Philosophie, sagt Boeckh, ging von dem sinnlichsten Anfang bei den Ionern durch die pythagoreische Mittelstufe (der mathematischen Anschauung) bis zu der unsinnlichen Ansicht des Platon über, welcher an den Eleaten geistreiche, aber zu einseitige Vorarbeiter hatte und sowohl diese einseitige Betrachtungsweise als die übrigen vor ihm durch die gehörige Einschränkung und Begrenzung der einen durch die andere mittels der sokratischen Kritik zu der vollkommensten Ansicht erhob, deren der hellenische Geist fähig war. Boeckh parallelisiert die historische Stufenfolge der Lehren von den Prinzipien der Dinge mit der von Platon (s. unten § 41) angenommenen dialektischen Stufenfolge: die der eigentlichen Philosophie vorangehenden poetisch-mythischen Symbole entsprechen der *εἰσαΐα*, die Ionier erforschen das Sinnliche, die *αἰσθητά*, die Pythagoreer, das Mathematische, die *διανοητά*, die Eleaten bereits rein Geistiges, Intelligibles, *νοητόν*. — Die Bedingtheit der Lehren der späteren Naturphilosophen durch den Eleatismus hat namentlich Zeller nachgewiesen (der jedoch auch Heraklit von den älteren Ionern absondert).

Daß auch in der älteren Zeit außer den Pythagoreern sich sonst Philosophenschulen zur Gemeinschaft der Arbeit und des Lebens zusammengetan haben, ist wahrscheinlich.

§. 11. Die Philosophie der älteren ionischen Physiker oder Physiologen ist Hylozoismus, d. h. die Annahme einer unmittelbaren Einheit von Materie und Leben, so daß jene ihrer Natur nach des Lebens teilhaftig, und dieses mit Notwendigkeit an jene gebunden sei. Der ursprüngliche Stoff hat sich entwickelt, und aus ihm sind die Organismen allmählich entstanden, so daß eine Art Evolutionismus hier schon zu bemerken ist. — Auf die Anfänge haben astronomische Studien eingewirkt und sind mit ihnen verbunden gewesen.

Dieser Entwicklungsreihe gehören an: einerseits Thales, Anaximander und Anaximenes, bei denen auf den materiellen Urgrund, anderseits Heraklit, bei dem auf den Prozeß des Werdens, des Entstehens und Vergehens das Hauptgewicht fällt.

Zur Rechtfertigung der Mitaufnahme des Heraklit in diese erste Entwicklungsreihe vgl. unten §§ 15 und 22.

§ 12. Thales von Milet, aus thebanischem Geschlecht, geboren um Olymp. 34 (624 v. Chr.), wird von Aristoteles als der Urheber der ionischen Naturphilosophie (und demnach mittelbar auch der gesamten griechischen Philosophie) bezeichnet. Seine naturphilosophische Lehre lautet: Aus Wasser ist alles geworden, und er hat damit die Frage nach dem letzten Grund der Dinge auf natürliche Weise zu beantworten versucht, alles Mythische beiseite lassend und die vielgestaltige Welt der Erscheinung auf eine Einheit zurückführend.

Auch der spätere Philosoph Hippon aus Samos oder aus Rhegium, ein Physiker der perikleischen Zeit, der eine Zeitlang zu Athen gelebt zu haben scheint, sieht in dem Wasser oder dem Feuchten das Prinzip aller Dinge.

Thales. Antike Überlieferung über Leben und Lehre, angebl. Fragmente: Diels, Poët. philos. S. 3 ff., Vorsokr.² I, S. 3 ff. Chronologie: Jacoby Apollod. Chronik., S. 175 ff.

Hippon. Antike Überlieferung über Leben und Lehre, Fragmente: Diels, Vorsokr.² I, S. 223 ff., Diels, Üb. d. Genfer Fragmente des Xenophanes u. Hippon, Ber. d. Berl. Akad., 1891, S. 575—583; s. auch denselben ü. d. Exzerpte von Menons Iatrika, Hermes, 28, 1893, S. 406—434.

Die Zeit des Thales läßt sich danach bestimmen, daß er eine während der Regierung des lydischen Königs Alyattes eingetretene Sonnenfinsternis vorausgesagt haben soll (Herod. I, 74), die nach der Annahme von Jul. Zech u. a. auf den 28. Mai 585 v. Chr. fiel.*) Hiermit stimmt auch die nach Diog. L. I, 22 von

*) Zech, Astronom. Untersuchung über die wichtigsten Finsternisse, welche von den Schriftstellern des klass. Altertums erwähnt werden, Leipzig 1853. Zech u. a. schreiben: — 584; aber das nach astronomischem Usus in dieser Weise bezeichnete Jahr ist mit dem Jahre gleich zu setzen, welches nach der gewöhnlichen und billigenswerten Weise der Historiker als 585 v. Chr. bezeichnet wird, d. h. mit dem 585ten Jahre vor dem konventionellen Anfangspunkte unserer Zeitrechnung, der ungefähr $13\frac{3}{8}$ Jahre vor dem Todestage des Kaisers Augustus (dem 19. August des Jahres 14 n. Chr.) liegt. Zech folgt der von Jacob Cassini aufgeführten Weise der Astronomen, jedes Jahr vor Chr. Geburt mit einer um 1 geringeren Zahl, als der üblichen, zu versehen. Diese Bezeichnungsart (die sich insofern rechtfertigen läßt, als nach ihr der 25. Dezember des Jahres $\pm a$ um $\pm a$ Jahre von dem Anfangspunkte der Ära absteht) ist zwar für die astronomische Rechnung bequem, aber doch teils von dem historischen Usus abweichend, teils auch an und für sich insofern weniger gut, als sie (abgesehen von den wenigen Tagen nach dem 25. Dezember, der als präsumtiver Geburtstag Jesu nach der ursprünglich und prinzipiell nicht aufgehobenen Bestimmung selbst die Grenzscheide der Jahre bildete) unter dem Jahre $+1$ das erste Jahr nach dem Beginne der christlichen Ära, unter dem Jahre -1 aber das zweite Jahr vor dem Beginne dieser Ära versteht; in jenem liegt jeder Tag um 0 Jahre und einen Bruchteil, in diesem aber um 1 Jahr und einen Bruchteil von dem Grenzpunkte der Ära ab. Dieser astronomische Usus nennt das Jahr, gegen dessen Ende die Geburt Jesu gesetzt wird, das Jahr 0, nimmt also ein Jahr 0 an, das mit Ausnahme der letzten Dezembertage, sofern diese noch dem alten Jahre zugerechnet werden, ganz vor Chr. Geburt liegt. Der historische Usus ist durchaus konsequent, indem er auf das Jahr 1 vor Chr. Geburt unmittelbar das Jahr 1 nach Chr. Ge-

dem Phalereer Demetrios in dessen Archontenverzeichnis (*ἀναγραφή τῶν ἀρχόντων*) aufgestellte Annahme zusammen, Thales sei, als Damasias zu Athen Archon war (586/5 oder 582/1 v. Chr.), *σοφός* genannt worden. Seine Geburt hat Apollodorus in seiner Chronik, Diog. L. I, 37, in Olymp. 35, 1 (640—639 v. Chr.) gesetzt, was aber mit großer Wahrscheinlichkeit in Olymp. 39, 1 (624 v. Chr.) zu ändern ist, seinen Tod in Olymp. 58 (548—545 v. Chr.).

Thales war nach Diog. L. I, 22 aus dem Geschlecht der Theliden (*ἐκ τῶν Θηλιδῶν*), die von dem Phöniker Kadmus abstammten und nach Herod. I, 146 aus Theben nach Ionien auswanderten. Wie als Forscher, so hat sich Thales auch als Politiker ausgezeichnet; er soll insbesondere den Milesiern abgeraten haben, sich mit Krösus gegen Kyrus zu verbünden (Herod. I, 75; 170; Diog. L. I, 25). Die später dem Thales beigelegten Schriften *ναυτική αστρολογία* u. a. wurden nach Diog. L. I, 23 schon im Altertum von einigen für unecht erklärt. Aristoteles spricht wohl nur nach Berichten anderer über seine philosophische Grundlehre und nur vermutungsweise über die Argumentation, wodurch er dieselbe begründet habe.

Aristoteles sagt Metaph. I, 3, 983b 7 ff., von denen, welche zuerst philosophierten, hätten die meisten bloß materielle Urgründe (*ἀρχαί*, Prinzipien) angenommen, und fährt dann fort: „Thales, der Urheber dieser Richtung (*Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς φιλοσοφίας*), erklärt das Wasser für das Prinzip. Er schöpft diese Meinung vielleicht aus der Beobachtung, daß die Nahrung von allem feucht sei, und daß das Warme selbst hieraus werde und hierdurch lebe; — das, woraus es wird, ist aber für jedes Ding sein Prinzip; — ferner aus der Beobachtung, daß der Same seiner Natur nach feucht sei; das Wasser aber ist für das Feuchte das Prinzip seiner Natur“. Ebendasselbst und de coelo II, 13, 294a 28 berichtet Aristoteles, Thales lasse die Erde auf dem Wasser schwimmen. Möglicherweise lagen auch geognostische Beobachtungen (wie etwa von Seemuscheln in Gebirgen) der Lehre des Thales zugrunde. Schleidens Deutung (in seiner Schrift über die Geschöpfe des Meeres) kann die richtige sein: „Das Meer ist die Mutter und die Wiege alles Lebendigen“. Ob Thales die Dinge nicht nur aus Wasser entstehen, sondern sich auch wieder in Wasser auflösen ließ, wie Hippolytus (Refut. haer. I, 1, 1: *ἀρχὴν τοῦ παντός εἶναι καὶ τέλος τὸ ὕδωρ*) u. a. berichten, kann mit Sicherheit nicht entschieden werden. Wahrscheinlich gehen diese Angaben auch nur auf Aristoteles zurück.

Aristoteles berichtet de anima I, 2, 405a 19: Nach Thales sei der Magnet beseelt, da er das Eisen anziehe, und ebdas. I, 5, 411a 7 (vgl. Plat. leg. X, 899B): Thales habe geglaubt, alles sei voll von Göttern (*πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*). Daß dem All die Seele beigemischt sei, bezeugt Aristoteles an dieser Stelle nicht als eine Lehre des Thales, sondern sagt nur vermutungsweise, daß vielleicht eine solche Anschauung der Grund seines Glaubens an die Allgegenwart von Göttern sei. Thales scheint aber nach diesem Aussprüche wenigstens überall Leben angenommen zu haben, also in ausgesprochener Weise Hylozoist gewesen zu sein. Unhistorisch ist Ciceros Auffassung de nat. deorum I, 10: Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret; denn dieser Dualismus von Stoff und Form, der zu dem Hylozoismus in geradem Gegensatze steht, gehört nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles (Metaph. I, 3, 984b 18) keinem der älteren Physiologen, sondern erst dem Anaxagoras an.

burt, in dem Sinne: das erste Jahr usw. folgen läßt; wir folgen diesem Usus hier ausnahmslos. — Das obige Datum ist das julianische. Es ist üblich, den julianischen Kalender und nicht den gregorianischen auf eine ältere Zeit auszudehnen.

Thales soll zuerst die Geometrie in Hellas gelehrt haben. Proklus sagt (zum Euklid., p. 65, 3 Friedl.), die Arithmetik sei unter den Phönikern, die Geometrie unter den Ägyptern aufgekommen. *Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον.* Im einzelnen legt ihm Proklus (und zwar, wie er bei 3 und 4 ausdrücklich sagt, wahrscheinlich aber auch bei 1 und 2, im Anschluß an Eudemus, einen unmittelbaren Schüler des Aristoteles) vier Sätze bei: 1) daß der Kreis durch den Diameter halbiert werde (ebd. p. 157, 10 Friedl.), 2) daß die Winkel an der Basis des gleichschenkeligen Dreiecks einander gleich seien (p. 250, 20 Fr.), 3) daß die Scheitelwinkel einander gleich seien (p. 299, 1 Fr.), 4) daß Dreiecke kongruent seien, wenn eine Seite und zwei Winkel des einen den entsprechenden Stücken des andern gleich seien (p. 352, 14 Fr.). Die Angabe (Plutarch. conviv. septem sap. c. 2), er habe die ägyptischen Priester gelehrt, zu jeder Zeit die Höhe der Pyramiden aus deren Schatten zu berechnen, setzt voraus, daß er den Satz von der Proportionalität der Seiten einander ähnlicher Dreiecke erkannt habe. Nach Diog. L. I, 24 f. wurde der Satz, daß der Winkel im Halbkreis ein rechter sei, von einigen auf Thales, von anderen auf Pythagoras zurückgeführt. Über die Anfänge der Geometrie bei den Ägyptern, denen Thales nach dem leicht wiegenden Zeugnis der Grammatikerin Pamphile bei Laert. Diog. I, 24 und nach Proklus (s. o.) seine geometrischen Kenntnisse verdankte, vgl. Herod. II, 109; Plat. Phaedr. p. 274 C; Arist. Metaph. I, 1, 981 b 23; Strabon XVII, 3, p. 787.

Der Grund, weshalb nach Aristoteles mit Thales die Philosophie beginnt, liegt in der wissenschaftlichen Tendenz, die sich in seinem Erklärungsversuche der Welt bekundet, in dem Eingehen auf die realen Gründe im Gegensatz zu der mythischen Form, die bei den alten Dichtern und größtenteils auch noch bei Pherekydes herrschte. Doch blieben die eigentlich philosophischen Probleme zu umfassend für eine sofortige streng wissenschaftliche Lösung.

Von Hippon, den nach den Scholien zu Aristoph. Nub. 96 Kratinus in den *Πανόπται* verspottet hat, spricht Aristoteles selten und nicht ehrend. Er nennt ihn *φορικώτερον*, berichtet, daß er auch die Seele für Wasser — richtiger wohl für etwas Feuchtes — gehalten habe (de anima I, 2, 405 b 1), und meint, man könne ihn um seiner Einfalt willen (*διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας*) kaum den Philosophen zurechnen (Metaph. I, 3, 984 a 3). In einem uns bekannten Fragment spricht er die Ansicht aus, auch das Süßwasser stamme aus dem Meere, da das Meer tiefer liege als die Brunnen. Nach den Excerpta Menonia XI, 22 ff. (in dem Anonymus Londinensis, ed. H. Diels, 1893, Vorsokr.², I, p. 224, 24), wo wenigstens höchstwahrscheinlich Hippon zu lesen ist, hat er gelehrt, Gesundheit und Wahrnehmung richte sich nach der Feuchtigkeit in uns. Trete Trockenheit ein, so werde das lebende Wesen unempfindlich und sterbe. Worauf sich der Vorwurf des Atheismus stützt, der ihm im Altertum öfters gemacht wird, läßt sich nicht ermitteln. Als *ἄσεβής* kennzeichnete ihn schon Kratinos nach dem Schol. Clem. protr. 4, 103 Klotz.

§ 13. Anaximander aus Milet, geboren um Olymp. 42, 3 = 610/9 v. Chr.), verfaßte unter den Griechen zuerst eine philosophische Schrift über die Natur. Er lehrt: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie auch vergehen, wie es der Billigkeit gemäß ist; denn sie müssen Buße und Strafe einander geben um der Un-

gerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit.“ Anaximander nennt zuerst ausdrücklich das materielle Urwesen Prinzip (*ἀρχή*). Er setzt als solches einen der Qualität nach unbestimmten und der Masse nach unendlichen Stoff, das *ἄπειρον*, welcher „unsterblich und unvergänglich“ ist und in ureigner Bewegung die Dinge aus sich entstehen und in sich wieder aufgehen läßt. Unendlich muß der Stoff sein, damit das Werden nicht aufhöre. Aus demselben gehen durch Sonderung der darin enthaltenen Gegensätze voneinander die bestimmten Stoffe hervor. Zunächst scheiden sich voneinander Warmes und Kaltes, aus denen sich das Feuchte bildet; hierauf trennen sich wieder Erde, Luft und Feuerkreis voneinander, und der letzte umgibt die beiden ersten. Die Erde hat sich aus einem ursprünglich flüssigen Zustande gebildet. Aus dem Feuchten sind unter dem Einfluß der Wärme in stufenweiser Entwicklung die lebenden Wesen hervorgegangen. Auch die Landtiere waren anfangs fischartig und haben erst mit der Abtrocknung der Erdoberfläche ihre jetzige Gestalt gewonnen. Die Seele soll Anaximander als luftartig bezeichnet haben.

Antike Zeugnisse über Leben und Lehre: Diels, Vorsokr. I, S. 11 ff. Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. S. 189 ff. Porträts: Relieffragment des Thermenmuseums, nach Helbig Führer² II No. 1097 von einem hellenistischen Künstler frei erfunden. — Unterer Teil einer Gewandstatue in Milet, [*Av*] *ἀξιμάνδρος*, zweifelhaft, ob den Philosophen darstellend. Vgl. Milet, Ergebnisse d. Ausgrab. herausg. v. Theod. Wiegand II, Berlin 1908 S. 112.

Die Bestimmung der Geburtszeit des Anaximander beruht auf der Angabe des Apollodoros (bei Diog. L. II, 2), daß er im zweiten Jahr der 58. Ol. (547—546 v. Chr.) ein Alter von 64 Jahren gehabt habe, woraus sich unter Berücksichtigung der Rechnungsmethode des Apollodor Ol. 42, 3 = 610/9 vor Chr. als Geburtsjahr ergibt. Kurz nach dem angegebenen Jahr 547—546 starb er. Er beschäftigte sich mit Astronomie und Geographie, entwarf eine Erdtafel (nach Eratosthenes bei Strabon I, p. 7) und eine Himmelskugel (*σφαῖρα*, Diog. L. II, 2), soll auch die Sonnenuhr (*γνώμων*) erfunden (Diog. L. II, 1) und nach Lakedämon eingeführt haben. (Nach Herod. II, 109 erhielten die Griechen die Sonnenuhr von den Babyloniern.) Seine Schrift, die wahrscheinlich später erst den Titel *περί φύσεως* erhielt, ist die erste philosophische und eine der ersten, wahrscheinlich sogar die erste der in Prosa abgefaßten Schriften der Griechen überhaupt. Sie ging bald verloren; wenigstens lag sie dem Simplicius nicht mehr vor. Aus ihr hat sich der (wohl von dem Berichterstatter in die indirekte Rede umgesetzte) Satz erhalten (bei Simplic. in Arist. Phys. 24, 18, Diels Vors.² I, S. 13, 7): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις* (fehlt in der Aldina, auch Ziegler will es a. a. O. streichen; zur Erklärung vgl. Diels, Vors. II, 1, S. 653) *τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Die bestimmte individuelle Existenz als solche erscheint als eine *ἀδικία*, die nach strengem Gesetz durch dem Untergang gebüßt werden muß und zwar zahlt „das Untergehende den Überlebenden und dieses wieder untergehend dem künftig Entstehenden“ (Diels) Buße. In der Stelle Arist. Phys. III, 4, 203b 6 (Vorsokr. S. 14, 36) wo von dem *ἄπειρον* gesagt wird: *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον*

ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φίλιαν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων sind die Worte *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον* mit Sicherheit dem Anaximander zuzuschreiben, bei *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*, die man in der Regel auch für anaximandrisch hält, und noch mehr bei *τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον* muß der anaximandrische Ursprung zweifelhaft bleiben.

Anaximander nahm eine unendliche Reihe aufeinander folgender, in ewigem Wechsel entstehender und vergehender Welten an, wahrscheinlich lehrte er auch unendlich viele nebeneinander bestehende Welten. Die Gestirne entstehen nach ihm dadurch, daß Luftmassen von der Erde her gegen die feurige Sphäre andrängen und diese in Feuerringe zerteilen. Durch Spalten der Luftringe, von denen diese umgeben sind, strömt Feuer aus, das uns so in der Form von Sternen erscheint. Die Sonne, der Mond und die Gestirne kreisen, durch Luftströmungen bewegt, um die Erde, die zylinderförmig in der Mitte ruht, unbewegt wegen des gleichen Abstandes von allen Punkten der Himmelskugel. Entfernungen und Größe der Gestirne versucht er zu berechnen. Die Sonne bewegt sich im größten Kreis und steht im Zenith am höchsten, dann kommt in einem kleineren Kreise der Mond, und an dritter Stelle in dem kleinsten Kreise bewegen sich Planeten und Fixsterne. Die Sonne ist so groß wie die Erde, ihr Kreis ist 28 mal so groß.

In seiner Lehre über die Entstehung der Tiere hat man, nicht ganz mit Unrecht, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Deszendenztheorie zu finden geglaubt. Nicht nur sucht Anaximander die frühesten tierischen Organismen im Meere, wie manche anderen alten Philosophen die organischen Bildungen aus dem Erdschlamm hervorgehen ließen, sondern er redet auch davon, daß die Menschen aus Tieren anderer Art entstanden seien (Euseb. praep. ev. I, 8, 2 nach Ps.-Plut. Strom., letzte Quelle Theophrast *φυσικῶν δόξαι* [Diels, Vors. I, S. 13, 38]: *ἐξ ἁλλοειδῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐγενήθη*), und hier bringt er sogar als Beweis vor, daß der Mensch einer langen Pflege bedürfe und sich, als Mensch geboren, nicht hätte erhalten können. Erst als diese Wesen, die sich zu Menschen entwickelten, oder in deren fischartiger Hülle menschliche Organismen sich gebildet hatten, fähig waren, sich selbst weiter zu helfen, wurden sie ans Land geworfen (Plut. Quaest. symp. VIII, 8, 4: *ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους — καὶ τραγέντας — καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι*. Vgl. Aët. [Ps.-Plut. plac.] V, 19, 4, Vors. I, S. 17, 18.

An das *ἄπειρον* des Anaximander, das als das „Unendliche“, nicht etwa als das „Unbestimmte“, zu fassen ist, knüpfen sich mehrere Streitfragen. Die wichtigste ist, ob dasselbe für eine Mischung aller bestimmten Elementarstoffe zu halten sei, woraus mechanisch die einzelnen Objekte sich ausgeschieden hätten (wie Ritter will), oder für einen einfachen, der Qualität nach unbestimmten Stoff, in welchem nur potentiell die Unterschiede der bestimmten Stoffe enthalten seien (wie Herbart und die meisten neueren Historiker annehmen). Die aristotelischen Zeugnisse können, für sich genommen, mehr auf die erste Ansicht zu führen scheinen. Aristoteles sagt Phys. I, 4, 187a 20, Diels Vors. I, 13, 15: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (λέγουσιν), ὥσπερ Ἀναξίμανδρος φησὶ καὶ ὅσοι δ' ἐν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξάγορας· ἐκ τοῦ μείγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τὰλλα*. Der Gegensatz liegt in der Ansicht (des Anaximenes und anderer Naturphilosophen), daß durch Verdichtung und Verdünnung aus dem Einen das Mannigfache hervorgehe. Metaph. XII, 2, 1069b 20: *καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξάγορον ἐν . . . καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξίμανδρον*. Metaph. I, 8 scheint Aristoteles die Annahme eines qualitätslosen *ἀόριστον* nur späteren, nachanaxagoreischen Philosophen (womit namentlich die Platoniker

gemeint sind) zuzuerkennen. Theophrasts Worte bei Simplic. (in Arist. Phys. 154, 19), daß, wofern man die von Anaxagoras behauptete Mischung als eine Substanz auffasse, die nach Art und Größe unbestimmt sei, dann durch dieselbe ein *ἄπειρον* gebildet werde, welches dem des Anaximander gleiche (*εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν πάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι γένει ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ λέγειν τὴν τε τοῦ ἄπειρον γένει καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιεῖν Ἀναξिमάνδρῳ*), begünstigen jedoch entschieden die zweite Ansicht. Diese allein aber entspricht der Konsequenz des Systems. Denn nach der ersten würde man einen *νοῦς* neben dem Gemische fordern, den doch Anaximander nicht annimmt; sein Hylozoismus ist im Altertum vielfach bezeugt, auch Arist. Phys. III, 4. Das Wahrscheinliche ist, daß er sich über die Natur seines *ἄπειρον* ebenso wenig mit voller Bestimmtheit ausgesprochen hatte, wie Hesiod über die Natur seines Chaos, und hieraus möchte auch das Schwankende in den Angaben der Berichterstatter sich erklären lassen.

Eine zweite Streitfrage ist, ob das *ἄπειρον* des Anaximander ein Mittelwesen zwischen Luft und Wasser sei, wie die alten Kommentatoren des Aristoteles glauben, oder nicht. Nach Aristoteles, de coelo III, 5, ist anzunehmen, daß alle Physiker, welche ein solches Mittelwesen annahmen, aus demselben die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung entstehen ließen; dem Anaximander aber spricht Arist. (Phys. I, 4, 187 a 12, Diels Vors. I, S. 15, 7) die Annahme dieses Entstehungsprozesses ab; also kann er das *ἄπειρον* desselben nicht als ein solches Mittelwesen betrachtet haben, um so weniger, wenn es ihm, nach dem Obigen, als *μῦμα* galt. Wer die seien, die ein Mittelwesen zwischen Wasser und Luft, und auch, wer die seien, die nach Phys. I, 4 ein Mittelwesen zwischen Luft und Feuer annahmen, ist unbekannt. Wahrscheinlich ist an jüngere Physiologen zu denken, deren Lehre vielleicht aus der des Anaximenes erwachsen war, und zwar wohl unter dem Miteinfluß der Doktrin des Empedokles von den vier Elementen.

§ 14. Anaximenes von Milet, jünger als Anaximander und vielleicht auch persönlich ein Schüler desselben, setzt als Prinzip die Luft, die er für unendlich hält, und läßt daraus vermittelst der Verdichtung (*πύκνωσις*) und Verdünnung (*μείωσις* oder *ἀραιώσεις*) Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde werden. Der Erdkörper, eine zylinderförmige Platte, wird von der Luft getragen. „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfaßt Hauch und Luft das Weltall.“

Auch der im fünften Jahrhundert v. Chr. lebende Philosoph Diogenes von Apollonia, der erheblich jünger als Anaxagoras ist, sieht in der Luft das Urwesen und den immanenten Grund der Dinge. Er geht aber über Anaximenes hinaus, insofern er der Luft geistige Eigenschaften, Vernunft und Wissen zuspricht. Ebenso erklärt Idaios aus Himera die Luft für den Urstoff.

Anaximenes. Antike Angaben über Leben und Lehre, Fragmente: Diels, Vorsokr., I, S. 17 ff. Chronologie: Jacoby, Apollod. Chronik S. 193 ff.

Diogenes v. Ap. Antike Angaben über Leben, Schriftstellerei und Lehre, Fragmente: Diels, Vorsokr. I, S. 328 ff.

Idaios. Das Material bei Diels, Vorsokr. I, S. 327 f.

Anaximenes. Die Daten Apollodors, die unser Text des Laërtios Diogenes verwirrt wiedergibt, sind nach unzweifelhaft richtiger Herstellung 546/5 (Einnahme von Sardes) für die ἀκμὴ und 528/5 (Olymp. 63) für den Tod des Philosophen. Sie beruhen auf einer Kombination, bei der die Absicht leitete, das Geburtsjahr (40 Jahre vor der ἀκμὴ, nach apollodorischer Rechnungsmethode 585/4) mit der Epoche der sieben Weisen und der ἀκμὴ des Thales, die ἀκμὴ des A. außer mit der Epoche von Sardes auch mit dem Todesjahr des Thales und vielleicht auch des Anaximander in synchronistische Verbindung zu bringen. Auch für die Ansetzung des Todes scheint eine ähnliche Absicht maßgebend gewesen zu sein. Diog. L. II, 3 nennt ihn einen Schüler des Anaximander. Der Dialekt in seiner Schrift war (nach derselben Stelle) der ionische.

Aristoteles bezeugt Metaph. I, 3, 984a 5: Anaximenes und Diogenes halten die Luft für früher als das Wasser (das erst durch Verdichtung aus der Luft entstanden ist) und setzen sie vor allen andern einfachen Körpern als Prinzip. Diese Luft aber dachte sich Anaximenes, seinem hylozoistischen Standpunkt gemäß, unbeschadet ihrer Materialität, zugleich als beseelt. Aus seiner Schrift ist uns der Satz erhalten (Diels Fragm. 2, Vorsokr. S. 21, 17) οἷον ἡ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα ἀἷρ οἷσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀἷρ περιέχει. Diese Luft hat sich Anaximenes nach der einstimmigen Angabe der nacharistotelischen Berichterstatter als unendlich der Ausdehnung nach gedacht, so daß wir namentlich auch auf ihn das aristotelische Zeugnis werden beziehen müssen (Phys. III, 4): ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἢ οὐσία ἢ ἀἷρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἀπειρον εἶναι. Aus der Luft ließ Anaximenes die Dinge durch πύκνωσις und μύνωσις oder ἀραίωσις entstehen, und zwar scheint er nach Theophrast (bei Simplic. ad Ar. phys. 149, 32) diese Bestimmung zuerst aufgestellt zu haben.

Ein Fortschritt des Anaximenes gegen seine Vorgänger kann teils in der Lehre von der πύκνωσις καὶ μύνωσις, teils auch darin gefunden werden, daß er mit der Luft ein Prinzip aufstellte, das durch seine Beweglichkeit und Leichtveränderlichkeit zum Urstoff besonders geeignet und infolge seiner Feinheit mit der lebendigen und belebenden Seele leicht in Analogie zu bringen war.

Diogenes von Apollonia (Stephanos v. Byzanz denkt an die kretische, Ailian an die phrygische Stadt dieses Namens) war Zeitgenosse des Anaxagoras, (Diog. L. IX, 57) und muß in Athen wohl bekannt gewesen sein, da Aristophanes in den Wolken verschiedentlich, namentlich 225 ff., auf ihn Rücksicht nimmt und ebenso Euripides einmal in den Troades, 884 ff. Noch im 4. Jahrh. vor Chr. durfte der Komiker Philemon auf seine Lufttheorie als eine bekannte Lehre anspielen. Seine Schrift trug den Titel Περί φύσεως und wurde in hellenistischer Zeit in mindestens zwei Bücher geteilt. Die Lehre des Diogenes scheint als ein Versuch aufgefaßt werden zu müssen, den hylozoistischen Standpunkt gegenüber dem Dualismus des Anaxagoras aufrecht zu erhalten und zugleich in sich selbst konsequent durchzubilden. Das, woraus alles wird, und in das alles wieder zurückgeht, ist ihm μέγα καὶ ἰσχυρόν καὶ αἰδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἶδος (Diels, Vorsokr. I, S. 339, 20), es kann nicht ohne νόησις gedacht werden; und weiter heißt es: καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὃ ἀἷρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτων πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν, αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πάν ἀγίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντί ἐνεῖναι (Simpl. in Arist. Phys. 152, 22. Diels, Vorsokr. I, S. 335, 19). Wenn Diogenes die Luft für das Feinste erklärt und doch durch Verdichtung und Verdünnung das Übrige werden läßt, so kann dies offenbar nicht heißen, daß auch die Urluft selbst sich verdünne, sondern nur, daß der Bildungsprozeß überhaupt auf πύκνωσις und ἀραίωσις beruhe, so daß jene dieser

vorangegangen sein muß, gleichwie bei Heraklit die $\acute{o}\delta\delta\varsigma \kappa\alpha\tau\omega$ der $\acute{o}\delta\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega$. Zugunsten der Einheit der Substanz bemerkt er (Diels, Vorsokr. I, S. 334, 10 ff.): $\epsilon\iota \gamma\alpha\rho \tau\grave{\alpha} \acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega}\delta\epsilon \tau\tilde{\omega} \kappa\acute{o}\sigma\mu\omega \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha \nu\tilde{\nu}\nu, \gamma\tilde{\eta} \kappa\alpha\iota \tilde{\upsilon}\delta\omega\rho \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\eta\rho \kappa\alpha\iota \pi\tilde{\omicron}\rho \kappa\alpha\iota \tau\grave{\alpha} \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha \acute{o}\sigma\alpha \gamma\alpha\iota\acute{\nu}\epsilon\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega}\delta\epsilon \tau\tilde{\omega} \kappa\acute{o}\sigma\mu\omega \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha, \epsilon\iota \tau\acute{o}\iota\tau\omega\nu \tau\iota \tilde{\eta}\nu \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu \tau\omicron\tilde{\upsilon} \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu, \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu \acute{o}\nu \tau\tilde{\eta} \acute{\iota}\delta\acute{\iota}\alpha \gamma\tilde{\nu}\acute{o}\sigma\epsilon\iota, \kappa\alpha\iota \mu\tilde{\eta} \tau\acute{o} \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\acute{o}\nu \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\epsilon \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\tilde{\omega}\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\iota\omicron\tilde{\upsilon}\tau\omicron, \omicron\tilde{\upsilon}\delta\alpha\mu\tilde{\eta} \omicron\tilde{\upsilon}\tau\epsilon \mu\acute{\iota}\sigma\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \acute{\alpha}\lambda\lambda\tilde{\eta}\lambda\omicron\iota\varsigma \tilde{\eta} \delta\tilde{\upsilon}\nu\alpha\tau\omicron \omicron\tilde{\upsilon}\tau\epsilon \acute{o}\varphi\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma \tau\tilde{\omega} \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega \langle \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota \acute{\alpha}\pi\acute{o} \tau\omicron\tilde{\upsilon} \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu \rangle \omicron\tilde{\upsilon}\tau\epsilon \beta\lambda\acute{\alpha}\beta\eta, \omicron\tilde{\upsilon}\delta' \acute{\alpha}\nu \omicron\tilde{\upsilon}\tau\epsilon \varphi\upsilon\tau\omicron\nu \acute{\epsilon}\kappa \tau\tilde{\eta}\varsigma \gamma\tilde{\eta}\varsigma \gamma\tilde{\nu}\nu\alpha\iota \omicron\tilde{\upsilon}\tau\epsilon \zeta\tilde{\omega}\rho\omicron\nu \omicron\tilde{\upsilon}\tau\epsilon \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota \omicron\tilde{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\nu, \epsilon\iota \mu\tilde{\eta} \omicron\tilde{\upsilon}\tau\omega \sigma\upsilon\nu\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\tau\omicron \acute{\omega}\sigma\tau\epsilon \tau\alpha\tilde{\upsilon}\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota. Im Anfang seiner Schrift forderte er sogleich für jede Darlegung eine sichere Grundlage und eine einfache und würdige Sprache.$

Den Idaios von Himera kennen wir nur aus der Stelle Sext. Empir. adv. Math. IX, 360, wo er mit Anaximenes und Diogenes zusammengestellt wird.

Andere Physiologen bildeten die Lehre des Anaximenes dahin um, daß der Urstoff an Dichtigkeit zwischen Luft und Wasser oder zwischen Feuer und Luft stehe. Auch sie ließen aus dem Urstoff die anderen Stoffe durch Verdünnung und Verdichtung entstehen. S. d. Stellen bei Diels, Vorsokr. I, 327, 31 ff.

§ 15. Heraklit von Ephesos, wahrscheinlich jünger als Pythagoras und Xenophanes, welche er nennt und bekämpft, aber älter als Parmenides, der seinerseits wahrscheinlich auf ihn Bezug nimmt und mit Polemik gegen ihn sein metaphysisches Prinzip durchführt, gibt der in den ionischen Lehren liegenden Anschauung eines beständigen Prozesses des beseelten Urstoffs durch seine Lehre von dem Feuer als dem Urwesen und von dem beständigen Flusse aller Dinge den schärfsten Ausdruck. Als substantielles Prinzip setzt Heraklit das ätherische Feuer, welches er zugleich als den alles wissenden und lenkenden göttlichen Geist oder als die Vernunft betrachtet. Gegen Feuer wird alles umgesetzt und Feuer gegen alles in dem Doppelprozesse des Weges nach unten, der vom Feuer (welches mit der reinsten Luft identisch ist) zum Wasser und zur Erde und so zum Tode herabführt, und des Weges nach oben, der von der Erde und dem Wasser zum Feuer und Leben hinaufführt. Beide Seiten des Doppelprozesses sind überall miteinander verflochten. Alles ist identisch und nicht identisch. In denselben Fluß steigen wir wieder hinab und auch nicht in denselben. Alles fließt. Die endlichen Dinge werden durch den Kampf und die Feindschaft aus dem göttlichen Urfeuer; zu diesem aber führt die Eintracht und der Friede zurück. So baut die Gottheit unzähligemal spielend die Welt und läßt sie zur bestimmten Zeit in Feuer aufgehen, um sie immer wieder aufs neue zu bauen. Dem Allgemeinen, der alles durchdringenden Vernunft muß man folgen; dies ist das ethische Prinzip Heraklits. Diese gemeinsame Vernunft ist auch das Kriterium der Wahrheit.

Unter den Anhängern Heraklits ist Kratylos, Platons Lehrer in Athen, der bekannteste, der die Sätze des Heraklit von dem Flusse der Dinge auf die Spitze trieb und in ihre äußersten Konsequenzen ver-

folgte. Er bestritt die Zulässigkeit irgend eines Urteils, da man über das absolut Veränderliche nichts Wahres aussagen könne.

Heraklit. Antike Angaben über Leben und Lehre. Fragmente: Heracliti Ephesii reliquiae rec. I. Bywater, Oxonii 1877 (mit kritischem Apparat, Quellen- und Wortregister). Herakleitos von Ephesos, griech. und deutsch von H. Diels, Berlin 1901 (mit Anmerkungen u. Wortregister [Auswahl]). Diels, Vorsokr. I, S. 54 ff. — Die unechten Briefe: Heracliti epistolae quae feruntur ed. Ant. Westermann, Lipsiae 1857. Dieselben auch bei Bywater und in der Sammlung Epistolographi Graeci rec. Rud. Hercher. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik, S. 227 ff. Porträt: Kupfermünzen mit d. Bilde d. H.: s. die Titelvignetten von Diels' Herakleitos und Vorsokr. II. Erklärung u. Verzeichnis weiterer Münzen Diels Her. S. XI, Vorsokr. II, S. VI.

Kratylus. Doxographie: Diels, Vorsokr. I. S. 341.

Andere Herakliteer: Diels, Vorsokr. I, S. 342, 21 ff.

Die Zeit der Blüte Heraklits fiel nach Diog. L. IX, 1, der dem Apollodoros folgt, in Ol. 69 (504—501 v. Chr.), nach einer andern, weniger glaubhaften Nachricht des Euseb. (Chron.) und des sog. Chronicon Romanum in Ol. 80, 1 (460/59) oder 81, 1 (456/5). Das Wahrscheinlichste ist, daß er um 540 v. Chr. geboren und, da er nach Diog. L. IX, 3 sechzig Jahre alt geworden ist, eine Angabe, die sich nach Diog. L. VIII, 52 auf die Autorität des Aristoteles stützt, um das Jahr 480 gestorben ist.

Er stammte aus einem vornehmen ephesischen Geschlechte. Die Stammesrechte eines βασιλεύς (Opferkönigs), welche sich im Geschlechte des Kodriden Androklos, des Stifters von Ephesos, forterbten, soll er seinem jüngeren Bruder abgetreten haben. Sein Aristokratismus steigerte sich bei der Verbannung seines Freundes Hermodoros bis zum bittersten Hasse gegen den Demos. (Über Hermodoros vgl. Zeller, de Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859.) Auch über Denker und Dichter von abweichender Richtung äußerte er sich schroff, sofern er bei ihnen mehr ein Vielwissen als vernünftige Einsicht und Verständnis der das All leitenden Vernunft fand. Er sagt (bei Diog. IX, 1, fragm. 40 Diels): πολυμαθὴν νόον ἔχειν οὐ διδάσκειν Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτὶς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἐκταῖον. Auch den Homer traf sein Tadel (fragm. 42 Diels): τὸν τε Ὅμηρον ἔρασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχιλόχον ὁμοίως. Heraklits Beiname: ὁ σκοτεινός findet sich zuerst in der pseudo-aristotelischen Schrift de mundo (c. 5); doch deutet bereits das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik (Arist. Rhet. III, 5, 1407 b 11) an, daß die syntaktische Beziehung der Worte sich nicht immer leicht ergebe, und von dem Sillographen Timon (um 250 v. Chr.) wird er αἰνικτής genannt (wie auch κοκκυστὴς und ὀχλολοίδροτος). Die verderbte Stelle Clem. Alex. Strom. VI, 89, 699 ist möglicherweise mit Diels zu Herakl. Fr. 86 so herzustellen, daß Heraklit selbst es für ein gutes Werk erklärte, den Logos möglichst zu verhüllen, da er, wenn er keinen Glauben finde, der Kenntnis des Pöbels sich entziehe. Vgl. auch fragm. 92 u. 93. Doch lag es auch in der damaligen angeregten und religiös aufgeregten Zeit, worauf Diels (Herakl., Einleit. V f.) mit Recht aufmerksam macht, einen hieratischen, gewissermaßen gotterfüllten Stil anzuwenden, wie man dies auch bei Pindar und Aeschylus sieht. Sokrates soll gesagt haben, es bedürfe zum Verständnis Heraklits eines delischen (tüchtigen) Tauchers. Doch lag die Dunkelheit mehr in der Form als in dem Inhalt, über den bei Heraklit selbst keine Unklarheit herrschte, und zu dessen Verständnis der Denkende überhaupt leicht kommen konnte.

Seine in Prosa, etwa im ersten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts verfaßte Schrift führte im Altertum den Titel περὶ φύσεως (eine preziöse Betitelung aus sicher viel späterer Zeit war Μοῦσαι); ob derselbe von Heraklit selbst herrührt,

ist mehr als zweifelhaft. Noch weniger ist anzunehmen, daß die Einteilung derselben in drei Abschnitte, welche die Sondertitel *περὶ τοῦ παντός, πολιτικός, θεολογικός* geführt haben sollen (Diog. L. IX, 5, Diels, Vorsokr. I, S. 54, 43), von ihm selbst getroffen wurde. Sie enthielt auch manche Beispiele zur Begründung der Lehre Heraklits von der Einheit der Gegensätze. — Einen systematischen Zusammenhang der einzelnen Stücke herzustellen, was man öfter versucht hat, ist nicht gelungen, wird auch kaum möglich sein, da die Form, in der Heraklit schrieb, höchstwahrscheinlich die aphoristische gewesen ist. Damit ist nicht gesagt, daß die Gedanken Heraklits selbst nicht in gutem Zusammenhang gestanden hätten und sich nicht leicht in eine Art System bringen ließen. Die Schrift, von der wir 129 Fragmente (dazu noch einiges Zweifelhafte; auch falsche und gefälschte Fragmente gehen unter Heraklits Namen) noch besitzen, war im Altertum hochgeschätzt. Unecht sind die Briefe, die uns unter Heraklits Namen überliefert sind, wenn auch ihr Inhalt zum Teil auf gute Quellen zurückgehen mag.

Aristoteles stellt in seiner historischen Übersicht über den Entwicklungsgang der älteren griechischen Philosophie (Metaph. I, 3 ff., 984a 7, Diels Vors. I, S. 30, 40; weitere Stellen ebenda S. 58, 6 ff.) den Heraklit einfach mit den früheren Ioniern zusammen, sogar ohne den wirklich vorhandenen Unterschied der Anschauungsweise und den Fortschritt bei Heraklit hervorzuheben, indem er nach den Angaben über das Prinzip des Thales und das des Anaximenes und Diogenes fortfährt: *Ἰππασος δὲ πρὸ Μεταποντίως καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος*. Heraklit ist von Haus aus Hylozoist; er nimmt das Feuer als den Grundstoff von allem an, zugleich ist ihm aber dies Feuer die Seele (die trockene Seele ist die beste, die feuchte Seele des Trunkenen unweise). Deshalb muß Heraklit, obwohl er jünger ist als Pythagoras und Xenophanes, mit den früheren ionischen Naturphilosophen zusammen betrachtet werden, und zwar als der Denker, welcher diese Richtung am vollendetsten ausgeprägt hat. Richtig ist, daß er auf den Prozeß des Werdens mehr Gewicht legt als seine Vorgänger, womit auch die Natur des von ihm für das Prinzip gehaltenen Elementes zusammenstimmt, zugleich ist ihm aber der Prozeß, in welchem sich alles bewegt und verändert, ein vernünftiger, und Heraklit ist es, der den Gedanken des in der Welt wirkenden und von der Welt nicht zu trennenden Logos zuerst in die Philosophie eingeführt hat, einen Gedanken, der von außerordentlicher Tragweite in der Geschichte der Philosophie gewesen ist.

(Unwahrscheinlich ist die Annahme Hegels und anderer, daß Heraklits Lehre aus dem Streben nach einer Vereinigung der durch die Eleaten, nämlich zuerst durch Parmenides, schroff voneinander getrennten Glieder des Gegensatzes: Sein und Nichtsein entstanden sei. Heraklit ist nicht von dem abstrakten Begriff des Werdens als einer Einheit von Sein und Nichtsein ausgegangen, der sich ihm dann nur zu einer physikalischen Anschauung verkörpert hätte. Erst der durch Parmenides vollzogene Fortgang zum Begriffe des Seins machte möglich, aus der heraklitischen Vorstellung von dem Flusse oder den Umsetzungen des Feuers den Begriff des Werdens herauszuheben. Diese Abstraktion ist eine Gedankenarbeit, welche nicht bereits Heraklit selbst, sondern erst Parmenides und Platon in der Kritik des Heraklitismus vollzogen haben.)

Die Dreiheit der Elemente: Feuer (mit Einschluß der Luft), Wasser, Erde (Diels, Vors. I, S. 55, 25 ff., nach Theophrast *Φυσικῶν δόξαι*), entspricht den drei heute sogenannten Aggregatzuständen; erst Empedokles ist durch strengere Scheidung zwischen Feuer und Luft zu der Vierzahl der sogenannten Elemente gelangt.

Der Gegensatz, in den Heraklit gegen die allgemeinen Anschauungen der

Menge und ihrer Führer, der Dichter, tritt, betrifft neben der politischen Stellung wohl hauptsächlich die Götterlehre. Die Menge, dem bloßen Polytheismus hingegeben, weiß nichts von dem einen allwaltenden göttlichen Feuergeist. *Εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφόν ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων* (fragm. 41). Diese *γνώμη*, diesen ewigen *λόγος*, der nicht bewußte Intelligenz ist, aber sich durch ureigene Bewegung in der Entwicklung der Welt herausarbeitet, kennen die Menschen nicht, wie Heraklit sogleich zu Anfang seiner Schrift sagt: *〈τοῦ δὲ〉 λόγον τοῦδ' εἶντος 〈ἀεὶ〉 ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον*. Aus dem Urwesen, welches Heraklit (in einer allerdings bemerkenswerten Verwandtschaft mit parsischen Anschauungen, auf welche Gladisch mit Recht hinweist) als reinstes Feuer oder Licht und zugleich als das Gute auf faßt, läßt er durch den Streit oder Kampf, den Homer (II. 18, 107: *ὡς ἔρις ἐκ τε θεῶν ἐκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο*) mit Unrecht habe ausgetilgt sehen mögen (Diels, Vors. I, S. 61, 17), die Einzelobjekte hervorgehen, und so ist ihm der Krieg der Vater aller Dinge (fragm. 53 *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς*), die Welt die zerteilte Gottheit, das *ἐναντὶ διαφερόμενον*, das aber gleich dem elastischen Gefüge des Bogens und der Leier im Auseinandergehen wieder zusammenzugehen strebt (Plat. Sympos. 187 a; cf. Soph. 242 d); er sagt: *παλιντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξον καὶ λύρης* (fragm. 51).

Das ewige Weltganze identifiziert Heraklit mit dem Feuer selbst, das bald erlischt, bald sich wiederum entzündet (fragm. 30): *κόσμον 〈τόνδε〉 τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*. Stets vollzieht sich der Doppelprozeß der relativen Materialisierung des Feuergeistes und der Wiedervergeistigung der Erde und des Wassers: *πυρὸς τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων, ὥκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός* (fragm. 90), Wasser und Erde sind *πυρὸς τροπαί* (fragm. 31), das Feuer geht in sie über in der *ὁδὸς κάτω*, sie in das Feuer in der *ὁδὸς ἄνω*, beides aber ist ungetrennt: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡντή* (fragm. 60). Das Hinstreben der Vielheit der Dinge zur Einheit des Urfeuers bezeichnet Heraklit als den Zustand der begehrenden Bedürftigkeit (*χρησμοσύνη*), die wiedergewonnene Einheit als Sättigung (*κόρος* fragm. 65); Eintracht und Friede (*ὁμολογία καὶ εἰρήνη*, Diog. L. IX, 8) führt zur *ἐκπύρωσις*, durch den Zwiespalt und Kampf (*ἔρις, πόλεμος*) aber geht aus der Einheit wieder die Vielheit der Dinge hervor (Diels, Vors. I, S. 55, 22). Alles geschieht *κατ' ἐναντιότητα*, nach der *παλιντροπία*, der *ἐναντία ὁσὴ* (Plat. Crat. 413 e), der *ἐναντιοτροπή* (Diog. L. IX, 7) oder *ἐναντιοδρομία* (Aët. 1, 7, 22, Diels Vors. I, S. 58, 30 [*ἐναντιοδρομίας* stellt Diels, Vors. I, 55, 10 (vgl. II, 660) auch bei Laërt. IX, 7 her]): vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 2 (fragm. 8): *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*. In jeglichem ist Entgegengesetztes vereint, wie Leben und Tod, Wachen und Schlaf, Jugend und Alter, und jedes Glied des Gegensatzes schlägt in das andere um. Unerwartetes steht nach dem Tode den Menschen bevor, Sext. Emp. Pyrrh. Hypotyp. III, 230: *ὁ δὲ Ἡράκλειτος φησιν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμῶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι, ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάρθαι ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν*. Daß die Lehre von der periodischen Auflösung der Welt in das göttliche Urfeuer, welches zugleich die reine Vernunft ist (*ἐκπύρωσις*), bereits dem Heraklit angehöre, von dem sie die Stoiker entnommen haben, hat Schleiermacher (dem Ritter, Brandis Bernays und Zeller widersprechen, Lassalle jedoch wiederum beistimmt) mit Unrecht, bezweifelt; Aristoteles schreibt sie ihm zu (Meteorol. I, 14; de coelo I, 10, 279 b 12; Phys. III, 5 und gleichlautend Metaph. XI, 10: *Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα*

γίγνεσθαι ποτε πῦρ), und sie liegt auch in dem (später bekannt gewordenen) Bruchstück bei Hippolytus IX, 10 (fragm. 66): πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήγεται.

Nach dem Satze des Heraklit: πάντα ῥεῖ, nennt Platon (Theaet. 181a; cf. Krat. p. 402a: ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει) die Herakliteer scherzweise τοὺς ῥέοντας, indem er zugleich auf ihr unstetes Wesen, das jede ernste philosophische Diskussion mit ihnen unmöglich mache, tadelnd hindeutet. Kratylos, ein Lehrer des Platon, überbot den Satz des Heraklit, daß man nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen könne, durch seine Behauptung, auch nicht einmal könne dies geschehen (Arist. Metaph. III, 5, 1010a 7, Diels Vors. I, S. 342, 9), ein Extrem, als dessen äußerste Konsequenz Aristoteles bezeichnet, Kratylos habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt.

Die Veränderlichkeit, die nach Heraklit der Gesamtheit alles Wirklichen eignet, beschränkt Parmenides auf die Sphäre des Sinnenscheins, Platon auf die der γένεσις unterworfenen Erscheinungswelt. Aber eben darum, weil Heraklit kein zweites Gebiet annimmt, füllt sein κόσμος mit der bloßen Sinnenwelt späterer Denker nicht zusammen, denn Heraklit scheidet davon nicht das Göttliche und Ewige als ein anderes ab; er läßt dem Wechsel selbst den λόγος oder die ewige, allumfassende Ordnung (γνώμη, δίκη, εἰμαμένη, τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὄν καὶ φρενῆρες [Sext. Emp. VII, 127, Diels Vorsokr. I, S. 59, 47], ὁ Ζεὺς) als das ξυνόν (κοινόν) immanent sein und fordert, daß jeder einzelne in seinem Denken und Handeln dieser allgemeinen Vernunft folge. Herakl. bei Sext. Emp. VII, 133 (fragm. 2): διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ ξυνῷ τούτῳ τῷ κοινῷ· τοῦ λόγου δὲ ἔόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὥς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (λόγος hier nicht „Rede“, sondern „Vernunft“, da er hier der Sondereinsicht entgegengesetzt ist). Bei Stob. Floril. I, 179 H. (fragm. 113. 114): ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολλὰ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπαιοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. Es ist dies dasselbe Gesetz, das auch die himmlischen Körper in ihren Bahnen erhält; die Sonne, sagt Heraklit, wird ihr Maß nicht überschreiten, denn wollte sie es, so würden die Erinnyen, die Dienerinnen der δίκη, sie finden (fragm. 94). Ohne Verständnis der allgemeinen Vernunft sind die Sinne schlechte Zeugen. Bloßes Vielwissen fördert nicht. Fragm. 107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων, d. h. wenn sie die Seelen haben, welche die Sprache von Augen und Ohren nicht verstehen. Bei Diog. L. IX, 1 (fragm. 40): πολυμαθὴν νόον (ἔχειν) οὐ διδάσκει (bei Prokl. in Tim. I, p. 102, 24 Diehl πολυμαθεὶς νόον οὐ φύει). Sextus sagt (adv. Math. VII, 131, Diels Vors. I, S. 60, 21), nach Heraklit sei diese gemeinsame und göttliche Vernunft, an der Teil habend wir λογικοὶ würden, das Zeichen der Wahrheit, und fährt fort: ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θεῷ λόγῳ λαμβάνεται, τὸ δὲ τινι μόνῳ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν, dem, was die einzelnen durch die Sinne aufnehmen, ist nicht zu trauen.

Auch für das praktische Verhalten liegt die Richtschnur in dem gemeinsamen Gesetz, zunächst in dem des Staates, zuhöchst in dem der Natur. Fragm. 23: Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεισαν, εἰ ταῦτα (die Gesetze?) μὴ ᾔν. Fragm. 44: μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχους. Fragm. 43: ὕβρις χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν. Fragm. 112: τὸ φρονεῖν (nach Diels statt: σωφρονεῖν) ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας, wo φύσις das gemeinsame Gesetz, der Logos, ist. Die Mehrzahl folgt freilich diesem nicht; die Menschen kennen nicht einmal den ewig seienden Logos (fragm. 1), und wenn

ihnen auch die Wahrheit zu Ohren kommt, sind sie gleich Tauben, keiner aus der Menge hat Verstand. Eine Erklärung, wie es möglich ist, daß sich der einzelne von dem allgemeinen, unter dessen Gesetz er steht, losreißen kann, finden wir bei Heraklit nicht. Denn in den Worten ἡθὺς ἀνθρώπων δαίμων (fragm. 119) ist zwar die Verschiedenheit der Charaktere anerkannt, aber nicht erklärt, woher diese rührt. Dem, der sich dem allgemeinen Gesetze fügt, wird eine besondere Gemütsstimmung zu Teil, die εὐαρέστησις, das Wohlgefallen, die Heiterkeit der Seele (Clem. Strom. II, 130, p. 497 P. [Diels, Vors. I, 61, 16] falsch gedeutet von Theodor., Graec. aff. cur. IX, 7, S. 152), so daß die Ethik Heraklits nicht frei ist von einem hedonistischen Element.

Die heraklitische Lehre ist, sofern sie die ewige Vernunft dem Individuellen und Veränderlichen selbst immanent sein läßt, als eine monistische und, sofern sie allen Stoff als beseelt denkt, als eine hylozoistische zu bezeichnen; nur erhebt sie sich über den Hylozoismus vor ihr eben dadurch, daß sie den Stoff nicht nur als lebendig darstellt, sondern ihn sich auch nach vernünftigen Gesetzen, nach dem Logos, bewegen läßt. Platon erkennt dem Ideellen eine selbständige und vom Sinnlichen gesonderte Existenz zu. Diesen platonischen χωρισμός bekämpft Aristoteles, der das Allgemeine dem Einzelnen, das Ideelle dem Sinnlichen innewohnen läßt; doch erkennt auch er dem Geist (νοῦς) eine von aller Materie gesonderte Existenz zu. Die Stoiker haben in ihrer Naturphilosophie und Theologie die Lehre Heraklits wieder aufgenommen, die ihnen auch für ihre Ethik, obwohl diese wesentlich von Sokrates und Antisthenes stammt, Anknüpfungspunkte bot. Die Schrift Heraklits, der sie mit das Beste ihrer eigenen Philosophie verdanken, wurde von ihnen mehrfach kommentiert.

Auch auf weitere Kreise hat Heraklit zeitig gewirkt, so daß man annehmen muß, daß seine Schrift oder wenigstens viele seiner Aphorismen vielleicht schon zur Zeit seines Lebens, sicher aber bald nach seinem Tode, verbreitet waren. So hat der Komiker Epicharmos (etwa um 470 am Hofe Hierons) Heraklits Lehre nicht nur schon berücksichtigt, sondern sich auch über den Fluß der Dinge lustig gemacht (vgl. Diels, Vorsokr. I, S. 88, 1 ff., 93, 19 [dazu Herakl. fragm. 119]). Daß Parmenides heraklitische Gedanken bekämpft und dabei auf bestimmte Sätze und Worte deutlich anspielt, insbesondere auf die Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze und der sich in sich selbst zurückwendenden Harmonie der Welt, die Heraklit als παλίντροπος oder παλίντροπος bezeichnet, hatte schon Steinhart (Allgem. Lit.-Ztg., Halle 1845, S. 892 f.) und haben nach ihm Schuster und Patin wahrscheinlich gemacht. Heraklitische Lehren finden sich sehr viel in dem pseudo-hippokratischen Buch περὶ διαίτης (das hierher Gehörige aus diesem Buche abgedruckt bei Diels, Vors. I, S. 81, 13 ff.), welches die Medizin und besonders die Vorschriften über die Lebensweise auf philosophische Sätze zurückführt, während Hippokrates selbst für seine Wissenschaft die Philosophie nicht in Anspruch nimmt. Die wörtlichen Entlehnungen der Schrift περὶ διαίτης aus Heraklit festzustellen, hat zwar Bernays versucht, aber mit Sicherheit lassen sich dieselben nicht ausscheiden. Daß ein Abschnitt mit Beispielen vielfach Heraklits Eigentum ist, wenn auch hierbei das Fremde vom Heraklitischen sehr schwer zu trennen ist, hat Patin mit ziemlicher Sicherheitargetan. Der Verf. hat übrigens in etwas roh eklektischer Weise auch philosophische Sätze des Empedokles, des Anaxagoras, des Archelaus benutzt, so daß er nach diesen Denkern geschrieben haben muß, etwa zwischen 420–380 v. Chr. (nach Weygoldt). Teichmüller setzt die Abfassung der Schrift, deren Wert er zu hoch schätzt, noch vor Anaxagoras, während sie Schuster in zu späte Zeit hinabrückt, in die Zeit nach Aristoteles. Vgl. über diese Frage G. Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. des Begr., I. u. II, Chr. G.

P. Weygoldt, die pseudo-hippokrat. Schrift $\pi.$ $\delta.$, in: Jahrb. f. klass. Phil., 125, 1882, S. 161—175, Zeller, Ph. d. Gr. I⁵, 694 ff. Auch sonstige pseudo-hippokratische Schriften weisen Spuren Heraklits und anderer Philosophen auf. Der Verf. der Schrift $\pi.$ $\tau\rho\omicron\phi\eta\varsigma$ ist, wie Patin nachweist, Herakliteer, wenn auch nicht identisch mit dem der Schr. $\pi.$ $\delta\iota\alpha\iota\tau.$ (die charakteristischen Stellen bei Diels, Vors. I, S. 85, 31 ff.). S. ferner Joh. Ilberg, *Studia Pseudippocratea*, Lpz. 1883. — Die Schrift Heraklits wurde von Juden, so von dem Verfasser des Buches Kohelet, des Buches der Weisheit, besonders von Philon, ebenso von Christen bis in das vierte Jahrhundert viel gelesen und benutzt; von Justin, dem Märtyrer wurde Heraklit samt dem Sokrates, Abraham u. a. zu denen gerechnet, die mit dem Logos gelebt hätten und als Christen anzusehen wären. Der tiefe und religiös-mystische Ernst, der sich in vielen seiner Sprüche kund gab, ließ ihn leicht als melancholisch, traurig gelten, so daß er als der „weinende“ Philosoph erschien im Gegensatz zu dem „lachenden“ Demokrit.

§ 16. Pythagoras von Samos, des Mnesarchos Sohn, blühte nach dem Chronologen Apollodor Ol. 62, 1 = 532/1 vor Chr. Nach einigen Angaben ein Schüler des Pherekydes und des Anaximander und mit den Lehren der ägyptischen Priester bekannt, stiftete er zu Kroton in Unteritalien, wo er sich ansiedelte, einen ethisch-politischen und zugleich philosophisch-religiösen Bund. Feindseligkeiten gegen seinen Bund sollen ihn vermocht haben, von Kroton nach Metapontum auszuwandern, wo er Ol. 70, 4 = 497/6 vor Chr. gestorben wäre. Auf ihn selbst läßt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung und die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zurückführen, vielleicht auch die erste Grundlegung der später sehr ausgebildeten mathematisch-theologischen Spekulation.

Pythagoras selbst hat kein Werk hinterlassen. Als der erste Pythagoreer, der das philosophische Schulsystem in einer Schrift dargestellt habe, gilt Philolaos, etwa ein Zeitgenosse des Sokrates. Von dieser Schrift, die den Titel trug *Περὶ φύσιος*, sind uns beträchtliche Bruchstücke erhalten.

Unter den älteren Pythagoreern sind außer Philolaos besonders seine Schüler Simmias und Kebes (die nach Platons Phädon mit Sokrates befreundet waren), ferner Okkelos der Lukaner, Timaios von Lokroi, Echekrates und Arion, Archytas von Tarent, Lysis und Eurytos bekannt. Der Arzt Alkmaion aus Kroton, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der die Lehre von den Gegensätzen mit den Pythagoreern teilt, ferner Hippasos von Metapont, der im Feuer das materielle Prinzip der Welt fand, Ekphantos, der die Atomistik mit der Lehre von dem weltordnenden Geiste kombinierte und, ebenso wie Hiketas, die Axendrehung der Erde lehrte, Hippodamos von Milet, ein Architekt und Politiker, und andere werden als Vertreter verwandter Richtungen genannt. Der Komödiendichter Epicharmos, der mitunter philosophische Streitfragen erwähnt, scheint

von verschiedenen philosophischen Richtungen und darunter auch vom Pythagoreismus berührt worden zu sein.

Die Lehre der Pythagoreer gipfelt in dem Satze, daß die Zahl das Wesen der Dinge sei, wobei nicht nur an die Form zu denken ist. Gleichbedeutend damit ist der Satz, daß die Prinzipien der Zahlen, d. h. das Gerade und das Ungerade, oder das Unbegrenzte und das Begrenzte, zugleich die Prinzipien aller Dinge seien. Die nähere Ausführung dieser Lehre steht nach den zuverlässigsten Berichten nicht ganz sicher. Jedenfalls haben die Pythagoreer das Verdienst, den ionischen Philosophen gegenüber, die nur nach der Qualität fragten, auf die quantitativen Verhältnisse der Dinge das Augenmerk gerichtet zu haben.

Einen Katalog der bekannteren Pythagoreer gibt Iamblich. de vit. Pythag. 267, abgedruckt bei Diels, Vors. I, S. 268 f. Antike Angaben über Leben, Schriften und Lehre sowie die Fragmente bei Diels Vors. I. S. hier insbesondere über Pythagoras S. 22 ff., ältere Pythagoreer S. 28 ff., Epicharm S. 87 ff., Alkmaion S. 100 ff., Philolaos S. 233 ff., Archytas S. 250 ff., Pythagoreische Schule S. 268 ff.

Die erhaltenen neuplatonischen Pythagorasviten des Porphyrios und des Iamblichos sind wertvoll für die Kenntnis der Pythagoraslegende und der religiösen und philosophischen Anschauungen des Neupythagoreismus und Neuplatonismus. Geschichtlich brauchbare Nachrichten über Pythagoras und den älteren Pythagoreismus können aus jenen Darstellungen nur mit Behutsamkeit herausgeschält werden. Aus der ersten Aufzeichnung der Pythagoraslegende in Aristoteles' Buch *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* ist uns ein Exzerpt erhalten (Diels Vors. I, S. 23, 34 ff.). Für ihre Weiterentwicklung und -verbreitung war besonders entscheidend der für Pythagoras begeisterte Peripatetiker Aristoxenos durch zwei Schriften, die die Lebensführung der Pythagoreer darstellen sollten, *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις* und *Περὶ Πυθαγορικοῦ (Πυθαγορείου) βίου*, sowie das biographische Werk *Βίος Πυθαγόρου* (oder *Περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ*). Vgl. Diels, Vors. I, S. 282 ff., II, S. 702 zu 232, 1.

Das meiste von dem, was uns unter altpythagoreischen Namen erhalten ist, erweist sich als neupythagoreische Fälschung und wird später beim Neupythagoreismus (§ 69) besprochen werden.

Chronologie (Pythagoras): Jacoby Apollodors Chronik S. 215 ff. Porträt (Pythagoras): Samische Kupfermünze mit dem Bilde des P., s. Diels Vorsokr. I, Titelvignette, Erklärung S. XII. Weiteres im Jahrb. d. deutschen archäol. Instit. I 72. 77. 78.

„Über den Pythagoreismus und seinen Stifter weiß uns die Überlieferung um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maße einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern“ (Zeller). Doch besitzen wir über Pythagoras einige sehr alte und durchaus zuverlässige Angaben. Xenophanes, der Gründer der eleatischen Schule, verspottet (bei Diog. L. VIII, 36, Xenoph. fragm. 7 Diels) die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung in den Versen:

*Καὶ ποτὲ μιν στυφελίζουμένον σκύλακος παρίοντα
Φασὶν ἐποικτίραι καὶ τόδε γάσθαι ἔπος·
Παῦσαι μὲν δὲ ῥάπιζ', ἐπεὶ ἦ φίλον ἀνέρος ἐστί
Ψυχή, τὴν ἔργων φθεγξαμένης αἶνον.*

Der Vorwurf unfruchtbarer *πολυμαθίη*, den Heraklit fragm. 40 dem Pythagoras macht, läßt erkennen, daß letzterer nicht nur ethisch-politische, sondern auch wissenschaftliche Ziele verfolgte (fragm. 129, in welchem ebenfalls von der *πολυ-*

μαθῆν des Pythagoras die Rede ist, kann jedenfalls in der vorliegenden Form nicht echt sein; s. Diels, Vors. II, 1, S. 666). Was Herodot (der IV, 95 [Diels, Vors. I, S. 22, 25] von Pythagoras ehrend als *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ* redet) über gewisse Anschauungen und religiöse Vorschriften sagt (II, 123. 81, Diels, S. 22, 8 ff.), scheint eine Reise des Pythagoras nach Ägypten vorauszusetzen, allerdings nicht mit Notwendigkeit, sofern Pythagoras durch Vermittlung älterer Griechen zu Lehren und Gebräuchen von ägyptischem Ursprung gelangt sein kann. Soll doch nach Herod. II, 49 schon Melampus den ägyptischen Dionysoskultus, von dem er durch Kadmus und dessen Begleiter Kunde gehabt habe, in Griechenland eingeführt haben. Ausdrücklich redet erst Isokrates von einer solchen Reise, aber nur in einer Prunkrede (Lob des Busiris 28, Diels Vors. I, S. 22, 39), deren Angaben keine historische Glaubwürdigkeit beanspruchen. Cicero sagt von Pythagoras (de fin. V, 29, 87): *Aegyptum lustravit*. Daß die mathematischen Wissenschaften zuerst in Ägypten aufgekommen und von den Priestern gepflegt worden seien, bezeugt Aristoteles (Metaph I, 1); von dort hat Pythagoras nach dem Zeugnis des Kallimachus (bei Diodorus Sikulus in den vatikanischen Exzerpten VII—X, 35) manches nach Hellas verpflanzt, anderes aber selbst erfunden. Die Auffindung des zwischen der Hypotenuse und den Katheten im rechtwinkligen Dreieck bestehenden Verhältnisses wird ihm u. a. von Diogenes Laërtius (VIII, 12, vgl. auch Diels, Vors. I, 273, 46) unter Berufung auf einen Mathematiker Apollodoros zugeschrieben und dabei das Epigramm angeführt:

*Ἦνικα Πυθαγόρης τὸ περικλεῆς εὖρατο γράμμα
Κεῖν', ἐφ' ὅτῳ κλεινὴν ἤγαγε βοῦθυσίην.*

Diogenes L. erzählt (VIII, 3), wahrscheinlich nach Aristoxenos, Pythagoras sei, die Tyrannis des Polykrates hassend, nach Kroton in Italien ausgewandert. Diese Auswanderung setzt Apollodor nach Kombination, aber vom geschichtlich Wirklichen jedenfalls nicht allzuweit sich entfernend, Ol. 62, 1 = 532, 1 vor Chr. an, indem er dieses Jahr zugleich als das *ἀκμή*-Jahr des Philosophen betrachtet, der danach Ol. 52, 2 = 571/0 geboren sein müßte. Die abweichenden Ansätze anderer antiker Autoren beruhen, soweit sie nicht aus dem Ansätze Apollodors korrumpiert sind, auf Namensverwechslung oder willkürlicher Erfindung. In Kroton, wo, wie es heißt, die Depression durch eine nicht lange vorher im Kampfe gegen die Lokrer und Rhegier am Flusse Sagra erlittene Niederlage die Bevölkerung für moralische Einwirkung empfänglich machte, schloß sich Pythagoras der aristokratischen Partei an und gewann dieselbe für seine Tendenz einer sittlich-religiösen Reform, wodurch zugleich die Innigkeit der Verbindung ihrer Mitglieder untereinander und deren Macht im Staate sehr beträchtlich wuchs.

In der Gemeinschaft der Pythagoreer herrschte eine strenge sittlich-religiöse Lebensordnung (der *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*, den schon Platon Rep. X, p. 600b erwähnt). Der Aufnahme ging eine Prüfung der Würdigkeit vorher; die Schüler waren lange zum schweigenden Gehorsam und zur unbedingten Unterwerfung unter die Autorität der überlieferten Lehre verpflichtet; durch die Berufung auf den Meister mit dem bekannten *αὐτὸς ἔφα* galt die Tradition als gesichert; strenge tägliche Selbstprüfung wurde von allen gefordert (*πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι θεόν οὐκ ἐτελέσθῃ;* Laërt. Diog. VIII, 22). Die Verbreitung der Lehren (insbesondere wohl der theosophischen Spekulation) unter das Volk war verpönt. Gegen Freunde und Genossen des Bundes wurde die aufopferndste Treue geübt. Zu der Lebensordnung gehörte Mäßigkeit im Genuß von Nahrungsmitteln und Einfachheit in der Kleidung. Doch war der Fleischgenuß, obschon unter gewissen Beschränkungen, gestattet, was Aristoteles und Aristoxenos bei

Diog. L. VIII, 19 und 20 ausdrücklich bezeugen; Herakleides der Pontiker hat mit Unrecht das Gegenteil angenommen. Gewisse Orphiker aber und spätere Pythagoreer haben sich gänzlich des Fleischgenusses enthalten. Daß das Bohnenverbot von Pythagoras ausgegangen sei, bestreitet Aristoxenos bei Gellius IV, 11. Bestattung in wollenen Gewändern war nach Herod. II, 81 in den orphisch-pythagoreischen Mysterien untersagt.

Die demokratische Partei (vielleicht mitunter auch eine gegnerische aristokratische Fraktion) reagierte gegen die wachsende Gewalt des Bundes. Pythagoras soll, nachdem er gegen zwanzig Jahre in Kroton gelebt hatte, durch eine Gegenpartei unter Kylon vertrieben, nach Metapont übergesiedelt und dort bald hernach gestorben sein. In betreff seines Todesjahres ist bei den verschiedensten Angaben über seine Lebensdauer zu keinem annähernd sicheren Resultat zu kommen, doch wird allgemein angenommen, daß er ein hohes Alter, wenigstens 75 Jahre, erreichte. Der ursächliche und zeitliche Zusammenhang der kylonischen Unruhen mit dem Siege der Krotoniaten über die unter der Alleinherrschaft des Telys stehenden Sybariten und der Zerstörung von Sybaris im Jahre 510 v. Chr. beruht nur auf der Angabe des mehr als unsicheren Gewährsmannes Apollonios von Tyana, und es läßt sich also darum kein Anhalt für die Zeit der Auswanderung und des Todes von Pythagoras gewinnen. In vielen italischen Städten fand der Pythagoreismus bei den Aristokraten Eingang und gab der Partei einen idealen Halt. Aber es erneuerten sich auch mehrere Male die Verfolgungen. In Kroton standen, wie es scheint, noch lange nach dem Tode des Pythagoras seine Anhänger und die „Kyloneer“ als politische Parteien einander gegenüber, bis endlich, geraume Zeit, vielleicht um fast ein Jahrhundert später, die Pythagoreer bei einer Beratung im „Hause des Milon“ (welcher selbst längst nicht mehr lebte) überfallen wurden und, da die Gegner das Haus anzündeten und umstellt hielten, fast sämtlich mit Ausnahme der Tarentiner Archippos und Lysis umkamen. Nach anderen nicht glaubwürdigen Nachrichten hat die Verbrennung des Versammlungshauses der Pythagoreer schon bei der ersten Reaktion gegen den Bund zu Lebzeiten des Pythagoras stattgefunden. Lysis ging nach Theben und war dort bald nach 400 v. Chr. Lehrer des jungen Epaminondas. Er soll nach Diog. L. VIII, 7 (Diels, Vors. I, S. 250, 10) der Verfasser einer gewöhnlich dem Pythagoras beigelegten Schrift sein. Nicht lange nach dieser Zeit endete überhaupt das politische Ansehen und die Macht der Pythagoreer in Italien. In Tarent stand noch zur Zeit des Platon der Pythagoreer Archytas an der Spitze des Staates.

Unter den Zeugnissen über die Lehre der Pythagoreer sind die aristotelischen die bedeutendsten; zuverlässig sind auch die Mitteilungen des Platon und der ersten Aristoteliker, spätere nicht. Wertvoll sind auch die echten Fragmente aus des Philolaos Schrift *Περὶ φύσιος*. Alle anderen vorgeblichen philosophischen Schriften des Pythagoras selbst und alter Pythagoreer sind entschieden unecht, und dasselbe ist von weitaus den meisten Fragmenten aus den angeblichen Schriften zu sagen. Der Inhalt der Philolaos-Fragmente stimmt in manchem Betracht recht wohl mit aristotelischen Zeugnissen zusammen und gewährt dazu eine weit konkretere Anschauung; doch ist auch Fremdartiges und Späteres beigemischt, was schwerlich bloß auf Rechnung der Berichterstatter zu stellen ist. Platon hat vielleicht nur mündliche Äußerungen des Philolaos gekannt, dem Aristoteles scheint aber die Schrift des Philolaos vorgelegen zu haben. Der Sillograph (Spottschriftenschreiber) Timon (s. unten) sagt (bei Gell. Noct. Att. III, 17), Platon habe um vieles Geld ein kleines Buch gekauft, wovon ausgehend er den (seine Naturphilosophie enthaltenden Dialog) Timaios geschrieben habe; es ist sehr zweifelhaft,

welche Schrift gemeint sei (vielleicht eine Schrift des Archytas oder des Ekphantos?). Ein unechter Brief Platons an Dion enthält den Auftrag, pythagoreische Bücher zu kaufen. Neanthes aus Kyzikus um 240 v. Chr. führt auf Philolaos und Empedokles die erste Veröffentlichung pythagoreischer Lehren zurück. Hermippos um 200 v. Chr. sagt, Philolaos habe ein Buch geschrieben, das Platon gekauft habe, um daraus den Timaios abzuschreiben; Satyros redet von drei Büchern.

Aristoteles spricht nicht von der Lehre des Pythagoras, sondern nur von der Lehre der Pythagoreer (*οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι*). Die Genesis der Zahlenlehre gibt er *Metaph. I, 5, 985b, 23* (Diels, Vors. I, S. 270, 30 ff.) wohl im ganzen richtig folgendermaßen an: „Die Pythagoreer waren die ersten, welche sich mit der Mathematik ernstlich beschäftigten und sie förderten. Aus der Vertrautheit mit dieser Wissenschaft entwickelte sich ihre Ansicht, die Prinzipien des Mathematischen seien auch die Prinzipien alles Seienden. Da nun in dem Mathematischen die Zahlen der Natur nach das Erste sind, die Pythagoreer aber in den Zahlen viele Ähnlichkeit mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken glaubten, mehr als in Feuer, Erde und Wasser, so war ihnen die eine Zahl Gerechtigkeit, die andere Seele und Verstand, wieder eine andere Zeit und so weiter fort. Außerdem sahen sie in den Zahlen die Eigenschaften und Verhältnisse der Harmonie, und da ihnen alles andere seiner Natur nach den Zahlen nachgebildet zu sein schien, die Zahlen aber das Erste in der ganzen Natur, so nahmen sie auch an, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden, und die ganze Welt sei Harmonie und Zahl. Was sie nun für Ähnlichkeiten in den Zahlen und Harmonien mit der Welt der Dinge finden konnten, das gebrauchten sie, wo aber etwas fehlte, da suchten sie ihre Wissenschaften abzurunden.“ Nicht nur die Eigenschaften der Dinge, sondern auch ihren Stoff finden sie in den Zahlen. Aus dieser Darstellung des Aristoteles ersehen wir, wie die Pythagoreer, entzückt von der Natur der Zahlen und von der apodeiktischen Erkenntnis der den Dingen innewohnenden mathematischen Ordnung, die Kraft des mathematischen Prinzips in ihrer die exakte mathematische Wissenschaft überschreitenden Zahlen-spekulation überspannten und die quantitativen Verhältnisse als das eigentlich Konstituierende der Dinge ansahen.

Die Prinzipien der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit, oder Ungerades und Gerades (ungerade Zahlen sind die, welche der Teilung durch zwei eine Grenze setzen), galten demnach den Pythagoreern nicht als Prädikate einer anderen Substanz, sondern selbst als die Substanz der Dinge (Aristot. *Metaph. I, 5, 986b, 6*, Diels Vors. I, S. 271, 39: *εἰκόνασι δ' ὡς ἐν ἑλῆς εἶδει τὰ στοιχεῖα* [d. h. die Gegensätze ἀρτιον — περιττόν usw.] *τάττειν' ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐννοαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν*. Vgl. ebenda 987a, 15, Diels S. 272, 10; XII, 8, 1083b, 11, Diels, S. 272, 27; zugleich aber wurden die Dinge als Abbilder dieser innewohnenden Prinzipien und der Zahlen angesehen. Der pythagoreische Ausdruck für dieses Verhältnis ist nach Aristoteles *Metaph. I, 6, 987b, 11* (Diels, Vors. I, S. 272, 39) *μίμησις* gewesen (*οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν*. Vgl. auch Aristoxenos bei Stob. I, prooem. 6 [Diels, Vors. I, S. 270, 13] *πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων* [sc. *Πυθαγόρας*] *τοῖς ἀριθμοῖς*). Es scheint nicht, daß diese beiden Angaben auf verschiedene Parteien der Pythagoreer zu beziehen seien; vielleicht legte die Redeweise der einen diese, die der andern jene Ausdeutung näher, doch konnten die nämlichen in gewissem Sinne beides annehmen. Schwerlich hat irgend einer der alten Pythagoreer sich genau jener aristotelischen Bezeichnungen bedient; vielmehr scheint Aristoteles zum Teil auch Anschauungen, die er nur implicite bei ihnen fand, in seiner eigenen Sprache aus-

zudrücken. Die Stufenfolge der Erzeugungen wird durch die Reihenfolge der Zahlen symbolisiert, wobei die Vierzahl (*τετρακτύς*, bekannt ist der Schwur bei der Tetraktys) und die Zehnzahl (*δεκάς*) eine hervorragende Rolle spielen. Die letztere ist die Zahl der Vollendung und faßt die Natur aller Zahlen in sich (Arist. *Metaph.* I, 5, 986a, 8, Diels Vors. I, S. 270, 44, vgl. S. 235, 26). — Die Welt soll Pythagoras zuerst wegen der Ordnung und Harmonie in ihr *κόσμος* genannt haben (Aët. II, 1, 1; Diels, *Dox.* 327, 8).

Von den einzelnen Lehren sind neben den musikalischen die astronomischen die bemerkenswertesten. Daß die Lehre von einer der Erde gegenüberliegenden Gegenerde (*ἀντίχθον*), die der Zehnzahl zu Liebe zu den neun übrigen Himmelskörpern hinzugefügt wurde, und die Lehre von der Bewegung beider um das ruhende Zentralfeuer wirklich den älteren Pythagoreern, sei es allen oder einzelnen, angehört hat, wissen wir aus dem vermutlich auf Theophrast zurückgehenden Bericht des Aët. II, 7, 7 über Philolaos (Diels, Vors. I, S. 237, 13 ff.; vgl. auch Aët. III, 11, 3, Diels ebenda Z. 26 ff.) und aus Aristoteles (*De coelo* II, 13, 293a, 18, Diels, Vors. I, S. 278, 4 ff. und *Metaph.* I, 5, 986a, 10, Diels Vors. I, S. 270, 45 ff.). Von Hiketas bezeugt Aët. III, 9, 2 (Diels, Vors. I, S. 265, 25), daß er eine doppelte Erde angenommen habe, die unsere und die Gegenerde. Diog. L. sagt (VIII, 85, Diels, Vors. I, S. 233, 33; vgl. Aët. III, 13, 1. 2, Diels Vors. I, S. 237, 47), die kreisartige Erdbewegung habe zuerst Philolaos, nach andern aber Hiketas gelehrt. Von letzterem gibt Cic. *Acad. pr.* II, 39, 123 (Diels, Vors. I, S. 265, 20 ff.) den interessanten Bericht: *Hicetas Syracusius, ut ait Theophrastus, caelum solem lunam stellas, supera denique omnia stare censet neque praeter terram rem ullam in mundo moveri: quae cum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia quae si stante terra caelum moveretur.* Die gleiche Axendrehung geben der Erde auch der Schüler Platons Herakleides der Pontiker und der Pythagoreer Ekphantos (Diels, Vors. I, S. 266, 5 *Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός καὶ Ἐκφάντος ὁ Πυθαγόρειος κινουσί μὲν τὴν γῆν, οὐ μὲν γε μεταβατικῶς* [d. h. sie verändert ihren Platz im Weltenraume nicht], *ἀλλὰ τρεπτικῶς τροχοῦ δίκην ἐκζητουμένην, ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολῆς περὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς κέντρον*). Eine doppelte Bewegung der Erde, ihre Axendrehung und ihren Lauf in der Ekliptik, lehrte Aristarchos von Samos (um 281/0 vor Chr.), dessen in Form einer bloßen Hypothese geäußerte Ansicht der Kopernikus des Altertums, Seleukos von Seleukeia (um 150 vor Chr.) wissenschaftlich begründete (Plut. *de fac. in orbe lunae* 6, *Platonicae quaest.* 8, 2, Aët. II, 24, 8; III, 17, 9). Es fehlte jedoch der Lehre von der Erdbewegung schon im Altertum nicht an Verketzungen, wie z. B. der Stoiker Kleanthes den Aristarchos von Samos um seiner astronomischen Ansichten willen der Gottlosigkeit beschuldigte (Plut. *de fac.* 6).

Die Lehre von der Sphärenharmonie, über die Aristot. *de caelo* II, 9, 290b, 12 ff. (Diels, Vors. I, S. 277, 28 ff.) berichtet, beruht auf der Beobachtung, daß alle schnell bewegten Körper einen Ton erzeugen. Das soll auch von den Gestirnen (zunächst den Planeten) gelten, und zwar soll die Höhe der von den einzelnen Gestirnen hervorgebrachten Töne der Entfernung der Gestirne und diese Entfernung der Distanz der Töne in der Oktave analog sein. Nikomachos (*Harm.* 6, 33 f.) macht Mitteilung von einem System der Sphärenharmonie, in welchem die sieben Planeten in ihren Entfernungen und in ihren Tönen genau den sieben Saiten der Lyra entsprechen und dem Mond als dem niedrigsten Planeten der höchste, dem Saturn als dem höchsten Planeten der tiefste Ton zugeschrieben wird. Daß wir diese Sphärenharmonie nicht wahrnehmen, erklärten die Pythagoreer nach Aristot. *de caelo* II, 9, 290b, 24 daraus, daß dieselbe von unserer Geburt an unausgesetzt

unser Ohr trifft, Tonempfindungen uns aber nur dann zum Bewußtsein kommen können, wenn sie durch Zeiten der Stille unterbrochen werden.

Ob eine von Platon (Phaidon 85e ff.) und Arist. d. anima I, 4, 407 b, 30, Polit. VIII, 5, 1340 b, 18 (Diels, Vors. I, S. 238, 5; 279, 12) erwähnte psychologische Theorie, nach welcher die Seele die Harmonie des Leibes ist (von Harmonie schlechtweg spricht Macrob. somn. Seip. I, 14, 19 [Diels, Vors. I, S. 238, 4] unter ausdrücklicher Nennung des Pythagoras und Philolaos) auf Pythagoreer zurückzuführen sei, ist zweifelhaft; zum pythagoreischen Unsterblichkeits- und Seelenwanderungsglauben würde diese Lehre, die die Annahme der Vergänglichkeit der Seele zur notwendigen Folge hat, schlecht passen. Daß *ψυχή* und *νοῦς* als *ἀριθμῶν πάθος* bezeichnet werden (Aristot. Metaph. I, 5, 985 b, 30, Diels Vors. I, S. 270, 36), stimmt zu den allgemeinen metaphysischen Voraussetzungen des Pythagoreismus. Bemerkenswert ist, daß nach Aristot. de anima I, 2, 404 a, 17 (Diels, Vors. I, S. 279, 9) einige unter den Pythagoreern die in der Luft spielenden Sonnenstäubchen, andere das, was diese Stäubchen bewege, für Seele hielten, wie Aristoteles vermutet wegen ihrer auch bei Windstille sich bewährenden Lebendigkeit.

Nach der Angabe des Aristotelikers Eudemos in seinen Vorträgen über die Physik (bei Simplicius zur Physik des Arist. 732, Diels Vors. I, S. 277, 22) haben die Pythagoreer angenommen, daß dieselben Personen und Ereignisse in verschiedenen Weltperioden wiederkehren: *εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῶ, καὶ γὰρ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἐξει* . . . Die gleiche Lehre findet sich später bei den Stoikern, bei diesen aber in Verbindung mit der heraklitischen *ἐκπύρωσις*, s. unten.

Pythagoras war nach dem Verfasser der Magna Moralia (I, 1, 1182 a, 11 [Diels, Vors. I, S. 271, 4] der erste, der versuchte, über die Tugend zu sprechen, und zwar führte er die Tugenden auf Zahlen zurück. Überhaupt trugen die ethischen Begriffe bei den Pythagoreern eine mathematische Form, so daß Symbole die Stelle der Definitionen vertraten. Die Gerechtigkeit war ihnen *τοιονδί τῶν ἀριθμῶν πάθος* (Arist. Metaph. I, 5, 985 b, 29; Diels, Vors. I, S. 270, 35) und zwar näher *ἀριθμὸς ἰσάνης ἑαυτοῦ* (Magna mor. a. a. O.) d. i. die Quadratzahl. Maßgebend für diese Bestimmung wie auch für die andere, nach welcher *τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλη* (Aristot. Eth. Nicom. V, 8, 1132 b, 22, Diels Vors. I S. 271, 10), war die Anschauung, daß die Gerechtigkeit Gleiches mit Gleichem vergelte.

Eine Tafel fundamentaler Gegensätze, die an den ersten überall durchgehenden Gegensatz der Grenze und Unbegrenztheit sich anschließen, stellten (nach Arist. Metaph. I, 5, 986 a, 22, Diels Vors. I, S. 271, 17) einige Pythagoreer auf. Die hierbei auftretenden Begriffe, die auch in das Ethische hinübergreifen, sind nicht eigentliche Kategorien, wofür sie öfter angesehen wurden, da sie nicht allgemeinste, gleichmäßig auf Natur und Geist bezügliche, formale Grundbegriffe sind. Die Tafel ist folgende:

- πέρας καὶ ἄπειρον* (Grenze und Unbegrenztheit).
- περιττὸν καὶ ἄρτιον* (Ungerades und Gerades).
- ἓν καὶ πλῆθος* (Eins und Vieles).
- δεξιὸν καὶ ἀριστερόν* (Rechtes und Linkes).
- ἄρρεν καὶ θῆλυ* (Männliches und Weibliches).
- ἡρεμοῦν καὶ κινούμενον* (Ruhendes und Bewegtes).
- εὐθύ καὶ καμπύλον* (Geradliniges und Gebogenes).
- φῶς καὶ σκότος* (Licht und Finsternis).
- ἀγαθὸν καὶ κακόν* (Gutes und Böses).
- τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες* (Quadrat und Oblongum).

Alkmaion, der Krotoniate (nach Arist. Metaph. I, 5, 986 a 29, Diels, Vors. I, S. 100, 37), jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras (dessen Schüler er nach Laërt. Diog. VIII, 83 war), der eine Schrift: *περὶ φύσεως* verfaßt hat, war als Arzt und Anatom bahnbrechend. Er stellte nach Arist. a. a. O. die Lehre auf, *εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρώπων* (vgl. oben die pythagor. Tafel der Gegensätze), fixierte aber nicht eine bestimmte Zahl von Gegensätzen, sondern gab die ihm jedesmal gerade aufstoßenden an, wie weiß und schwarz, süß und bitter, gut und schlecht, groß und klein. Er fand den Sitz der Seele im Gehirn, zu dem alle Empfindungen von den Sinnesorganen aus durch Kanäle (*πόροι*) hingeleitet werden (Theophrast de sensu 25 f.; Aët. IV, 17, 1, Diels, Vors. S. 101, 13. 34; vgl. auch Plat. Phaidon, p. 96b, Diels, Vors. I, S. 102, 17). Die Seele bewegt sich ewig, wie die Gestirne (Arist. de an. I, 2, 405a 29, Diels, Vors. I, S. 102, 24).

Eurytos wird nebst Philolaos unter den Pythagoreern genannt, mit welchen Platon in Italien zusammengetroffen sei (D. L. III, 6). Eurytos hat die Zahlensymbolik weiter ausgebildet, wie es scheint, nur mündlich (Ar. Met. XIV, 5, 1092b 10). Philolaos und Eurytos werden (von Diog. L. VIII, 46) als Tarentiner bezeichnet; ihre Schüler, die der Aristoteliker Aristoxenos gekannt hat: Xenophilos aus Chalkis in Thrakien und die Phliasier Phanton, Echekrates, Diokles, Polymnastos sollen die letzten Pythagoreer gewesen sein. Xenophilos soll in Athen gelebt haben und in hohem Alter gestorben sein. Die Schule erlosch bis zum Aufkommen des Neupythagoreismus, wenschon die bacchisch-pythagoreischen Orgien fort dauerten, und einzelne, wie Diodoros von Aspendos (s. üb. ihn P. Tannery, Sur. D. d'Asp., A. f. G. d. Ph. IX, 1896, S. 176—184), an gewissen Eigentümlichkeiten des Pythagoreismus festhielten, die sie mit kynischen Äußerlichkeiten, so mit der kynischen Kleidung zu verbinden wußten.

Hippodamos aus Milet, ein Zeitgenosse des Sokrates, ein Architekt, der die Straßenanlage im Piräus geleitet, dann in Thurii, endlich in Rhodus (Ol. 93) gewirkt hat, ist (nach Arist. Polit. II, 8) wie (nach Arist. Polit. II, 7) Phaleas, der Chalkedonier, und (nach D. L. III, 37 und 57) der Sophist Protagoras, ein Vorgänger Platons in der Bildung politischer Theorien. Er war nach der Angabe des Aristoteles der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über die beste Staatsverfassung zu sagen. Das Gebiet des Landes soll in drei Teile zerfallen: das heilige für den Gottesdienst, das Gemeinland für den Unterhalt des Wehrstandes und das Privatgebiet. Es soll drei Arten von Gesetzen geben, nämlich in bezug auf *ὑβρις*, *βλάβη*, *θάνατος*. Den Gerichtshöfen soll ein Appellationsgericht übergeordnet sein. Ob und wie weit Hippodamos zum Pythagoreismus in Beziehung stand, ist zweifelhaft. Zu den späteren Fälschungen unter den Namen von Altpythagoreern gehörte auch eine unter dem von „Hippodamos dem Pythagoreer“ und eine unter dem von „Hippodamos dem Thurier“, womit der nämliche gemeint zu sein scheint. Fragmente dieser Fälschungen sind bei Stobäus erhalten (Florileg., XLIII, 92—94; XCVIII, 71; CIII, 26). Phaleas strebte danach, der Ungleichheit des Besitzes der Staatsbürger vorzubeugen, die leicht zu revolutionären Bewegungen führe; er forderte, und zwar zuerst, *ἵσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν* (Arist. Pol. II, 7, 1266a 40).

Epicharmos aus Kos, der Sohn des Elotiales, geb. um 550, gest. zu Syrakus um 460, läßt in der ersten der von Diog. Laërt. (III, 9—17) angeführten Dichtungen einen mit eleatischer, pythagoreischer und besonders mit heraklitischer Philosophie bekannten Mann mit einem der Philosophie fernstehenden Anhänger der religiösen Vorstellungen der alten Dichter und des Volkes sich unterreden. In einem andern der dort erhaltenen Fragmente wird der Unterschied erörtert, der

zwischen der Kunst und dem Künstler bestehe, wie auch zwischen der Güte und dem Manne, der gut sei, und zwar in Ausdrücken, die an die platonische Ideenlehre erinnern, aber doch nicht ganz in dem platonischen Sinne zu nehmen sind, der auf den Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Individuellen geht, sondern vielmehr im Sinne der Unterscheidung zwischen Abstraktem und Konkretem. Ein drittes Fragment folgert aus Kunstfertigkeiten der Tiere, daß auch sie Vernunft haben. Ein viertes enthält in seinen Ausdrücken über die Verschiedenheit des Geschmacks Anklänge an die Verse des Eleaten Xenophanes über die Verschiedenheit der Göttervorstellungen. Ein philosophisches System läßt sich dem Epicharmos nicht zuschreiben. Platon sagt Theät. p. 152a, der Komiker Epicharmos huldige, gleich wie Homer, der von Heraklit auf ihren allgemeinsten philosophischen Ausdruck gebrachten Weltanschauung (die in dem Wahrnehmbaren und Veränderlichen das Reale finde). Klassische Aussprüche des Epicharmos sind: *νόσε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν, ἄρθρα ταῦτα τῶν φρονῶν*, und: *νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τὰλλα κωφὰ καὶ τυφλά*. Der römische Dichter Ennius hat ein pythagoreisierendes Lehrgedicht einem (angeblich) epicharmischen nachgebildet. Es gab frühzeitig mancherlei Fälschungen unter dem Namen des Epicharmos. — Die Echtheit der philosophischen Fragmente wird bestritten von v. Wilamowitz, Eurip. Herakl. I, 29, angezweifelt von Kaibel, aufrecht erhalten von Diels, Sibyllin. Blätter, 34, 1. S. auch Vors. 89. 92. 98. 99. 100.

Philolaos erkennt in dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden die Prinzipien aller Dinge (Diels, Vors. I, S. 235, 1. Fragm. 1. 2). Die Weltordnung war nur dadurch möglich, daß zu diesen Prinzipien die Harmonie hinzutrat und sie zusammenschloß (fragm. 6). Diese Harmonie ist *πολυμυγέων ἐνωσις καὶ διχα φρονούντων συμφρόνησις* (fragm. 10). Auf Zahlen werden wie die räumlichen Bestimmtheiten der Körper so auch deren weitere Eigenschaften zurückgeführt: dem Mathematischen liegt die Vierzahl zugrunde (Punkt, Linie, Fläche, Körper), der Qualität und Färbung die Fünfzahl, der Beseelung die Sechszahl, der Vernunft, Gesundheit und dem, was Philolaos das Licht nannte (entweder allgemein eine glückliche Verfassung des Menschen oder intellektuell der Zustand erleuchteten Verstandes) die Siebenzahl, der Liebe, Freundschaft, Klugheit und Gabe glücklichen Einfalls die Achtzahl (Diels, Vors. I, S. 235, 8). Unbegrenztes und Begrenzendes und die Zahl sind auch die Prinzipien der Erkennbarkeit der Dinge (fragm. 3. 4. 6. 11): „Die Natur der Zahl ist kenntnißspendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist. Denn nichts von den Dingen wäre irgendwem klar weder in ihrem Verhältnis zu sich noch zu anderen, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen“ (Übers. von Diels). Die musikalische Harmonie beruht auf Zahlenverhältnissen (nämlich der Saitenlängen, welchen bei gleicher Dicke und Spannkraft die Höhe der Töne umgekehrt proportional ist), insbesondere die Oktave oder die Harmonie im engeren Sinne auf dem Verhältnis 1:2, welches die beiden Verhältnisse der Quarte (3:4) und Quinte (2:3 oder 4:6) in sich schließt (fragm. 6). Die fünf regelmäßigen Körper: Kubus, Tetraëder, Oktaëder, Ikosaëder, Dodekaëder sind die Grundformen der Erde, des Feuers, der Luft, des Wassers und des fünften Elementes, das die Weltkugel trägt (fragm. 12 verglichen mit Diels, Vors. I, S. 237, 8).

Die Welt besteht aus folgenden Teilen: die Mitte nimmt das Feuer ein, das Philolaos *ἐστία* (*τοῦ παντός*) nennt (fragm. 7) und auch mit anderen, mythischen, Namen, wie *Διὸς οἶκος*, *μήτηρ θεῶν* belegt. Es folgt die Gegenerde und auf diese unsere bewohnte Erde, die bei der Drehung um das Feuer sich stets der Gegenerde gegenüber befindet, so daß letztere für uns nicht sichtbar ist. Weiter folgen Mond, Sonne und die fünf Planeten, alsdann die Fixsternsphäre. Letztere hat

den Namen Olympos, die Sphäre der Planeten, der Sonne und des Mondes heißt Kosmos, die Region unterhalb des Mondes und im Umkreis der Erde Uranos. Für die Welt bestimmend als ihr Grund und Halt ist das Feuer der Mitte, das für die Welt das Gleiche bedeutet wie der Kiel für das Schiff und in dem Bericht des Aëtios (II, 4, 15) unter Anwendung stoischer Terminologie, aber dem Grundgedanken nach richtig, als *ἡγεμονικόν* bezeichnet wird (Diels, Vors. I, S. 237, 13 ff., 27 ff., zu vergleichen mit den Berichten über die Kosmologie der Pythagoreer im allgemeinen, Diels, Vors. I, S. 278, 5 ff.). Die Welt ist einer Zerstörung in doppelter Weise unterworfen, durch vom Himmel niederströmendes Feuer und durch vom Monde ausfließendes Wasser (Diels, Vors. I, S. 237, 33).

Was die Seele und ihr Verhältnis zum Leibe betrifft, sagt Philolaos (fragm. 14): *μαρτυρεῖνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθνηται*. Wir leben wie in einem Gefängnis, in welchem uns als ein Stück ihres Besitztums die Gottheit umschlossen hält (fragm. 15). Im einzelnen lehrt Ph. über die psychischen und vitalen Funktionen das Folgende: „Hirn ist das Prinzip des Verstandes, Herz das der Seele und Empfindung, Nabel das des Anwurzeln und Emporwachsens des Embryo, Schamglied das der Samenentleerung und Zeugung. Das Hirn aber bezeichnet das Prinzip des Menschen, das Herz das des Tieres, der Nabel das der Pflanze, das Glied das aller zusammen. Denn alle blühen und wachsen“ (fragm. 13 in Diels' Übersetzung).

Medizinische Theorien des Phil. enthält der Anon. Londin. (Suppl. Arist. ed. Acad. Bor. III, 1), 18, 8 p. 31 (Diels, Vors. I, S. 238, 44 ff.). Stark betont wird hier die Bedeutung der Wärme für den menschlichen Körper (*Φιλόλαος δὲ Κροτωνιάτης συνεστάναι φησὶν τὰ ἡμέτερα σώματα ἐκ θερμοῦ κτλ.*). Ein weiterer Abschnitt handelt über die Ursachen der Krankheiten. In seinen medizinischen Ansichten zeigt sich Philolaos als Eklektiker.

§ 17. Die eleatische Lehre von der Einheit des Alls wurde in etwas unvollkommener Form von Xenophanes aus Kolophon begründet, als Lehre von dem Sein durch Parmenides von Elea weiter entwickelt, dialektisch in der Polemik gegen die vulgäre Annahme einer Vielheit von Objekten und eines Werdens und Wechselns durch Zenon von Elea verteidigt, endlich mit einer Abschwächung ihrer Eigentümlichkeit der älteren Naturphilosophie näher gebracht durch Melissos aus Samos.

Daß die unter den aristotelischen Schriften auf uns gekommene, von einigen, gewiß mit Unrecht, dem Theophrast zugeschriebene, sicher erst von einem späteren eklektischen Peripatetiker (nach Diels, Abh. der Berliner Ak. 1900, ungefähr zur Zeit der Geburt Christi) vielleicht mit Benutzung von Aristoteles' *Πρὸς τὰ Xenophάνους ἢ Πρὸς τὰ Μελίσσου ἢ* verfaßte Abhandlung de Xenophane, Zenone, Gorgia in ihrem ersten Abschnitt (Kap. 1 und 2) nicht von Xenophanes, sondern von Melissos handle, hat bereits Buhle in der (unter Liter. zu § 17 angeführten) Abhandlung über den Pantheismus bemerkt, das Gleiche hat Spalding nachgewiesen, und nimmt mit ihm auch Fülleborn, der früher anders geurteilt hatte, in den „Beitr.“ an, ebenso auch Brandis und alle späteren Forscher, da es aus der Vergleichung mit den anderweitig uns bekannten Lehren des Melissos sich ganz evident ergibt. Auf wen der zweite Abschnitt (Kap. 3 und 4) geht, ob auf

Xenophanes oder auf Zenon, ist lange Zeit unentschieden gewesen. Doch kann jetzt als gesichert gelten, daß die Lehre des Xenophanes darin dargestellt wird. Der letzte Abschnitt (Kap. 5 und 6) handelt unzweifelhaft von Gorgias.

Während die Berichte über Melissos und Gorgias im wesentlichen für treu gelten, ist der über Xenophanes vielfach als unhistorisch angegriffen worden, und zwar erstens hauptsächlich deshalb, weil er Lehren dem Xenophanes zuschreibe, die ihm nach den sonstigen Nachrichten nicht zugesprochen werden dürften. Es geht dies namentlich auf die Angabe der Schrift, Xenophanes habe sein All weder begrenzt noch grenzenlos, weder bewegt noch ruhend angenommen, die mit der Erwähnung des Xenophanes bei Aristoteles *Metaph. I, 5, 986b 18* nicht harmonieren soll, wonach dieser Philosoph nichts klar gemacht habe (*οὐδὲν διεσαφήτισεν*) und die Frage nach der begrifflichen (und daher begrenzten) oder materiellen (und daher unbegrenzten) Natur des Einen (dem Beruhenden derselben auf dem Begriff des Seins, wie von Parmenides, oder auf der kontinuierlichen Ausdehnung des Substrats alles Existierenden, wie von Melissos angenommen wurde) sich überhaupt nicht vorgelegt habe. Allein diese Stelle besagt weiter nichts, als daß Xenophanes sich nicht deutlich ausgesprochen, und daß er noch nicht auf die von Parmenides und Melissos behandelten Probleme gekommen sei. Nun findet sich aber die angezweifelte Lehre nicht nur in dem betreffenden Abschnitt der Schrift de Xenoph., Zen., Gorg. dem Xenophanes zugeschrieben, sondern auch in der *φυσικὴ ἱστορία* des Theophrast, aus der uns diese Notiz bei Simplicius in Aristot. *Phys. p. 22*, ed. Diels, aufbewahrt ist. Die Worte lauten: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἦτοι ἐν τῷ ὄν καὶ πᾶν, καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἡρεμοῦν* *Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαι φησὶν ὁ Θεόφραστος*, und bedeuten nach der einfachsten Erklärung: Xenophanes habe gelehrt, keines von beiden, weder das Begrenzt-, noch das Unbegrenztsein, weder das Bewegtwerden noch das Ruhen, komme dem Seienden zu, und nicht, wie Manche meinen: Er habe weder das eine noch das andere gelehrt. Demnach haben wir keinen Grund, an der Wahrheit dieser Angabe in der fraglichen Schrift zu zweifeln, und was außerdem darin über Xenophanes berichtet ist, verträgt sich mit dem auch sonst Überlieferten. (Diels hat neuerdings die Worte *καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἡρεμοῦν* als einen von Simpl. der pseudoaristotelischen Schrift entnommenen Zusatz zu dem Theophrastzitat in Klammern gesetzt, *Poet. ph. fr. S. 30 f.*, *Vors. I, S. 40, 25*; s. dazu *II, S. 657*.) Zweitens, meint man, sei in dem Abschnitt über Xenophanes dialektisches und methodisches Denken zu finden, das dem von Aristoteles *Metaph. I, 5* als ungeübteren Denker (*μικρὸν ἀγροικότερον*) bezeichneten ersten der Eleaten nicht zugebraut werden könne. Allein Aristoteles begreift unter dem erwähnten Prädikat auch den ohne Zweifel geschulteren Melissos, so daß sein Urteil hier nicht zu schwer wiegen wird. Dagegen sind allerdings die zusammenhängende Form der Beweisführung und die regelrechte Durchführung der Antinomien nicht dem vorparmenideischen Dichterphilosophen zuzuschreiben, sondern dem Berichterstatter, der, was er in dem xenophaneischen Gedicht an Dilemmen und Beweisen zerstreut vorfand, wahrscheinlich in die vorliegende Form brachte, so daß der Inhalt immerhin nicht als dem Xenophanes fremd zu gelten braucht. Drittens wird gegen die historische Glaubwürdigkeit des Abschnittes über Xenophanes eingewandt, es fänden sich auch sonst historische Ungenauigkeiten darin, von denen als die erheblichste die erscheint, daß der Verfasser sagt, nach Anaximander sei das All Wasser. Allein, wenn Anaximander lehrte, daß aus der Mischung von Kaltem und Warmem das Flüssige hervorgegangen sei, und dies letzte gleichsam als den Stoff der Welt betrachtete, so konnte ein Berichterstatter bei einer beiläufigen

Bemerkung wohl sagen, das All sei nach Anaximander Wasser, indem er dies nicht auf den Anfang, sondern auf eine spätere Periode bezog. — So spricht nichts Entscheidendes gegen die historische Treue des Berichtes über Xenophanes, und er ist demnach als Quelle für die Darstellung der xenophaneischen Lehre zu benutzen.

Die erhaltenen Fragmente der Schriften der Eleaten sind nicht sehr umfangreich, geben uns aber ein völlig gesichertes und hinsichtlich der Grundgedanken auch zureichend vollständiges Bild der eleatischen Philosophie.

§ 18. Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, geb. etwa 580/77, der später nach Elea in Unteritalien übersiedelte, bekämpft in seinen Gedichten die anthropomorphischen und anthropopathischen Göttervorstellungen des Homer und Hesiod und stellt die Lehre von der einen, allwaltenden Gottheit auf. Dieser einige Gott ist ihm aber zugleich die Welt, ist nicht geworden — denn das Seiende kann nicht werden —, ist ohne Bewegung und Veränderung, den ganzen Raum ausfüllend. Er ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft; mühelos bewegt und lenkt er alle Dinge durch die Macht seines Gedankens. Mit diesen Sätzen von dem einen und allein Seienden ist Xenophanes der Stifter der eleatischen Schule und zugleich der erste Metaphysiker.

Antike Überlieferung über Leben, Schriften und Lehre. Fragmente: Diels, Poët. philos. fragm. p. 20 ff., Vors. I, S. 34 ff. (Frühere Sammlungen s. in dem Literaturverzeichnis zu § 18.) Chronologie: Jacoby Apollod. Chron. S. 204 ff.

Xenophanes hat nach seiner eigenen Aussage (bei Diog. L. IX, 18, fragm. 8, 5, Diels) im Alter von 25 Jahren seine Wanderungen durch Hellas begonnen und ist nach dem gleichen Zeugnis mehr als 92 Jahre, nach der Angabe des Censorinus über 100 Jahre alt geworden. Apollodoros bei Clem. Al. Strom. I, 353 P. (fragm. 22 Jacoby, Diels, Vors. I, S. 35, 4 ff.) setzt nach Ritters sicherer Emendation der Stelle seine Geburt in Ol. 50 (580/77 v. Chr.); seine Blüte verlegt Apollodor (Laërt. Diog. IX, 20, fragm. 21b Jacoby, Diels, Vors. I, S. 34, 27) in Ol. 60 (540/37). Daß er den Pythagoras überlebt hat, wie gewöhnlich angenommen wird, läßt sich nicht nachweisen; jedenfalls berücksichtigt er in fragm. 7 dessen Seelenwanderungslehre. Auch Laërt. Diog. 9, 18 (Diels, Vors. I, S. 34, 13) erwähnt die Bekämpfung des Pythagoras durch ihn. Er wird seinerseits bereits von Heraklit genannt, der ihm *πολυμαθῆν* zuschreibt ebenso wie dem Pythagoras. In seinem höheren Alter lebte er in Elea (*Ἠλέα*, *Τέλη*, Velia), einer Kolonie der um 544 v. Chr., um der Perserherrschaft zu entgehen, ausgewanderten (nach Boeckh ursprünglich äolischen) Phokäer. Seinen Lebensunterhalt hat er sich durch den Vortrag seiner Gedichte erworben. Von seinen Elegien haben sich längere Fragmente, von den philosophisch aggressiven *Σίλλοι*, den *Παρῳδαί*, dem Gedicht *Περὶ φύσεως* nur kürzere, und auch nur wenige, erhalten. Seine Dichtung trägt durchweg einen sittlich-religiösen Charakter. In einem von Athenaeus (XI, p. 462) erhaltenen längeren Fragmente (1 Diels), wo er ein heiteres Gastmahl schildert, fordert er auf, zuerst die Gottheit (die Xenophanes bald durch *θεός*, bald durch *θεοί* bezeichnet) mit reinen, heiligen Worten zu preisen, mäßig zu sein, von Beweisen der Tugend zu reden, nicht von Titanenkämpfen und ähnlichen Fabeln der Alten (*πλάσματα τῶν προτέρων*); in einem anderen Fragmente

(bei Athen. X, p. 413 sq., fragm. 2 D.) warnt er vor Überschätzung der Überlegenheit in den Kampfspielen und hält es nicht für billig, dieselbe der Geistesbildung vorzuziehen (*οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν δόμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης*).

Daß der Gott des Xenophanes die Einheit der Welt selbst oder das Weltganze sei, ist schon früh angenommen worden. Zwar finden wir diese Lehren von der Identität Gottes und des Weltganzen und von der Einheit der Welt nicht in den auf uns gekommenen Fragmenten des Xenophanes selbst, aber sie sind doch sonst auf das sicherste bezeugt. In dem platonischen Dialog Sophistes (p. 242) sagt der Leiter der Unterredung, ein Gast aus Elea, in zusammenfassendem Ausdruck: das Eleatengeschlecht bei uns, von Xenophanes her und seit noch früherer Zeit, macht in seinen philosophischen Vorträgen die Voraussetzung, daß dasjenige eins sei, was man alles zu nennen pflegt (*ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*). Die „noch Früheren“ sind wohl gewisse Orphiker, die den Zeus als die eine allherrschende Macht, als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge preisen. Aristoteles sagt Metaph. I, 5, 968b 21: „Xenophanes, der erste Einheitslehrer unter den eleatischen Philosophen — Parmenides wird sein Schüler genannt — hat sich über das Wesen des Einen nicht deutlich erklärt, so daß man nicht sieht, ob er eine begriffliche (und daher begrenzte) Einheit, wie später Parmenides, oder eine materielle (und daher unbegrenzte), wie später Melissos, meine; er scheint diesen Unterschied noch nicht ins Auge gefaßt zu haben, sondern sagt nur, auf das All blickend, das Eine sei der Gott“ (*Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας — εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέπας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν*). Auch liegt kein Grund vor, den Xenophanes von dem zusammenfassenden Ausdruck bei Aristoteles Metaph. I, 5, 586b 10: *εἰσὶ δὲ τινες, οἱ περὶ τοῦ παντός ὡς ἂν μᾶς οὕσας φύσεως ἀπεφάναντο*, auszunehmen, zumal er unmittelbar darauf unter den Betreffenden genannt wird. Theophrast sagt (nach Simpl. zur aristotelischen Physik fol. 5b, S. 22 ed. Diels) *ἐν τῷ ὃν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαι*, und weiter: *τὸ γὰρ ἐν τούτῳ καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης* (aus dieser Stelle scheint der für das eleatische Seiende übliche Ausdruck: *ἐν καὶ πᾶν* entnommen), wie er von Parmenides sagt (Theophrast ap. Alexandrum Aphrodisiensem in Ar. Metaph. ed. Bon. p. 24, p. 31 ed. Hayd.): *κατ' ἀλήθειαν μὲν ἐν τῷ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαβάνων*. Die Einheit Gottes bewies Xenophanes daraus, daß Gott das beste von allem sei (Simpl. ebendas.: *ὃν [θεόν] ἓνα μὲν δεικνύσκειν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ, φησὶν, ὄντων ὁμοίως ὑπάρχειν ἀνάγκη πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός*). Der Sillograph Timon (bei Sext. Empir. hypotyp. Pyrrhon. I, 224, fragm. 59 D.) legt ihm die Worte in den Mund, wohin er auch seinen Blick wenden möge, löse sich ihm alles in eine Einheit auf (*ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι, εἰς ἐν ταύτῳ τε πᾶν ἀνέλκτο, πᾶν δ' ἐὼν αἰεὶ πάντῃ ἀνεκλόμενον μίαν εἰς φύσιν ἴσταθ' ὁμοίην*). — Wenn Xenophanes öfter von Göttern redet, so will er sich damit selbst nicht etwa zum Polytheismus bekennen, sondern er braucht die Mehrzahl in herkömmlicher Weise, wie das bei unterschiedenen Monotheisten häufig vorkommt.

Die Darstellung der xenophaneischen Lehre in der Schrift de Xenoph., Zen., Gorg. schließt mit den Worten als dem Resultate 977b 18: *κατὰ πάντα δὲ οὕτως ἔχοντα τὸν θεόν, αἰδιόν τε καὶ ἓνα, ὁμοίον τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα, οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἡρεμούντα οὔτε κινητὸν εἶναι*. Wenn Gott hier als kugelförmig bezeichnet wird, so beruht diese Ansicht des Xenophanes als historisch beglaubigt nicht nur auf dem Zeugnis dieser Schrift, sondern sie wird auch sonst bestätigt, z. B. Sext. Hyp. Pyrrh. I, 224, woselbst man auch die Worte des Timon: (*Ξενοφ. θεὸν ἐπλάσατ' ἴσον ἀπάντῃ*) darauf beziehen kann; ebd. III, 218; Cic. Acad. II, 37, 118 usw. Sodann widerspricht diese Lehre von der Kugelgestalt Gottes nicht

der darauf folgenden Angabe, daß Gott weder begrenzt noch grenzenlos sei, womit nicht ausgedrückt sein soll, daß Gott über die Räumlichkeit erhaben ist, sondern nur, daß er einerseits als Kugel nicht grenzenlos ist und anderseits als einer, der nichts neben sich hat, allen Raum erfüllt, nicht durch etwas anderes begrenzt ist. Und wenn es weiter heißt, daß er weder bewegt sei, noch ruhe, so heißt dies, daß er keiner Bewegung fähig ist, weil die Bewegung der Einheit widerstreitet, daß er dagegen auch nicht in dem Zustand starrer Ruhe sich befinde, wie sie nur in dem Nichtsein gedacht werden könne. Es ist bei diesen Angaben also nicht an spätere Abstraktionen von allem Sinnlichen und von dessen Bestimmungen zu denken.

In einigen seiner Verse spricht sich eine entschieden skeptische Stimmung aus, die seinem sonst zuversichtlichen Dogmatismus zu widersprechen scheint. Sext. Emp. adv. Math. VII, 49 u. 110. VIII, 326 u. a. (fragm. 34, Diels):

*Καὶ τὸ μὲν οὐκ σαφές οὔ τις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,
Αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.*

Offenbar hält er die Erkenntnis der Wahrheit nicht für unmöglich, aber der Erkennende soll selbst kein Kriterium dafür haben. Diese skeptischen Äußerungen gehören wahrscheinlich einer früheren Periode seines Lebens an, wo ihm die Einheitslehre noch nicht feststand, wie deutlich hervorgeht aus Versen, die ihm Timon bei Sext. Emp. Hypot. Pyrrh. I, 224 (Diels, Poet. philos. fragm. Tim. fragm. 59, vgl. auch Vors. I, S. 42, 6 ff.) in den Mund legt:

*Ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκνοῦ νόον ἀντιβολῆσαι
'Αμφοτερόβλεπτος' δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην
Προσβυγενῆς ἐτ' ἐὼν καὶ ἀμενθήριςτος ἀπάσης
Σκεπτοσύνης· ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,
Εἰς ἐν ταυτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὼν αἰεὶ
Πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίην.*

Auch die Achtung, die ihm eben dieser skeptische Spötter zollt, läßt darauf schließen. So läßt er in der Parodie der Hadesfahrt des Odysseus den Schatten des Xenophanes dem fragenden Timon die Philosophen des Schattenreichs in spottender Form erklären.

Die eigenen philosophischen Aussprüche des Xenophanes, soweit wir sie noch besitzen, sind folgende. Bei Clem. Alex. Strom. V, 109, p. 714 P. und Euseb. Praeparat. evang. XIII, 13 (fragm. 23, Diels):

*Εἷς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔτε νόημα.*

Bei Sextus Empir. adv. Math. IX, 144, vgl. Diog. L. IX, 19 (fragm. 24 D.):

Οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει.

Bei Simplic. ad Arist. phys., 22 Diels (fragm. 26 D.):

*Αἰεὶ δ' ἐν ταυτῷ μίμνει κινούμενος οὐδὲν
Οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.*

Ebendasselbst (fragm. 25 D.):

Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόον γρὲνὶ πάντα κραδαίνει.

Des Widerspruchs, daß bei der Alleinslehre nichts zu sehen, nichts zu hören,

nichts zu regieren, außer dem Alleinen auch nichts zu denken ist, scheint sich Xenophanes nicht bewußt geworden zu sein.

Bei Clem. Alex. Strom. V, 110, p. 714 f. P. und Euseb. Praepar. evang. XIII, 13 (fragm. 14. 15 D.):

*Ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοὺς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθλῆτα ἔχεν φωνήν τε δέμας τε. —
Ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες (ἵπποι τ') ἢ λέοντες,
ἢ γράφαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
Ἴπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίως
καὶ (κε) θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποιοῦν
τοιαῦθ' οἷον περ αὐτοὶ δέμας εἶχον (ἐκαστοί).*

Vgl. Clem. Alex. Strom. VII, 22, p. 841 P., Theodoret III, 73 (fragm. 16 D.): ὥς γῆσιν ὁ Ξενοφάνης·

*Αἰθίοπες τε (θεοὺς σφστερόν) σιμονὺς μέλανάς τε
θρηῆκές τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς (φασὶ πέλεσθαι).*

Bei Sext. Empir. adv. Math. IX, 193 (fragm. 11 D.):

*Πάντα θεοῖς ἀνέσθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ φόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεῦν.*

Ebendaselbst I, 289 (fragm. 12 D.):

*Ὀμηρός δέ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη
ὥς πλεῖστ' ἐφθέγγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεῦν.*

Arist. Rhet. II, 23, p. 1399 b 6, Diels, Vors. I, S. 35, 21: Ξενοφάνης ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοῖς θεοῖς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε. Ebendas. 26, 1400 b 5, Diels, Vors. I, S. 35, 24: Ξενοφάνης ἑλεάταις ἐρωτᾶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνώσιν ἢ μὴ, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνονσιν, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἀνθρώπον, μὴ θύειν.

Fragm. 27:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ

ist häufig dem Xenophanes abgesprochen worden, so schon von Meiners, Heeren, Karsten u. a. Aristoteles bezeugt Metaph. I, 8, p. 989 a, kein Philosoph habe die Erde in dem Sinne wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, als einziges materielles Prinzip angesehen. Also können wir die Lehre, daß die ganze Welt aus Erde hervorgehe, nicht dem Xenophanes zuschreiben; wie aber der Vers zu erklären ist, muß bei der Unkenntnis des Zusammenhangs unentschieden bleiben. Wenn man meint, für die Unechtheit spreche das κατ' ἐνός bei Sextus adv. math. X, 313, so ist darauf mit Kern, über Xenoph. v. Kol. p. 27, zu erwidern, daß sich das κατ' ἐνός nicht auf den Vers bezieht, sondern darauf, daß infolge des Verses einige dem Xenophanes die Lehre zugeschrieben hätten, alles entstehe aus der Erde, sowie kurz darauf berichtet wird, nach einigen lasse Xenophanes alles aus Erde und Wasser entstehen, wofür der folgende Vers als Beleg angeführt wird, Sext. Empir. adv. Math. X, 313 (IX, 361 interpoliert) u. a. (fragm. 33, Diels):

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγερόμεσθαι.

Bei Stobäus, Florileg. 29, 41 und Eclog. I, 8, 2 (fragm. 18 D.):

*Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.*

Bei Plutarch Sympos. IX, p. 746b (fragm. 35 D.):

Ταῦτα δεδοξάσθω (so Wilamowitz für δεδοξασθαι) μὲν εἰκότα τοῖς ἐνύμοισιν.

Von den physikalischen Theoremen des Xenophanes ist neben der Grundlehre, daß Erde und Wasser die Elemente alles Gewordenen seien, das bemerkenswerteste die schon von Empedokles (in den von Arist. de coelo II, 13, p. 294 a, 25 [Empedokl. fragm. 39 D., vgl. auch Vors. I, S. 43, 24 ff.] angeführten Versen: *εἴπερ ἀπείρονα γῆς τε βᾶθ' καὶ θαυιλὸς αἰθήρ, ὃς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσης ῥηθέντα ματαίως ἐκκέχνηται στομάτων ὀλίγον τοῦ παντός ιδόντων*) bekämpfte Ansicht, daß die Erde nach unten, wie auch die Luft nach oben, sich unbegrenzt weithin erstrecke; die betreffenden Verse teilt Achilles mit in seiner Isagoge ad Aratum (p. 34, 11 Maass, Xenoph. fragm. 28 D.):

*Γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
Ἡέρι προσπλάζον· τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνέεται.*

Vgl. auch de Mel. Xenoph. Gorg. c. 2, 976a 32, Diels, Vors. I, S. 140: *ὥς καὶ ὁ Ξενοφάνης ἄπειρον τὸ τε βάθος τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος φησὶν εἶναι.* Mit dieser Lehre von der Welt stimmt nicht zusammen die Doktrin, daß die Gottheit kugelförmig sei, und läßt sich nicht angeben, ob und wie Xenophanes diese beiden Angaben miteinander zu vereinigen imstande war. Die Gestirne entstehen nach Xenophanes aus entzündeten Wolken; sie verlöschen täglich (Untergang) und entzünden sich aufs neue (Aufgang); s. die Stellen bei Diels, Vors. I, S. 42, 39 ff.; auch die Iris war ihm ein *νέφος* (fragm. 32 D.). Die Beobachtung, daß sich Versteinerungen von Seetieren in den syrakusischen Bergwerken, auf der Insel Paros in den Marmorbrüchen und überhaupt vielfach inmitten des Landes und auf Bergen fanden, erklärte Xenophanes (nach Hippolytus, adv. haeres. I, 14, Diels, Vors. I, S. 41, 33) durch die Annahme, daß einst das Meer das Land bedeckt habe, die sich ihm sofort zur Theorie eines periodischen Wechsels zwischen einer Mischung und Sonderung von Erde und Wasser ausweitete. Nicht nur Wolken und Süßwasser bilden sich nach Xenophanes aus den Dünsten des Meeres, sondern auch der Wind, wie die Verse aus den Genfer Scholien zur Ilias (fragm. 30 D.) bezeugen:

πηγὴ δ' ἐστὶ θάλασσαν ὕδατος, πηγὴ δ' ἀνέμοιο·

*ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε
καὶ ποταμῶν.*

Dem sechsten Jahrhundert v. Chr. gehört auch das reformatorische Auftreten des Buddhismus in Indien an; aber die Annahme, daß hiermit die von Xenophanes gegen die homerisch-hesiodische Mythologie geübte Polemik im Zusammenhang stehe, ist durchaus abzuweisen. Auch ein Einfluß des Parsismus, der das Gute dem Bösen mittels einer moralischen Abstraktion, wie sie in solcher Art dem älteren Griechentum fremd ist, scharf entgegengesetzt, ist ausgeschlossen.

§ 19. Parmenides aus Elea, geboren etwa 540/39 v. Chr., so daß seine Jugend in die reifen Jahre des Xenophanes fällt, präzisiert die von Xenophanes unbestimmter ausgesprochenen Gedanken, führt sie mit bedeutender philosophischer Kraft weiter aus und begründet sie

genauer und tiefer. Er hat zuerst den Gegensatz zwischen dem unwandelbaren, wahren Sein, das durch das Denken ergriffen und begriffen wird, und dem trügerischen Schein des Werdens, welchen die Sinne bieten, und infolgedessen auch den Gegensatz zwischen Wissen und Meinen in voller Schärfe hingestellt. Er lehrt: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht. Es gibt kein Werden und kein Vergehen. Denn das Werden setzt als Übergang vom Nichtsein ins Sein das Nichtsein voraus, ebenso das Vergehen als Übergang vom Sein ins Nichtsein. Das Seiende existiert in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum es kontinuierlich erfüllt. Das Viele und Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Das Denken ist mit dem Sein identisch; was nicht ist, ist undenkbar. Von dem Einen, das allein wahrhaft ist, kann das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntnis gewinnen; der Sinnentzug aber verführt die Menschen zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen.

In der Erklärung der Welt des Scheins, die Parmenides hypothetisch aufstellt, geht er von zwei einander entgegengesetzten Prinzipien aus, die innerhalb der Sphäre der Erscheinungen ein Verhältnis zueinander haben, das dem ähnlich ist, welches zwischen dem Sein und Nichtsein besteht, nämlich Licht und Nacht, woran sich der Gegensatz von Feuer und Erde anschließt.

Fragmente: Parmenides' Lehrgedicht, griech. u. deutsch von Herm. Diels. Mit einem Anhang über griech. Türen und Schlösser. Berlin 1897 (mit methodisch u. literarhistorisch hochbedeutsamer Einleitung, kritischem Apparat, Kommentar, Sach- und Wortregister).

Antike Überlieferung über Leben, Schrift u. Lehre. Fragmente: Diels, Poët. philos. fragm. p. 48 ff., Vors. I, S. 105 ff. (Ältere Sammlungen im Literaturverzeichnis zu §§ 17 und 19.)

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik, S. 231 ff.

Daß Parmenides durch Xenophanes die für sein eigenes Denken maßgebenden philosophischen Anregungen empfangen habe, müssen wir, auch abgesehen von späteren Zeugnissen, schon nach der Zusammenstellung in dem platonischen Dialog Sophistes (p. 242d) annehmen: „das eleatische Philosophengeschlecht, das mit Xenophanes und noch früher begann“. Aristoteles sagt (Metaph. I, 5, 986b 22): *ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου (nämlich τοῦ Ξενοφάνους) λέγεται μαθητής*, wobei das *λέγεται* nicht auf eine Unsicherheit des Aristoteles über das historische Faktum gedeutet werden darf, sondern in der nicht ungewöhnlichen Weise steht, nach welcher *λέγεται*, *ὡς φασιν* gebraucht werden, wo von ganz zweifellosen Tatsachen die Rede ist. Theophrast bezeichnet das Verhältnis des Parmenides zu Xenophanes durch den Ausdruck *ἐπιγινόμενος* (an einer Stelle im ersten Buch seiner Placita, fr. 6 Diels [Doxogr. p. 482, 7], bei Alexander von Aphrodisias, p. 31 ed. Hayd: *τούτῳ δὲ ἐπιγινόμενος Παρμενίδης Πύρρητος ὁ Ἐλεάτης*). Dieses Lehrer- und Schülerverhältnis war auch für den von Apollodor gegebenen Ansatz der *ἀκμῇ* des P. (501/0, danach fällt die Geburt 540/39) maßgebend. Der geschichtlichen Wahrheit kommt dieser Ansatz jedenfalls am nächsten. Die damit im Widerspruch

stehenden Angaben bei Plato (Parm. p. 127 b, Theaet. p. 183 e, Soph. p. 217 c) gehören zu den Anachronismen, die sich dieser Schriftsteller mit dichterischer Freiheit erlaubt, und fallen dem Ansätze Apollodors gegenüber nicht in Betracht. S. Jacoby a. a. O. S. 232 f., 234 f. Auch die Polemik des Parmenides gegen Heraklit ist kein Hindernis, beider *ἀκμῇ* in die gleiche Zeit zu setzen. Parmenides' Schrift mag etwa 480 vor Chr. verfaßt sein.

Auf die Gesetzgebung und Sitte seiner Vaterstadt soll Parmenides wohlthätig eingewirkt haben, im Anschluß an die ethisch-politische Richtung der Pythagoreer. Diog. L. sagt (IX, 23, Diels, Vors. I, S. 106, 13): *λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὡς φησι Σπείσιππος ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων*. — Dem sittlichen Charakter und der Philosophie des Parmenides zollt Platon die höchste Achtung; im Sophist. 237 a heißt Parmenides — allerdings im Munde des eleatischen Fremdlings — *ὁ μέγας*, und im Theätet 183 e wird das homerische *αἰδιδῶς τε ἅμα δεινός τε* auf ihn angewandt und weiter von ihm gesagt: *καὶ μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν πάντα-πασι γενναῖον*. Aristoteles stellt seine Lehre und Argumentation weniger hoch, erkennt aber doch auch seinerseits in ihm den tüchtigsten Denker unter den Eleaten. Dem Xenophanes und Melissos gegenüber, die er beide ungünstig beurteilt, nennt er den Parmenides Metaph. I, 5, 986 b 28: *μᾶλλον βλέπων*.

Das Lehrgedicht des Parmenides, das bei Simpl. de caelo p. 556, 25 (vgl. auch Sextus Empir. adv. Math. VII, 111, wo aber in der Handschrift C das *τοῦ* fehlt und damit die grammatische Beziehung eine andere ist) den wahrscheinlich nicht vom Verfasser selbst gegebenen Titel *περὶ φύσεως* führt, zerfällt deutlich in zwei ungleiche Hälften, in die Lehre von der Wahrheit (*ἡ ἀληθείη* oder *τὰ πρὸς τὴν ἀληθείην*) und die Lehre vom Schein (*τὰ δοξαστά* oder *τὰ πρὸς δόξαν*). Das uns Erhaltene im Umfange von 154 vollständigen Versen (von denen sechs nur in lateinischer Übersetzung vorliegen) und einigen Versstücken findet sich bei Plato, Aristoteles, Sext. Empir. adv. Math. VII, 111, bei Diog. Laërt. IX, 22, Clem. Strom., bei Proklos zu Platons Timäus und Parmenides, bei Simplicius zu Arist. Phys., Cael., Aurelianus de morbis chron. IV, 9 u. a. Der Philosoph läßt sich in diesem Gedicht durch die Göttin der Weisheit, zu deren Sitz ihn Rosse führen, gelenkt von heliadischen Jungfrauen, die zweifache Einsicht erschließen, sowohl in die überzeugungskräftige Wahrheit, als in die trügerischen Meinungen der Sterblichen (*χρεὼ δέ σε πάντα πυνθίσθαι, ἡμὲν Ἀληθείης εὐνυκλῆος ἀτρεμὲς ἦτορ, ἥ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθείης*). Die Wahrheit liegt in der Erkenntnis, daß das Sein ist und das Nichtsein nicht ist; der Trug in der Meinung, daß auch das Nichtsein sei und sein müsse. Parmenides läßt fragm. 4, 3 ff., Diels, Vors. I, p. 116, 21 ff. die Göttin sagen:

*Ἥ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, Ἀληθείη γὰρ ἀπαρτεῖ,
Ἥ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,
Τὴν δὴ τοι φράζω παναπενθέα ἔμμεν ἀταρπύν·
Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν (οὐ γὰρ ἀννυστόν)
Οὔτε φράσαις,*

woran sich unmittelbar die Worte angeschlossen zu haben scheinen (fragm. 5 Diels), in welchen eine Identität des Denkens, genauer des Gedachtwerdens, mit dem Sein behauptet wird:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,

d. h. was gedacht wird, ist auch, es läßt sich nichts mit dem Denken erreichen, was nicht Existenz hätte, da das Nichts kein Objekt des Denkens sein kann; das Nichtseiende ist eben nicht zu denken. — Diese Bedeutung der Worte geht aus

dem Zusammenhange und auch aus folgenden Versen hervor (fragm. 8, 34 ff. Diels):

*Ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασµένον ἐστίν,
Εὐρήσεις τὸ νοεῖν οὐδὲν γὰρ <ᾗ> ἐστὶν ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.*

Die Lehre, daß das Nichtsein nicht ist, spricht Parmenides auch in dem Verse Plat. Soph. 237 a, Aristot. Metaph. XIV, 2, 1089 a 2 u. a. (fragm. 7, 1 D.) aus:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα.

Zur Wahrheit führen nicht die Sinne, die uns Vielheit und Wechsel vor- spiegeln, sondern nur die Vernunft, welche das Sein des Seienden als notwendig, die Existenz des Nichtseins aber als unmöglich erkennt. Fragm. 1, 33 ff.

*Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
Μηδέ σ' ἔθος πολέπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
Νομᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχέεσαν ἀκονήν
Καὶ γλῶσσαν κρῖναι δὲ λόγῳ πολέδῃριν ἔλεγχον
Ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.*

Viel feindlicher noch, als dem naiven Beharren im Sinnentrug, tritt Parmenides einer philosophischen Lehre entgegen, die, wie er annimmt, eben diesen Sinnentrug (und zwar nicht als Trug, in welchem Sinne Parmenides selbst eine Theorie des Sinnlichen aufstellt, sondern als vermeintliche Wahrheit) auf eine den Gedanken selbst fälschende Theorie bringt, indem sie das Nichtsein für identisch mit dem Sein erklärt. Es ist als sicher anzunehmen, daß die heraklitische Theorie gemeint ist, wie sehr auch Heraklit selbst diese Gleichsetzung derselben mit dem Vorurteil der im Sinnenschein befangenen Menge mit Entrüstung abgewiesen haben würde. Das Urteil des Platon (Theät. p. 179) und des Aristoteles (de anima I, 2, p. 405, a28: *ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα ἀκείνους ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*) kommt in dem angegebenen Betracht mit dem parmenideischen überein. Parmenides sagt (fragm. 6, 1 ff.):

*Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἐστὶ γὰρ εἶναι,
Μηδὲν δ' οὐκ ἐστίν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. —
Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργον>,
Αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
Πλάσσουνται, δίκρανοιν· ἀμχανίη γὰρ ἐν αὐτᾶν
Στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον, οἱ δὲ φοροῦνται
Κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθνηπότες, ἄκριτα φῦλα,
Οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
Κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλευθος.*

Dem wahrhaft Seienden erkennt Parmenides (fragm. 8, 1 ff. D.) alle die Prädikate zu, die sich an den abstrakten Begriff des Seins knüpfen, bestimmt es dann aber doch auch wieder als eine kontinuierliche vom Mittelpunkt aus gleichmäßig nach allen Seiten hin sich erstreckende Kugel, was wir schwerlich als einen nach dem eigenen Bewußtsein des Parmenides bloß symbolischen Ausdruck zu deuten berechtigt sind. Das wahrhaft Seiende ist ungeworden und unzerstörbar, ein einheitliches Ganzes, eingeboren, unbeweglich und ewig; es war nicht und wird nicht sein, sondern ist, als ein Kontinuum:

*Μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
Λεῖπεται ὥς ἐστὶν ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
Πολλὰ μάλ', ὥς ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,*

*Ὅτ' ἄν μιν μόνον γενέσθαι τε καὶ ἀτρέμεναι ἡδ' ἀτελέσθαι.
 Οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν,
 Ἐν, συνελχέσθαι.*

Denn welche Entstehung sollte es haben? Wie könnte es wachsen? Es kann weder aus dem Nichtseienden geworden sein, da dieses keine Existenz hat, noch aus dem Seienden, da es selbst das Seiende ist. Es gibt somit kein Werden und kein Vergehen (*τὼς γενέσεις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος*, fragm. 8, 21). Das Seiende ist unteilbar, überall sich selbst gleich und beständig mit sich identisch, es existiert selbständig, an und für sich (*ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται*, ebenda 29), denkend und alles Denken in sich befassend; es existiert in der Form einer wohlgerundeten Kugel (*τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλον σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντη*, ebenda 42).

Die Göttin der Wahrheit geht von der Lehre des Seins zu der des Scheins mit folgenden Versen über (fragm. 8, 50):

*Ἐν τῷ σοι πάντα πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα
 Ἀμφὶς ἀληθείης δόξας δ' ἀπὸ τοῖδε βροτείαις
 Μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.*

Aristoteles führt aus (Metaph. I, 5, 986b 28, Diels, Vors. I, S. 109, 11), Parmenides habe aus Zwang das eine Seiende geglaubt, sei aber auch genötigt gewesen, den Erscheinungen zu folgen, und so habe er zwar gemäß der Vernunft das Eine, gemäß der sinnlichen Wahrnehmung Mehreres angenommen, und so sei seine physikalische Lehre entstanden.

Diese Lehre vom Schein ist nun eine teils an Anaximanders Lehre von dem Warmen und Kalten als den zuerst hervortretenden Gegensätzen und an Heraklits Wandlungen des Feuers, teils an die pythagoreische Entgegensetzung des *πέρας* und *ἄπειρον* und an die pythagoreische Lehre von den Gegensätzen überhaupt erinnernde Kosmogonie, die auf der Annahme einer durchgängigen Mischung des Warmen und Kalten, Lichten und Dunkeln beruht. Das Warme und Helle ist das ätherische Feuer, welches, als das positive und wirkende Prinzip, innerhalb der Sphäre des Scheins die Stelle des Seienden vertritt; das Dunkle und Kalte ist die Luft und die aus ihr durch Verdichtung entstandene Erde: Theophr. *φυσ. δόξ.* durch Vermittl. von [Plut.] Strom. bei Euseb. praepar. evang. I, 8, 5 (Diels, Vors. I, S. 109, 1) *λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρέοντος αἰῶρος γεγονέναι*. Die Mischung der Gegensätze wird durch die alles beherrschende Gottheit bewirkt (*Δαίμων, ἡ πάντα κυβερνᾷ*, fragm. 12, 3); diese hat als ersten der Götter den Eros entstehen lassen (*πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων*, fragm. 13). Wie die Glieder gemischt sind, so ist die Denkweise der Menschen (fragm. 16); der Leichnam empfindet die Kälte und die Stille, aber nicht das Licht, die Wärme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt. Das Denken richtet sich nach dem Überwiegenden der beiden entgegengesetzten Elemente (Parm. bei Theophrast de sensu 3, Diels, Vors. I, S. 112, 14 ff.).

Von philosophisch-religionsgeschichtlichem Interesse ist, daß Parmenides in der später besonders von den Stoikern geübten rationalistischen Umdeutung der Volksgottheiten auf Naturkörper und Naturkräfte voranging. In der gewöhnlich dem Menander zugewiesenen, richtiger dem Genethlios zuzuteilenden Schrift *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* 1, 5, 2 (Diels, Vors. I, S. 108, 28 ff.) heißt es: *Εἰσὶν δὲ τοιοῦτοι (scil. φυσικοὶ ὕμνοι), ὅταν Ἀπόλλωνος ὕμνον λέγοντες ἥλιον αὐτὸν εἶναι φάσκωμεν καὶ περὶ τοῦ ἡλίου τῆς φύσεως διαλεγόμεθα καὶ περὶ Ἥρας ὅτι ἀήρ, καὶ Ζεὺς τὸ θερμόν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ὕμνοι φυσιολογικοὶ καὶ χρωῶνται δὲ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ Παρμενίδης τε καὶ Εὐπεδοκλῆς ἀκριβῶς*.

Eine Unterscheidung zwischen Schein und Erscheinung hat Parmenides noch nicht aufgestellt. Zwischen Sein und Schein fehlt bei ihm die philosophische Vermittlung; die Entstehung eines Scheins ist nicht erklärt und mit dem obersten Prinzip der parmenideischen Doktrin unverträglich.

§ 20. Zenon der Eleate, der um 464/60 v. Chr. blühte, verteidigt die parmenideische Lehre durch eine indirekte Beweisführung, indem er zu zeigen sucht, daß die Annahme, es sei Vieles und Wechselndes, auf Widersprüche führe. Insbesondere richtet er gegen die Realität der Bewegung vier Argumente: 1. Die Bewegung kann nicht beginnen, weil der Körper nicht an einen anderen Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. 2. Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, weil dieselbe immer, so oft er an ihren bisherigen Ort gelangt ist, diesen schon wieder verlassen hat. 3. Der fliegende Pfeil ruht; denn er ist in jedem Moment nur an einem Orte. 4. Der halbe Zeitabschnitt ist gleich dem ganzen; denn der nämliche Punkt durchläuft mit der nämlichen Geschwindigkeit einen gleichen Weg (wenn nämlich derselbe das eine Mal an einem Ruhenden, das andere Mal an einem Bewegten gemessen wird) das eine Mal in dem halben Zeitabschnitt, das andere Mal in dem ganzen.

Antike Überlieferung über Leben, Schrift und Lehre. Apophthegmatik. Fragmente: Diels, Vors. I, S. 126 ff. (Ältere Samml. s. im Literaturverzeichnis zu § 17.)

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 231 ff.

Zenon, des Parmenides Schüler und Freund, soll sich (nach Strabon VI, 1 p. 252) auch an den ethisch-politischen Bestrebungen desselben beteiligt haben und zuletzt (nach Herakleides Lembos u. a. (s. die Stellen bei Diels, Vors. I, S. 126, 23 ff., 127, 17 ff. u. a.) bei einem verunglückten Unternehmen gegen den Tyrannen Nearch (oder nach anderen Diomedon) ergriffen worden und unter Martern, die er standhaft erduldet, gestorben sein.

Im platonischen „Parmenides“ (127 c, Diels, Vors. I, S. 128, 37) wird eine in Prosa verfaßte Schrift (*γράμματα*) des Zenon erwähnt, welche in mehrere Argumentationsreihen (*λόγοι*) zerfiel, deren jede mehrere Voraussetzungen (*ὑποθέσεις*) aufstellte, um dieselben ins Absurde zu führen und so indirekt die Wahrheit der Lehre von dem einen Sein zu erweisen. Wohl wegen dieser (indirekten) Beweisführung aus Voraussetzungen hat Aristoteles (fragm. 65, Diels, Vors. I, S. 126, 20; 128, 25, vgl. auch S. 127, 16) den Zenon den Erfinder der Dialektik (*εὐρετὴν τῆς διαλεκτικῆς*) genannt. Platon bezeichnet ihn wegen seiner dialektischen Kunststücke als den eleatischen Palamedes (Phädr. 261 d, Diels, Vors. I, S. 129, 14).

Wenn Vieles wäre, argumentiert Zenon (fragm. 1), so müßte dasselbe zugleich unendlich klein und unendlich groß sein, jenes wegen der Größelosigkeit der letzten Teile, dieses wegen der unendlichen Vielheit derselben (wobei Zenon das bei der fortschreitenden Teilung beständig sich erhaltende umgekehrte Verhältnis zwischen Größe und Vielheit der Teile, wodurch stets das gleiche Produkt sich herstellt, außer acht läßt und die beiden Momente: Kleinheit und Vielheit gegen-

einander isoliert). Das Viele müßte, zeigt Zenon in ähnlicher Weise, der Zahl nach begrenzt und doch auch unbegrenzt sein.

Ferner argumentiert Zenon (s. d. Stellen bei Diels, Vors. I, S. 131, 12 ff.) gegen die Realität des Raumes: Wenn alles Seiende in einem Raume wäre, so müßte der Raum auch wieder in einem Raume sein, und so fort ins Unendliche.

Gegen die Wahrheit der Sinneswahrnehmung richtete Zenon (s. Diels, Vors. I, S. 132, 25 ff.) noch folgende Argumentation: Bringt ein fallender Kornhaufe ein Geräusch hervor, so müßte auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Teil eines Kornes noch ein Geräusch hervorbringen; ist aber das letztere nicht der Fall, so kann auch der ganze Kornhaufe, dessen Wirkung nur die Summe der Wirkungen seiner Teile ist, kein Geräusch hervorbringen. (Die Argumentationsweise ist der im ersten Beweise gegen die Vielheit analog.)

Die Realität der Bewegung leugnet Zenon nach Diog. L. IX, 72 (fragm. 4) durch die kurze Begründung: *τὸ κινούμενον οὔτε ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτε ἐν ᾧ μὴ ἔστιν*. Die ausführlicheren Argumentationen finden sich bei Arist. Phys. VI, 2, p. 233a 21 und 9, p. 239b 5 sqq. und den Kommentatoren (Diels, Vors. I, S. 131, 24 ff.). Es haben diese Beweise in älterer und neuerer Zeit auf die Entwicklung der Metaphysik nicht unbedeutend eingewirkt. Sie beruhen auf der Unmöglichkeit, das Unendliche als zu Ende gebracht, d. h. als abgeschlossen vorzustellen, wonach es auch nicht möglich ist, die Teilung einer endlichen Größe in unendliche Teile als ausgeführt zu denken. Aristoteles beantwortet die beiden ersten Beweise (ebd. c. 2) mittels der Bemerkung (p. 233a 11): *τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἰσὰς διαίρεσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος*, denn beide, Zeit und Raum, seien etwas Kontinuierliches (*συνεχές*); der ins Unendliche teilbare Weg könne daher allerdings in einer begrenzten Zeit durchlaufen werden, da auch diese ebenso ins Unendliche teilbar sei und der Zeitteil dem Raumteil entspreche; das *ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν* sei von dem ins Unendliche sich Erstreckenden, dem *ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις*, zu unterscheiden; das dritte Argument aber (c. 9) durch die Bemerkung, die Zeit bestehe nicht aus den einzelnen (diskontinuierlich gedachten) unteilbaren Zeitpunkten oder den „Jetzt“ (p. 239b 8: *οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαίρετων*). Bei dem vierten Argumente zeigt er die (wie es scheint, bei Zenon schlecht versteckte) Verschiedenheit der Messung auf (p. 240a 2: *τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἡρεμούν*).

Ob bei den drei ersten Argumenten (denn bei dem vierten ist der Paralogismus offenbar) die aristotelischen Antworten völlig genügen, kann bezweifelt werden. Bayle hat dieselben in seinem Dictionnaire hist. et crit. (Artikel Zenon) bekämpft. Hegel (Geschichte d. Phil I, S. 316 ff.) verteidigt gegen ihn den Aristoteles. Aber auch Hegel selbst findet in der Bewegung einen Widerspruch; gleichwohl gilt ihm dieselbe als existierend. Herbart spricht ihr um des Widerspruchs willen, den sie involviere, die Realität ab.)*

§ 21. Melissos von Samos, dessen Blüte um Ol. 84 (444/1 vor Chr.) anzusetzen ist, versucht durch eine direkte Beweisführung die Wahrheit des eleatischen Grundgedankens, daß nur das Eine sei, darzutun, und führt denselben rein und konsequent durch, ohne den Sinnen irgendwelche Konzession mit einer Scheinlehre zu machen.

*) Eine eingehendere Untersuchung über diese Probleme, die nicht dieses Ortes wäre, ist in Ueberwegs „System der Logik“, 5. Aufl., Bonn 1882, S. 245 ff. und 470 f. geführt.

Er setzt jedoch die Einheit mehr in die Kontinuität der Substanz als die begriffliche Identität des Seins. Das Seiende ist ewig, unendlich, einheitlich, durchaus sich selbst gleich, unbewegt und leidlos.

Antike Überlieferung über Leben, Schrift und Lehre. Fragmente: Diels, Vors. I, S. 135 ff. (Frühere Sammlungen s. im Literaturverzeichnis zu § 17.) Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. S. 270 f.

Melissos, der Philosoph, spielte auch in der politischen Geschichte Griechenlands eine Rolle. Er befehligte die Flotte der Samier bei ihrem Siege über die Athener (441/0 v. Chr.), s. die Stellen bei Diels S. 135, Jacoby S. 270. Diese Tatsache bestimmte Apollodor, die Blüte des M. in Ol. 84 (444/1 vor Chr.) anzusetzen.

Mehrere Fragmente aus der in ionischer Prosa verfaßten Schrift des Melissos „Über die Natur oder über das Seiende“ finden sich bei Simplicius zur arist. Physik (29; 109 ff.; 162 D.) und zur arist. Schrift de caelo (557 Heiberg); mit denselben stimmt der erste Abschnitt der pseudo-aristotelischen Schrift des Melisso Xenophane Gorgia.

Ewig ist das Seiende; denn wäre es geworden, so hätte vor seiner Entstehung nichts sein können. Wenn aber nichts war, so hätte aus dem Nichts auch nichts werden können.

Als ungeworden und unvergänglich hat das Seiende keinen Anfang und kein Ende, ist also unendlich (*ἄπειρον*), wobei freilich der Sprung von der zeitlichen Unendlichkeit auf die räumliche sehr auffallen muß, der wohl wesentlich dazu beigetragen hat, dem Melissos seitens des Aristoteles den Vorwurf des ungeübteren und plumpen Denkens zuzuziehen, Phys. I, 3: *ὁ Μελίσσου λόγος πορτικός*, Metaph. I, 5, 986b 26 (Diels, Vors. I, S. 141, 14) werden Melissos und Xenophanes zusammen *μικρὸν ἀγροικότεροι* genannt.

Als unendlich ist das Seiende eins; denn zwei oder mehrere Seiende würden einander gegenseitig begrenzen, also nicht unendlich sein.

Als einheitlich ist das Seiende unveränderlich; denn jede Veränderung würde es zu einer Mehrheit machen; es ist insbesondere unbewegt; denn es gibt kein Leeres, in welchem es sich bewegen könnte, da das Leere ein existierendes Nichtseiendes wäre, und in sich selbst kann es sich um seiner Einheit willen auch nicht bewegen, denn es würde dadurch das Eine ein geteiltes, also vieles werden. Wird die Vielheit und die Bewegung geleugnet, so ist auch die Mischung der Stoffe unmöglich, die Melissos ausdrücklich noch bekämpft, wahrscheinlich gegen Empedokles, wie er überhaupt auf die Physiker Rücksicht nimmt. Die Sinne, welche Vielheit und Bewegung uns vorspiegeln, täuschen.

Trotz der unendlichen Ausdehnung, welche Melissos dem Seienden zuschreibt, will er dasselbe nicht körperlich genannt wissen, da jeder Körper Teile habe, also nicht eine Einheit sein könne, wiewohl er sich nach Aristoteles die Natur des Einen materiell zu denken scheint (Metaph. I, 5, 986b 19, Diels, Vors. I, S. 40, 14).

§ 22. Die jüngeren Naturphilosophen behaupten mit den Eleaten die Unveränderlichkeit der Substanz, nehmen aber im Gegensatz gegen die Eleaten eine Vielheit unveränderlicher Substanzen an, die entweder in ihrer Qualität identisch sind oder sich nach dieser voneinander unterscheiden, und führen auf den Wechsel der Verhält-

nisse derselben zueinander alles Werden und Geschehen, alles anscheinende Entstehen und Vergehen zurück. Um den geordneten Wechsel der Beziehungen zu erklären, erkennen Empedokles und Anaxagoras eine ideelle Macht neben den materiellen Substanzen an, die Atomiker aber, Leukippos und Demokritos, suchen aus Materie und Bewegung allein alle Erscheinungen zu verstehen. Der Hylozoismus der älteren Naturphilosophen wird durch die Sonderung der bewegenden Ursache von dem Stoff prinzipiell aufgehoben, wirkt aber tatsächlich noch sehr beträchtlich nach, zumeist in den Anschauungen des Empedokles, doch auch in denen des Anaxagoras, obschon Anaxagoras und, sofern Liebe und Haß als eine selbständige, von den materiellen Elementen getrennte Macht vorgestellt werden, auch Empedokles, im Prinzip zum Dualismus zwischen Geist und Stoff fortgehen. Die Atomiker hingegen lehren den konsequenten mechanischen Materialismus, während der Materialismus der Hylozoisten, namentlich wenn man Heraklit zu ihnen rechnet, als ein organischer zu bezeichnen ist.

Von der sinnlichen Anschauung aus sind die ersten griechischen Philosophen allmählich mehr und mehr zu Abstraktionen fortgegangen; nachdem man aber auf diesem Wege in der eleatischen Philosophie zu dem abstraktesten aller Begriffe, dem Begriff des Seins, gelangt war, dabei jedoch die Möglichkeit einer Erklärung der Erscheinungen eingebüßt hatte, ging die Tendenz der Späteren dahin, das Prinzip selbst so zu fassen, daß ohne Verleugnung der Einheit und Konstanz des Seins doch wiederum ein Weg zu der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungen sich eröffne. Demgemäß haben sie das Werden und sich Verändern, welches (gleich dem Sein) in den Naturanschauungen der älteren Philosophen unerklärt blieb und als dem Stoff vermöge der inneren Lebendigkeit desselben ursprünglich zukommend erschien, durch Reduktion auf die Bewegung (Verbindung und Trennung) des Seienden, welches sie als unveränderlich fassen, begrifflich zu bestimmen gesucht. Die Grenze zwischen beiden Entwicklungsreihen liegt in der eleatischen Philosophie, besonders in der bestimmteren Ausführung derselben durch Parmenides. Heraklit, der später als Xenophanes, aber früher als Parmenides gelehrt hat, gehört auch dem Charakter seiner Lehre nach ganz ersichtlich zu den früheren Denkern, wiewohl er einen bedeutenden Fortschritt gegen diese erkennen läßt. Er ist nicht, wie das öfter geschehen ist und noch geschieht, mit der durch Empedokles, Anaxagoras und die Atomiker gebildeten Gruppe zusammen von den früheren Naturphilosophen abzusondern.

§ 23. Empedokles von Agrigent, geboren etwa Ol. 74, 2, 483/2 v. Chr., stellt in seinem Lehrgedicht über die Natur, auf den Ioniern fußend, die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer, als materielle Prinzipien oder „Wurzeln“ der Dinge auf und fügt denselben zwei Kräfte als Prinzipien der Bewegung bei: die Liebe als das Vereinende und den Haß als das Trennende. Die Perioden der Weltbildung beruhen auf der abwechselnden Prävalenz von Liebe und Haß;

es gibt Zeiten, in welchen durch den Haß alles Verschiedenartige voneinander getrennt, andere, in welchen es durch die Liebe überall vereinigt ist. Wir erkennen die Dinge in ihren materiellen und ideellen Elementen vermöge der gleichartigen materiellen und ideellen Elemente, die in uns sind.

Antike Überlieferung über Leben, Schriften und Lehre. Apophthegmatik. Fragmente: Diels, Poët. philos. fragm. p. 74 ff., Vors. I, S. 149 ff. (Ältere Sammlungen im Literaturverzeichnis zu diesem Paragraphen.) Chronologie: Jacoby, Apollod. Chronik S. 271 ff.

Apollodor, auf den Laërt. Diog. VIII, 74 zurückgeht, setzte die Blüte des Empedokles in die Epoche von Thurioi, Ol. 84, 1, 444/3 vor Chr., jedenfalls auf Grund der Nachricht des kurz nach Empedokles lebenden Literarhistorikers Glaukos von Rhegion, daß E. bald nach der Gründung von Thurioi diese Stadt besucht habe (Apoll. fragm. 43 Jacoby). Nach apollodorischer Rechnungsweise ergibt sich danach als Geburtsjahr Ol. 74, 2, 483/2 vor Chr., und mit diesem Ansatz vereinigt sich sehr wohl die Angabe des Aristoteles Metaph. 1, 3, 984a 11, daß (der 499/98 geborene) Anaxagoras τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖς δ' ἔργοις ὑστερος gewesen sei als Empedokles. Gestorben ist E. nach Aristoteles (fragm. 71 [bei Apollodor fr. 43 = Laërt. Diog. VIII, 52; Laërt. Diog. VIII, 74]; Diels, Vors. I, S. 150, 15; 153, 22) im Alter von sechzig Jahren. Die Familie gehörte der demokratischen Partei zu Agrigent an, für die auch Empedokles gleich seinem Vater Meton erfolgreich wirkte. Die ihm angebotene königliche Würde soll er verschmäht haben. Durch griechische Städte in Sizilien und Italien zog er hochgeehrt als Arzt, Sühnepriester, Redner und Wundertäter umher; er selbst schrieb sich magische Kräfte zu. Wahrscheinlich starb er im Peloponnes, nachdem er sich die Mißgunst des Volkes zugezogen und seine Vaterstadt hatte verlassen müssen. Doch waren über seinen Tod verschiedene abenteuerliche Sagen im Umlaufe, auch die, daß er nach einem Opfermahle plötzlich verschwunden sei, wie mehrfach berichtet wurde, um sich in den Krater des Ätna zu stürzen, damit durch sein plötzliches Verschwinden der Glaube an seine Göttlichkeit eine Stütze finde, was durch eine seiner ehernen Sandalen, die der Berg wieder auswarf, verteilt wurde (s. die Stellen bei Diels S. 152, 17 ff., 154, 2 ff.; Luc. de morte Peregr. 1). Aristoteles soll ihn (nach Diog. Laërt. VIII, 57; IX, 25; Sext. Emp. VII, 6) den Erfinder der Rhetorik in gleicher Weise genannt haben wie den Zenon den der Dialektik.

Wir wissen mit Gewißheit nur von zwei Schriften, die Empedokles verfaßt hat: *Περὶ φύσεως* in zwei Büchern und *Καθαρμοὶ* (Diog. L. VIII, 77); der (ebend. erwähnte) *Ἰατρικὸς λόγος* kann ein Teil der *φυσικά* gewesen sein, und die Tragödien, die einige ihm beilegen, wurden ihm von anderer Seite abgesprochen (Diog. L. VIII, 58). (Der gleichnamige Enkel des E., der nach Suidas s. v. Emped. [2. Artikel] 24 Tragödien verfaßt haben soll, ist wohl nur nach einer auch in neuerer Zeit geübten Methode erfunden, um die Tragödien einem Empedokles, und doch nicht unserem Philosophen, zuschreiben zu können.) Aus seinen Gedichten sind uns gegen 450 Verse erhalten.

Empedokles bekämpft die Annahme, daß etwas, was vorher nicht war, entstehen, und daß etwas in nichts vergehen könne; es gibt nur Mischung und Trennung, Entstehung (*φύσις*) aber ist ein leerer Name. Fragm. 8:

Ἄλλο δὲ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν πάντων
Θνητῶν οὐδὲ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,

*Ἄλλα μόνον μίξεις τε διάλλαξις τε μίγντων
Ἔστί. φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.*

Die Mischung beruht auf der Liebe (*Φιλότης* [fragm. 17, 7 u. ö.], *Ἀφροδίτη* [fragm. 22, 5 u. ö., Diels, Vors. I, S. 158, 25; 159, 46; 160, 13]; mit Verwischung des Mythologisch-persönlichen *στοργή* fragm. 109, 3), die Trennung auf dem Haß (*Νεῖκος* fragm. 17, 8 u. ö.; mit Verwischung des Persönlichen fragm. 109, 3); jene nennt er fragm. 35, 13 *ἀμεμφής*, ihren Drang *ἠπιόφρων*, das *Νεῖκος* hingegen *οὐλόμενον* (fragm. 17, 19), *λυγρόν* (fragm. 109, 3), *μανιόμενον* (fragm. 115, 14), so daß ihm offenbar der Gegensatz dieser Kräfte in gewissem Sinne auf den des Guten und Bösen hinausläuft, wie Aristoteles *Metaph. I, 4, 984b 32* bemerkt. Die Urstoffe, welche in aller Mischung und Trennung unverändert beharren, sind: Feuer (*πῦρ, ἡλέκτωρ, Ἥφαιστος, Ζεὺς ἀργής*), Luft (*αἰθήρ, οὐρανός, Ἥρη φερέσβιος*), Wasser (*ἕδωρ, ὄμβρος, πόντος, θάλασσα, Νῆστις*, das letzte Wort ist wahrscheinlich der Name einer sizilischen Wassergöttin) und Erde (*γῆ, χθών, Ἀἰδωνεύς* — die vier mythologisch auch anders bestimmt). Empedokles nennt diese Elemente Wurzeln (*τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα*).

Im Urzustande sind die Elemente sämtlich untereinander gemischt zu einem alles in sich befassenden *σφαῖρος* (dem *ἐνδαμონέστατος θεός*, wie ihn Aristoteles im Sinne des Empedokles *Metaph. II, 4 p. 1000b 3* nennt); es herrscht darin nur Liebe, der Haß hat nicht teil an ihm. Allmählich findet er aber Eingang, wird groß gezogen; nun trennen sich durch ihn die Elemente voneinander, und so entstehen die Einzelwesen. Es kommt zu einem Extrem der Trennung, in welchem der Haß allein herrscht und die Liebe gleichsam unwirksam ist; in diesem Zustande existieren wiederum keine Einzelwesen mehr. Dann gewinnt die Liebe wieder Macht und vereinigt das Getrennte, wodurch aufs neue Einzelwesen entstehen, bis es zuletzt zur Alleinherrschaft der Liebe kommt, worin wieder die Einzelwesen aufgehoben sind, und der anfängliche Zustand hergestellt ist. Aus diesem gehen dann allmählich wieder die anderen Zustände hervor, und so fort in periodischem Wechsel. Vgl. Arist. *Phys. VIII, 1*; Plat. *Soph. p. 242 de* (Diels, Vors. I, S. 158, 20 ff.).

Von den organischen Wesen sind zuerst die Pflanzen aus der noch im Entwicklungsprozeß begriffenen Erde hervorgekeimt, danach die Tiere, indem deren einzelne Teile sich zuerst selbständig bildeten und dann durch die Liebe vereinigten; später trat an die Stelle der Urzeugung die Wiedererzeugung (Aët. V, 19, 5 [Diels, Vors. I, S. 165, 1, vgl. *Doxogr. S. 189*] und 26, 4 [Diels, Vors. I, S. 164, 12]). Es gab Wesen, die nur Augen, andere, die nur Köpfe, Arme usw. waren; da aber die Vereinigung ganz dem Zufall anheimfiel und ohne alle etwa in der Natur liegenden Zwecke stattfand, entstanden viele Mißbildungen, die wieder zugrunde gingen, aber auch manche lebens- und fortpflanzungsfähigen Gebilde, die sich erhielten und wiedererzeugten. *Fragm. 57. 59:*

*Ἦι πολλοὶ μὲν κόρσαι ἀναίχενες ἐβλάστησαν,
Γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὐνίδες ὤμων.
Ὅμματα τ' οἷ' ἐπλανᾶτο πενητείοντα μετώπων.
— Αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μείζον ἐμίσγητο δαίμονι δαίμων,
Ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκρυσεν ἕκαστα,
Ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῇ ἐξεγέροντο.*

(Unter den *δαίμονες* scheinen die Elemente verstanden werden zu müssen, *Ἀἰδωνεύς, Νῆστις* usw.). Arist. *phys. II, 8: ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἐνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδεύως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο, καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ*

βονγενῇ ἀνδρόπρωρα (welchen Gedanken Aristoteles durch die Bemerkung bekämpft, daß die zweckmäßig gebildeten Organismen nicht vereinzelt vorkommen, wie bei zufälliger Entstehung zu erwarten wäre, sondern ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ).*)

Die Wirkungen entfernter Körper aufeinander, wie auch die Möglichkeit der Mischung, erklärt Empedokles mittels der Annahme von Ausflüssen (ἀπορροαί, fragm. 89) aus allen Dingen und von Poren (πόροι), in welche die Ausflüsse eintreten können; von den Ausflüssen seien einige bestimmten Poren adäquat, andere aber kleiner oder größer (Theophr. de sensu 7 bei Diels, Vors. S. 168, 7 ff.). Auch die Sinneswahrnehmung führt Empedokles hierauf zurück. Bei dem Sehen findet ein zweifaches Ausströmen statt; teils nämlich gehen Ausflüsse von den sichtbaren Dingen zum Auge hin (Platon im Dialog Menon p. 76c d), teils treten durch die Poren des Auges Ausflüsse des inneren Feuers und Wassers hervor (Aristot. de sensu 2 p. 437b 10 ff. [Diels, Vors. I, S. 172, 8]), und indem beide Ausflüsse zusammentreffen, entsteht das Wahrnehmungsbild. Feine Netze halten im Auge die Masse des umherschwimmenden Wassers zurück, die Feuertheilchen aber springen in langen Strahlen hindurch wie die Lichtstrahlen durch die Laterne (Fragm. 84), wogegen Aristoteles de sensu 2, p. 437b 13 (Diels, Vors. I, S. 172, 10) einwendet, wir müßten dann auch im Dunkeln sehen können. Das Licht braucht eine gewisse Zeit, um von der Sonne zu uns zu gelangen (Arist. de an. II, 7, 418b 20; de sensu c. 6, 446a 26, Diels, Vors. I, 162, 26 ff.), eine Annahme, die Aristoteles bestreitet. Die Töne entstehen in dem trompetenförmigen Gehörgang beim Einstömen der bewegten Luft. Auch die Empfindung des Geruchs beruht auf dem Eindringen feiner Stoffteilchen in das Geruchsorgan beim Einatmen. Über Geschmacks- und Tastempfindung äußerte sich E. nach Theophrast nicht näher, doch sollte auch hier das Hineinpassen (von Stoffteilchen) in die Poren Bedingung für die Sinnesempfindung sein (Theophr. de sensu 9, Diels, Vors. I, S. 168, 29 ff.). Empfindung und Begierde schrieb Empedokles, wie Anaxagoras und Demokrit, auch den Pflanzen zu (Pseudo-Arist. περὶ φυτῶν I, 1, 815a 15, Diels, Vors. I, S. 164, 30 ff.).

Wir erkennen jedes Element der Dinge durch das entsprechende Element in uns, Gleichartiges durch Gleichartiges: ἡ γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ (Fragm. 109):

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὁπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα διόν, ἀτὰρ πνυὶ πῦρ αἰθέριον,
στοργὴν δὲ στοργῇ, νείκος δὲ τε νείκει λυγρῷ.

Fragm. 107: ἐκ τούτων <γὰρ> πάντα πεπήγασιν ἀρμολθέντα,
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἡδ' ἀνιώνται.

Mit seiner Philosophie scheint Empedokles seine religiöse Lehre nicht in enge Verbindung gebracht zu haben. Nach letzterer sind die Seelen wegen ihrer Schuld vom Sitze der Götter verbannt und müssen, ehe sie zurückkehren können, an dem Orte des Streites und des Jammers die verschiedensten Wandlungen

*) Es kann diese Lehre mit der lamarck-darwinschen Deszendenztheorie verglichen und als Vorläuferin dieser angesehen werden; doch findet letztere den Grund des Fortschritts mehr in sukzessiver Differenzierung einfacherer Formen, die empedokleische Doktrin dagegen mehr in der Verbindung heterogener miteinander; allerdings ist dieser Unterschied nur ein relativer. Über das Verhältnis dieser empedokleischen Lehren zu denen Darwins und anderer Vertreter der modernen Naturwissenschaft s. auch die im Literaturverzeichnis zu § 7 angegebenen Arbeiten von Heinze, Zeller u. a. S. auch Dümmler, Akademika S. 217 ff., Zeller Philos. d. Gr. I, S. 795 f., Gomperz, Griech. Denker I, S. 196. 448.

durchmachen (fragm. 115). Empedokles selbst hat nach seiner Aussage die mannigfachsten Gestalten gehabt (fragm. 117):

*Ἦδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε
Θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.*

Aus dem Dogma der Seelenwanderung fließt auch bei Empedokles das strenge Verbot, Fleisch zu essen und Tiere zu töten, da man ja seine eigenen Eltern verzehren könnte (fragm. 137):

*μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον νῖόν ἀείρας
σφάζει ἐπενχόμενος μέγα νήπιος· —
ὥς δ' αὖτως πατέρ' νῖός ἐλών καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀπορραΐσαντες φίλας κατὰ σάρκας ἐδουσιν.*

Den σφαῖρος bezeichnet E. als Gottheit; Fragm. 31:

*Πάντα γὰρ ἐξείης πελειίζετο γνῖα θεοῖο
(nach dem das Vorwalten des Νεῖκος begonnen).*

E. nimmt dabei Anlaß, in der Weise des Xenophanes den Anthropomorphismus der griechischen Volksreligion zu bekämpfen; Fragm. 29:

*Οὐ γὰρ ἀπὸ νότιοιο δύο κλάδοι αἰσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γούνα, οὐ μήδεα γεννήεντα,
ἀλλὰ σφαῖρος ἦν καὶ (πάντοθεν) ἴσος ἐαντιῶ.*

Noch näher steht dem Xenophanes eine andere Stelle, an welcher zwei dieser Verse in einem neuen Zusammenhange wiederkehren. Den Gegensatz zu den populären anthropomorphischen Göttern bildet hier ein rein geistiger mit seinen Gedanken die Welt durchdringender Gott. Die schönen Verse lauten (fragm. 134):

*Οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέη κεφαλῇ κατὰ γνῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαι νότιοιο δύο κλάδοι αἰσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γούνα, οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρήν ἱερὴν καὶ ἀθῆσφατος ἐπλετο μοῦνον
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θεῶσιν.*

Über die Umdeutung von Volksgottheiten in Naturkörper und Naturerscheinungen durch Empedokles s. d. § 19 g. E. angeführte Stelle des Genethlios (Diels, Vors. I, S. 157, 9 ff.; 153, 32 f.).

In der Lehre von der Seelenwanderung ist ein Zusammenhang des Empedokles mit den Pythagoreern anzunehmen; in den philosophischen Lehren hat er sich einerseits an die Eleaten, namentlich an Parmenides, andernteils an Heraklit angeschlossen und bildet so eine Vermittlung zwischen der Lehre vom absoluten alles Werden und Vergehen ausschließenden Sein und derjenigen vom ewigen alles Sein ausschließenden Werden.

§ 24. Anaxagoras aus Klazomenai (in Kleinasien), dessen Lebenszeit sich etwa von Ol. 70, 2, 499/8 vor Chr. bis Ol. 88, 1, 428/7 vor Chr. erstreckt, führt alles Entstehen und Vergehen, wie Empedokles, auf Mischung und Entmischung zurück, setzt aber als letzte Mischungselemente eine unbegrenzte Vielheit qualitativ bestimmter und voneinander verschiedener Urstoffe, die von ihm Samen der Dinge, von Aristoteles in sich (in allen ihren Teilen) gleichartige Elemente, von Späteren (mit einem im Anschluß an den aristotelischen Ausdruck gebildeten Terminus) Homöomeren genannt werden. Ursprünglich

bestand eine ordnungslose Mischung dieser Teilchen: „alle Dinge waren zusammen“. Der Geist (*νοῦς*) aber, welcher als das feinste unter allen Dingen einfache, ungemischte und leidlose Vernunft ist, trat ordnend hinzu und bildete aus dem Chaos die Welt. Mit dieser Lehre tritt an die Stelle des mythisch gefärbten Dualismus des Empedokles ein rein philosophischer. Einem solchen begegnen wir hier zum erstenmal in der abendländischen Philosophie. In der Erklärung des einzelnen beschränkte sich Anaxagoras nach dem Zeugnis des Platon und Aristoteles auf die Aufsuchung der mechanischen Ursachen und griff nur da, wo er diese nicht zu erkennen vermochte, auf die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft zurück. Die Entwicklung der Welt geht ins Endlose fort, ohne daß wieder einmal zu deren Anfang „*ὁμοῦ πάντα*“ eine Rückkehr stattfindet. — Außer der Philosophie widmete Anaxagoras sich sehr eifrig der Mathematik und Astronomie.

Aus der anaxagoreischen Schule ist uns Archelaos von Athen (nach anderer Angabe von Milet) als Vertreter einer in den Grundzügen mit der des Lehrers übereinstimmenden Philosophie bekannt. Ein anderer Schüler, Metrodoros von Lampsakos, pflegte die allegorisierende Homerausdeutung, besonders in physikalischer Richtung, wobei er an ethische Homerinterpretation des Anaxagoras angeknüpft haben soll.

Anaxagoras. Antike Überlieferung über Leben, Schrift und Lehre. Apophthegmatik. Fragmente: Diels, Vors. I, S. 293 ff. (Frühere Sammlungen im Literaturverzeichnis zu diesem Paragraphen.) Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. S. 244 ff. Porträt: S. Diels, Vorsokr. I, S. 299, 1 ff.

Archelaos. Antike Überlieferung: Diels, Vors. I, S. 323 ff.

Metrodoros. Antike Überlieferung: Diels, Vors. I, S. 326.

Anaxagoras stammte aus einem angesehenen Geschlecht in Klazomenai, begab sich aber später nach Athen und lebte dort lange als Freund des Perikles, bis er, von politischen Gegnern des großen Staatsmannes auf Grund seiner philosophischen Ansichten der Gottlosigkeit angeklagt, sich genötigt fand, den Folgen der Anklage sich durch Auswanderung nach Lampsakos zu entziehen, wo er nicht lange hernach gestorben sein soll. Die chronologischen Angaben über ihn weichen zum Teil sehr voneinander ab. Die Anklage fiel nach Diodor XII, 39 (Diels, Vors. I, S. 297, 36) unter Archon Euthydemos 431, nach Plut. Perikl. 32 (Diels, ebenda 32) in die Zeit kurz vor Beginn des peloponnesischen Krieges. Schon hiernach ist es unstatthaft, mit K. F. Hermann (de philos. Ionic. aetatibus, Gött. 1849, S. 13 ff.) die Geburt des Philosophen in Ol. 61, 3 (534 v. Chr.) zu setzen; es ist vielmehr wahrscheinlich die Angabe des Apollodor (bei Diog. L. II, 7, fragm. 36 Jacoby) die richtige, er sei Ol. 70 (500—497) geboren. Sein Tod fällt nach dem Texte des Laërt. Diog. II, 7 Ol. 78, 1, was nach dem eben über die Zeit der Anklage Bemerkten und nach dem von Apollodor selbst gegebenen Ansatz seiner Lebensdauer auf 72 Jahre in Ol. 88, 1 (428/7) zu ändern ist. In Athen soll er 30 Jahre gelebt haben (wohl von 464—434). Die von Diog. L. (II, 7) auf Demetrios Phalereus zurückgeführte Angabe, er habe in seinem zwanzigsten Lebensjahre zu Athen, als Kallias (Abkürzung für Kalliades) Archon war (Kalliades

war 480 Archon Eponymos), zu philosophieren begonnen, ist wohl aus einer Mißdeutung der Notiz hervorgegangen, er habe, als Kalliades zu Athen Archon war, angefangen zu philosophieren. Die Aussage des Aristoteles (Metaph. I, 3, 984a 11), Anaxagoras sei dem Lebensalter nach früher als Empedokles, durch seine (philosophischen) Leistungen aber ein Späterer (*τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος*), ist rein zeitlich zu fassen und weder auf ein Nachstehen noch auch auf ein Fortgeschrittensein in philosophischer Einsicht zu deuten. Der Unterschied des Alters kann nicht groß gewesen sein. Anaxagoras scheint bereits die empedokleischen Lehren gekannt und dieselben umgebildet zu haben.

Die Schrift des Anaxagoras (*περὶ φύσεως*?) wird von Platon (Apol. p. 26d vgl. Phädon p. 97b) und anderen (vgl. die Stellen bei Diels, Vors. I, S. 300, 14 ff.) erwähnt. Bei Diog. L. II 6 heißt sie ein *σύγγραμμα, ὃ ἐστὶν ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον*.

Anstatt der vier Elemente des Empedokles nimmt Anaxagoras unendlich viele Urstoffe an. Alles, was Teile hat, die qualitativ das sind, was das Ganze ist (wie z. B. ein Teilquantum Wassers qualitativ dasselbe ist wie das Wasser überhaupt), ist nach der Lehre des Anaxagoras (wie Aristoteles Metaph. I, 3, 984a 11, Diels, Vors. I, S. 302, 18 ff. bezeugt) dadurch entstanden, daß diese Teile, die von Anfang an vorhanden, aber unter anderes zerstreut waren, sich zueinander gesellt haben (*σύνγκρισις*). Diese Verbindung des Gleichartigen sei dasjenige, was bei dem sogenannten Werden wirklich geschehe; jedes Teilchen bleibe dabei an sich unverändert. Ebenso sei, was man Zerstörung nenne, in der Tat nur Trennung (*διάκρισις*). Anaxag. bei Simpl. in Arist. Phys. 163, 18 (fragm. 17): *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι*. Das, was dem Ganzen gleichartige Teile hat (z. B. Fleisch, Blut, Knochen, Gold, Silber), nennt Aristoteles in seiner Terminologie *ὁμοιομερές*, im Gegensatz zu dem *ἀνομοιομερές* (z. B. dem Tier, überhaupt dem Organismus als Ganzem), dessen Teile verschiedene Qualitäten haben. Der Ausdruck *τὸ ὁμοιομερές, τὰ ὁμοιομερῆ* geht ursprünglich nicht auf die gleichartigen Teile selbst, sondern auch auf das Ganze, dessen Teile einander gleichartig sind; er kann aber auch auf die Teile selbst als kleinere Ganze bezogen werden, da bei einem Wesen, welches in sich selbst durchgängig von gleicher Qualität ist, auch die Teile eines jeden Teils wiederum einander gleichartig sein müssen. Metaph. I, 3, 984a 11 nennt Aristoteles die nach Anaxagoras durch Zusammenmischung der gleichartigen Teile entstandenen Ganzen *ὁμοιομερῆ*, an anderen Stellen aber auch die Teile, z. B. de coelo III, 3, 302b 1 (Diels, Vors. I, S. 302, 26) heißt es von Luft und Feuer: *εἶναι . . . ἐκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἡθροισμένον*, cf. de gen. et corr. I, 1, 314a 19: Anaxagoras setzt die gleichteiligen Substanzen, z. B. Knochen usw., als Urstoffe (*τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστέων καὶ σάρκα καὶ μυελόν*). Lucretius sagt (I, 834 ff., Diels, Vors. I, S. 302, 34), nach Anaxagoras entstehe jede rerum homoeomeria, z. B. Knochen, Eingeweide usw., aus kleinsten Substanzen derselben Art. Den Plural *ὁμοιομέρειαι* gebrauchten Spätere (z. B. sagt Plut. Perikl. c. 4 von Anaxagoras: *νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐν μεμιγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας*) als Bezeichnung der Urteilchen selbst, cf. Sext. Emp. adv. Math. X, 252: *οἱ γὰρ ἀτόμους ἐπὶόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους*, Diog. L. II, 8: *ἀρχὰς τὰς ὁμοιομερείας*. Anaxagoras selbst nennt diese Urbestandteile der Dinge *σπεῖρματα* oder auch unbestimmter (wie die Dinge selbst) *χρήματα*. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß er selbst schon die Worte *ὁμοιομερῆ* und *ὁμοιομέρειαι* gebraucht hat.

Nicht alles, was anscheinend gleichteilig ist, hält Anaxagoras für wirklich gleichteilig. Aristoteles führt zwar einmal (Metaph. I, 3), vom Bericht über Empedokles herkommend, Wasser und Feuer als Beispiele gleichteiliger Substanzen an; wo er sich aber genauer über die Ansicht des Anaxagoras erklärt (de gen. et corr. I, 1, 314a 29, de coelo III, 3, 302b 1), sagt er ausdrücklich, daß dieser gerade die dem Empedokles für elementar geltenden Stoffe: Feuer, Luft, Wasser und Erde, nicht für gleichteilig, sondern für Gemenge aus vielen verschiedenartigen Teilchen gehalten habe.

Die bewegende und gestaltende Kraft findet Anaxagoras weder (mit den alten Ioniern) in der Natur des Stoffes selbst, noch auch (mit Empedokles) in bald mythisch personifizierten, bald unpersönlich gedachten psychischen Mächten, wie Liebe und Haß, sondern in einem weltordnenden Geist (*νοῦς*). Fragm. 12 S. 318, 21 Diels: *ὅποια ἐμελλεν ἔσσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἐστί, καὶ ὅποια ἐστί, πάντα διεκόσμησε νοῦς*. Der Geist unterscheidet sich von den materiellen Wesen durch Einfachheit, Selbständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff (fragm. 12). Alles andere ist vermischt mit Teilen von allem andern, der Geist (*νοῦς*) aber ist rein, nicht mit andern verflochten und nur sich selbst unterworfen. Jeder Geist ist dem andern (qualitativ) gleichartig, sei er größer oder kleiner. Der Geist ist das feinste und reinste unter allen Dingen, *λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον* (S. 318, 14). Diese letztere Stelle zeigt zugleich, daß es A. nicht gelungen ist, in seiner Auffassung des Geistigen den prinzipiellen Gegensatz zwischen Geistigem und Körperlichem voll zur Geltung zu bringen: es genügt ihm, den Geist als feinsten und reinsten Stoff den gröberen, zusammengesetzten Stoffen entgegenzusetzen.

Im Urzustande waren nach Anaxagoras die verschiedenartigsten Stoffe miteinander gemischt. Den Anfang seines Werkes bildete der oft angeführte Satz (fragm. 1): *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*. Diese Dinge waren *ἄπειρα καὶ πλήθος καὶ σμικρότητα*; *καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἔόντων οὐδὲν ἐνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος*; *πάντα γὰρ ἤρ τε καὶ αἰθέρ κατεῖχεν, ἀμφοτέρω ἄπειρα ἔόντα*. *ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασιν καὶ πλήθει καὶ μεγέθει*. Nachdem der Stoff so eine unbestimmbare Zeit hindurch geruht hatte, wirkte der Geist bewegend und ordnend auf ihn ein. Laërt. Diog. II, 6 (Diels. Vors. I, S. 293, 18) gibt referierend den Eingang der Schrift in folgender Form: *πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἴτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν*. Näher Arist. Phys. VIII, 1, p. 250b 24: *φησὶ γὰρ ἐκεῖνος (Ἀναξαγόρας), ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιοῦσαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι*. Eine Einwirkung der *εἰμαρμένη* ist ausgeschlossen; diese ist nur ein leeres Wort (Diels, Vors. I, S. 306, 10).

Der Geist bewirkte nach Fragm. 12 einen Umschwung zuvörderst an einem einzelnen Punkte; in diesen Umschwung, der an Schnelligkeit um ein Vielfaches alle jetzt in der Menschenwelt vorhandenen Dinge übertrifft, wurden allmählich immer größere Massen hineingezogen, und noch immerfort verbreitet sich diese Bewegung weiter in dem unendlichen Stoffe. Infolge des Umschwunges schieden sich *ἀήρ* (Dunst) und *αἰθήρ* (nach Aristoteles de caelo I, 3, 270b 25; III, 3, 302b 4 u. a. identisch mit dem Feuer) aus der umgebenden Masse aus (fragm. 12. 2). Der *ἀήρ* ist das Dichte, Feuchte, Kalte und Dunkele, der *αἰθήρ* das Dünne, Warme und Trockene (fragm. 15, verglichen mit Theophr. de sensu 59, Diels, Vors. I, S. 307, 15). Ersteres „drängte sich auf die Stelle zusammen, wo jetzt die Erde ist“, letzteres „aber drang hinaus in das Weite des Äthers“. Aus den Wolken (die zum Dunst gehören) „scheidet sich das Wasser aus, aus den Wassern die Erde, aus der Erde gerinnen die Steine unter Einwirkung der Kälte“ (fragm. 15. 16 nach Diels' Übers.). Hiermit war noch keineswegs eine durchgängige Sonderung der ungleichartigen Körperchen und Verbindung der gleichartigen

erreicht; sondern innerhalb einer jeden dieser Massen vollzog sich aufs neue eine Sonderung der in ihr enthaltenen ungleichartigen Teile und Verbindung der gleichartigen, und erst hierdurch konnten Dinge entstehen, deren Teile wirklich untereinander gleichartig sind, wie z. B. Gold, Blut usw. Aber auch diese bestehen noch nicht durchweg, sondern nur überwiegend aus gleichartigen Teilchen; im Gold z. B., wie rein es uns auch erscheinen möge, sind doch nicht bloß Goldteilchen, sondern auch Teilchen von anderen Metallen und allen anderen Dingen; die Benennung aber geschieht nach dem Vorwiegenden. Wenn nicht Alles in Allem wäre, könnte auch nicht Alles aus Allem werden. Arist. Phys. III, 4, 203a 22 (Diels, Vors. I, S. 303, 3) *ὁ μὲν (Ἀναξαγ.) ὁτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μῆμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὁρᾶν ὁτιοῦν ἐξ ὁποιοῦν γιγνόμενον*, woraus Aristoteles den ungerechtfertigten Schluß zieht, daß es nach Anaxagoras keine Wahrheit gebe.

In der Mitte der Welt ruht als flache Walze die Erde, von der Luft getragen. Die Gestirne sind Körper; der Mond ist bewohnt gleich der Erde; die Sonne ist eine glühende Steinmasse (*μύδρος διάπυρος*, Diog. L. II, 2. 12); das gleiche gilt von den Sternen. Der Mond erhält sein Licht von der Sonne. Der Himmel ist voller Steine, von denen einzelne zur Erde niederfallen, wenn die Kraft des Umschwungs nachläßt, wie z. B. der Meteorstein von Aigospotamoi (Diog. Laërt. II, 8—12 [Diels, Vors. I, S. 293, 38 ff.]). Schon die Pflanzen sind beseelt; sie trauern und freuen sich, sie haben Verstand und Einsicht (*νοῦν καὶ γνῶσιν*). Die Pflanzen sind ursprünglich dadurch entstanden, daß die feuchte Erde von den in der Luft enthaltenen Keimen befruchtet wurde (Theophr. hist. plant. III, 1, 4; de causis plantarum I, 5, 2, Diels, Vors. I, S. 313, 18 ff.). Auch die Tiere sind ursprünglich aus der feuchten Erde unter dem Einfluß der Wärme vermöge der vom Himmel, d. h. aus dem Äther, herabgefallenen Keime entstanden. Irenaeus adv. haereses II, 14, 2: Anaxagoras dogmatizavit facta animalia decidentibus e caelo in terram seminibus (Diels, Vors. I, S. 313, 6); Laërt. Diog. II, 9: *ζῷα γίνεσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων* (ebenda S. 294, 9).

Unsere Sinne empfinden die Dinge nicht durch Gleichartiges, sondern durch Ungleichartiges z. B. Wärme durch Kälte, Kälte durch Wärme; was mit uns gleich warm usw. ist, macht keinen Eindruck auf uns (Diels, Vors. I, S. 310, 18 ff.). Seine Lehre ist also in diesem Punkte der des Empedokles, der sagt: Gleiches durch Gleiches, entgegengesetzt. Die Sinne sind zu schwach, die Wahrheit zu erkennen; sie unterscheiden nicht genügend die Bestandteile der Dinge. Anaxagoras bei Sextus Empir. adv. Math. VII, 90 (fragm. 21): *ἐπ' ἀφανρότητος αὐτῶν οὐ δυνατόι ἐσμεν κρίνειν τὰληθές*. Der Geist erkennt die Objekte; alles ist erkannt von der göttlichen Vernunft (fragm. 12 S. 318, 20 D.) *καὶ τὰ συμμεισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς*. Die höchste Befriedigung liegt in der denkenden Erkenntnis des Weltalls.

Die Erklärung der Erscheinungen, welche Anaxagoras suchte, war wesentlich die genetisch-physikalische; das Wesen der Ordnung, die er auf den *νοῦς* zurückführte, hat er nicht erforscht. Aus diesem Grunde werfen ihm Platon und Aristoteles (an welche Plotin Ennead. I, 4, 7 sich anschließt) vor, daß der *νοῦς* bei ihm eine ziemlich müßige Rolle spielt. Platon läßt im Phädon (p. 97b) den Sokrates sagen, er habe sich gefreut, den *νοῦς* als Ursache der Weltordnung bezeichnet zu sehen, und geglaubt, als Ursache, warum ein jedes so sei, wie es sei, werde die Zweckmäßigkeit aufgezeigt werden; aber in dieser Erwartung sei er durchaus getäuscht worden, da Anaxagoras nur mechanische Ursachen angebe. Vgl. Leg. XII, 967b, c. Aristoteles, Metaph. I, 3, 984b 15 [Diels,

Vors. I, S. 305, 11] rühmt den Anaxagoras wegen seines Prinzips: er sei durch Aufstellung des Begriffs eines weltordnenden Geistes wie ein Nüchterner unter Trunkene getreten; tadelt aber Metaph. I, 4, 985a 18, er wisse dieses Prinzip nicht zu verwerten, sondern gebrauche den *νοῦς* nur wie einen deus ex machina als Lückenbüßer, wo ihm die Erkenntnis der Naturursachen fehle (Diels, Vors. I, S. 303, 42 ff.). Hielt sich nun ein anderer Denker nur an das, was der *νοῦς* dem Anaxagoras wirklich war, nicht an das Wort und den möglichen Inhalt des Begriffs, so mußte er einen *νοῦς* als bewegende Ursache neben den materiellen Objekten für entbehrlich halten (in ähnlichem Gedankengange, wie in späterer Zeit Laplace und andere den „nur von außen stoßenden Gott“ älterer Astronomen) und wissenschaftlicher zu verfahren glauben, wenn er mit Aufhebung des anaxagoreischen Dualismus in den Dingen selbst die zureichenden Ursachen der Bewegungen finde. In solchem Sinne steht die Lehre des Demokrit der des Anaxagoras gegenüber. Andererseits konnte der Begriff des *νοῦς* zu einer wirklichen Erforschung des Geistes veranlassen und somit über die bloße Kosmologie hinausführen. In dieser Weise hat das anaxagoreische Prinzip aber erst später, nicht sowohl in der Sophistik, als vielmehr in der Sokratik fortgewirkt und ist von großer Tragweite für die fernere Entwicklung der Philosophie, namentlich bei Platon und Aristoteles gewesen. Viel Ähnlichkeit hat in neuerer Zeit Descartes in seiner Weltanschauung mit Anaxagoras.

Archelaos, der namhafteste unter den Schülern des Anaxagoras, scheint das ursprüngliche Gemisch aller Stoffe der Luft gleichgesetzt und den Gegensatz zwischen Geist und Materie abgeschwächt zu haben, indem er die Mischung von Geist und Materie annahm, so daß er auch die Luft und den Geist als Gott bezeichnet. So näherte er sich der älteren ionischen Naturphilosophie wieder, und in diesem Betracht war seine Stellung zu Anaxagoras eine ähnliche wie die seines (oben § 14, S. 34 f. erwähnten) Zeitgenossen Diogenes von Apollonia. Dem Archelaos wird die Lehre beigelegt, Recht und Unrecht sei nicht von Natur (*φύσει*), sondern durch Satzung (*νόμῳ*) bestimmt.

Ein Schüler des Anaxagoras, Metrodoros von Lampsakos, deutete, wie Anaxagoras und sonstige seiner Schüler dies schon getan haben sollen (Georg. Sync., Chronic. p. 149 ed. Par., Diels, Vors. I, S. 326, 33) die homerische Dichtung allegorisch: unter Zeus sei der *νοῦς*, unter Athene die *τέχνη*, unter Agamemnon der Äther, unter Achilleus die Sonne, unter Helena die Erde usw. zu verstehen.

Eine ganz sagenhafte Gestalt ist Hermotimos von Klazomenai, der nach Aristot. Metaph. I, 3, 984b 19 (Diels, Vors. I, S. 305, 14) als Vorgänger des Anaxagoras in der Nuslehre galt. Über die mutmaßliche Verwendung, die Anaxagoras von der Hermotimossage machte und die jener Annahme eines philosophiegeschichtlichen Zusammenhanges zugrunde lag, s. Diels, Vors. II, S. 705.

Bekanntlich hat die Philosophie des Anaxagoras, wie auf Perikles, so auch auf Euripides und auf Sokrates (welcher letztere, ob schon er die Naturforschung als solche abwies, den teleologisch-theologischen Grundgedanken des Anaxagoras, daß die Naturordnung auf einen ordnenden Gottesgeist zurückweise, mit vollster Überzeugung sich aneignete und fortbildete) einen mächtigen Einfluß geübt, ohne daß diese für die Einwirkungen von andern Seiten unzugänglich gewesen wären. Namentlich zeigt sich bei Euripides manches Praktische. Die schönen anapästischen Verse des Euripides, welche die Glückseligkeit des Forschers in unverkennbarem Hinblick auf Anaxagoras preisen (fragm. 910 N., angeführt von Clemens Alex. Strom. IV, 25, § 157, vgl. Diels, Vorsokr. I, S. 299, 23 ff.), mögen hier eine Stelle finden:

**Ολβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
 ἔσχε μάθῃσιν, μήτε πολιτῶν
 ἐπὶ πημοσύνην μήτ' εἰς ἀδίκους
 πράξεις ὀρμῶν,
 ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
 κόσμον ἀγήρων, ἣ τε συνέστη
 χῶπῃ χῶπως·
 τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
 ἔργων μελεδήμα προσέξει.*

Hinsichtlich physikalischer Lehre stellt Aët. V, 19, 3 (Diels Vors. I, S. 312, 36 ff.) Anaxagoras und Euripides zusammen und führt von letzterem die Verse an (aus der Tragödie Chrysis, Eurip. fragm. 839):

*θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
 διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου
 μορφήν ἑτέραν ἀπέδειξεν.*

Vgl. dazu. Anaxag. fragm. 17. S. auch Diels, Vors. II, S. 706 zu S. 312, 13.

§ 25. Leukippos von Abdera (oder von Milet oder von Elea) und Demokrit von Abdera, welch letzterer um Ol. 90, 1, 420/19 vor Chr., blühte, begründen die Atomistik, einen weiteren Versuch, die großen Gegensätze der eleatischen und der heraklitischen Philosophie, die des erfahrungsmäßigen Werdens und der anscheinenden metaphysischen Unmöglichkeit desselben, zu vermitteln, und geben eine streng konsequente mechanische Welterklärung unter Ausschluß alles Dualismus, die für alle späteren Zeiten von größter Bedeutung gewesen ist. Sie setzen als Prinzipien das Volle und das Leere und identifizieren dies mit dem Seienden und Nichtseienden oder dem Etwas und Nichts; auch das letztere habe Existenz. Sie bestimmen das Volle näher als unteilbare Urkörperchen oder Atome, welche sich voneinander nicht nach inneren Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung unterscheiden. Die runden Atome bilden das Feuer und die Seele. Die Wahrnehmung entsteht durch materielle Bilder, welche von den Dingen ausgehen und durch die Sinne zu der Seele gelangen.

Das sittliche Ziel des Menschen liegt in der Glückseligkeit, welche besteht in der zu Lustgefühlen gesteigerten gleichmäßigen Gemütsstimmung. Erlangt wird sie durch Gerechtigkeit und Bildung.

Demokrits Lehren wirkten in einer Reihe unmittelbarer und mittelbarer Schüler fort, unter denen besonders Metrodoros von Chios Erwähnung verdient.

Antike Überlieferung über Leben, Schriften und Lehre. Fragmente: Diels, Vorsokr. I, S. 342 ff. (Leukipp), 350 ff. (Demokrit), 450 ff. (Demokriter). (Frühere Sammlungen s. im Literaturverzeichnis zu diesem Paragraphen.)

Chronologie (Demokrit): Jacoby, Apollod. Chron. S. 290 ff.

Über das Alter und die Lebensverhältnisse des Leukippos erfahren wir wenig Bestimmtes. Schon im Altertum scheint die nähere Kenntnis von ihm bald verschwunden zu sein, so daß Epikur (Diels, Vors. I, S. 343, 30) behaupten konnte, es habe niemals einen Philosophen L. gegeben. Das war nur dadurch möglich, daß L. auch als Schriftsteller bald aufhörte, eine individuelle Sonderexistenz zu führen. „Die Schriften der älteren Abderiten scheinen im vierten Jahrhundert bereits ohne Unterschied der Verfasser in einem a potiori genannten Corpus Democriteum vereinigt gewesen zu sein. Aristoteles und Theophrast, die in Makedonien wie in Assos mit der Schule der Abderiten in Verbindung getreten zu sein scheinen, hatten genaueres von dieser über den Stifter und seine Schriftstellerei erfahren. Daher erscheint bei ihnen und fast nur bei ihnen eine deutliche Sondernung des Leukippischen und Demokritischen Nachlasses. Auch konnte vermutlich aus der Klage wegen Plagiats, die Demokrit im *Μικρὸς δίακοσμος* gegen Anaxagoras erhoben zu haben scheint (Demokr. fragm. 5), die Autorschaft des Leukippos für den *Μέγας δίακοσμος* und *Περὶ νοῦ* bestätigt werden“ (Diels, Vors. II, S. 711 zu S. 349, 26). In den auf die Arbeiten der Alexandriner zurückgehenden Schriftenverzeichnissen standen auch der *Μέγας δίακοσμος* (bei Laert. Diog. IX, 46 mit dem Zusatz *ὃν οἱ περὶ Θεόφραστον Λευκίππου φασὶν εἶναι*) und die Schrift *περὶ νοῦ* unter den Werken des Demokrit (vgl. Diels, Vors. I, S. 357, 21. 24). Aristoteles nennt Leukipp gewöhnlich mit Demokrit zusammen. Durch den Charakter seiner Lehre erhält die Nachricht eine Stütze, daß er den Eleaten Parmenides oder auch Zenon gehört habe (Diog. L. IX, 30). Daß er an die eleatische Doktrin angeknüpft habe, bezeugt auch Arist. de gen. et corr. I, 8, p. 325 a 26. — Leukippos scheint auf Empedokles und Diogenes von Apollonia Einfluß gehabt zu haben.

Demokrit von Abdera hat (nach Diog. L. IX, 41, Demokr. fr. 5) in seiner Schrift: *Μικρὸς δίακοσμος* gesagt, er sei noch jung gewesen, als Anaxagoras schon bejahrt war. Apollodor setzte danach nach der bei ihm üblichen Methode den Altersunterschied auf vierzig Jahre an und gelangte so zu Ol. 80, 1, 460/59 vor Chr. als Geburtsjahr, indem er wie gewöhnlich Anfangs- und Endjahr der Rechnung voll einrechnete. Thrasylos (unter Kaiser Tiberius) schob in seiner Einleitung in Demokrits Werke, vielleicht weil er auf Grund einiger aristotelischer Stellen glaubte D. älter machen zu sollen als Sokrates, das Geburtsdatum um zehn Jahre zurück. Unter den Ansätzen von Demokrits Lebensdauer geht der auf neunzig Jahre lautende wahrscheinlich auf Apollodor zurück. Wie gewöhnlich, so wird auch bei Demokrit Apollodor, obwohl seine bestimmten Ansätze auf Kombination beruhen, doch im ganzen das Richtige getroffen haben. Aus Wißbegierde unternahm D. ausgedehnte Reisen, auch nach Ägypten und dem Orient. Platon nennt ihn nirgends, berücksichtigt ihn aber öfter; von der materialistischen Doktrin redet er nur geringschätzig. Nach der Erzählung des Aristoxenos bei Diog. L. IX, 40, Diels, Vors. I, S. 351, 29, soll er Demokrits Schriften haben verbrennen wollen, jedoch auf den Rat der Pythagoreer Kleinias und Amyklas diese Demonstration unterlassen haben. Aristoteles erwähnt den Demokrit häufig, spricht von ihm mit voller Achtung und hat ihn vielfach benutzt. Betreffs der romanhaften Ausschmückung, der Demokrits Leben unterworfen worden ist, s. d. Stellen bei Diels, Vors. I, S. 354, 8 ff. und 447, 32 ff.

Als Verfasser eines Verzeichnisses der (in der alexandrinischen Bibliothek vorhandenen oder sonst damals nachweisbaren) Schriften Demokrits ist uns Kallimachos bekannt, der damit eine Zusammenstellung und Erklärung der dem Demokrit eigentümlichen Ausdrücke verband. Auf dieses Verzeichnis geht ein uns bei Laert. Diog. IX, 45 ff. erhaltenes zurück, das die Werke mit Ausschluß einer

Gruppe von *ἀσύντακτα* in tetralogischer Anordnung aufführt. Diese Anordnung wird auf Thrasylos zurückgeführt, ist tatsächlich aber älter (Diels, Vors. I, S. 357, 5 ff., II, S. 712). Der Ruf des Naturforschers κατ' ἐξοχήν, den D. im Altertum genoß, hat Veranlassung geboten, vieles auf seinen Namen zu fälschen (Diels, Vors. I, S. 439 ff.). Die echten Schriften behandelten die verschiedenartigsten Gegenstände aus den Gebieten der Ethik, der Physik im weitesten Sinne des Wortes, der Mathematik, der Musik, der angewandten Wissenschaften und der Künste (hier schrieb D. beispielsweise über Medizin, Landbau, Malerei, Taktik, Hoplomachie) und zeigen die staunenswerte Vielseitigkeit des Mannes. Er selbst rühmt von sich, daß er Forschung geübt und die meisten wissenschaftlichen Männer gehört habe, in der beweisenden Geometrie habe ihn niemand übertroffen, nicht einmal die Ägypter (Clem. Strom. 304 A). Sein Forschungseifer findet einen schönen Ausdruck in fragm. 118: *ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὔρειν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι*. Sein Stil wird von Cicero, Plutarch und Dionys wegen seiner Klarheit und seines Schwunges sehr gerühmt (Diels, Vors. I, S. 358, 18 ff.).

Leukippos und Demokrit derart voneinander zu trennen, daß der erstere als Vermittler zwischen Eleaten und Heraklit, der zweite als Systematiker Platon an die Seite gestellt würde, wie dies Windelband tut, sind wir in keiner Weise berechtigt.

Das atomistische System ist von Demokrit, der es durchgebildet und zu anerkannter Bedeutung erhoben hat, jedenfalls dem anaxagoreischen (in dem oben am Schluß von § 24 bezeichneten Sinne) entgegengestellt worden. Das Verhältnis zwischen Leukippos und Anaxagoras ist unsicher. Daraus, daß Demokrit von Aristoteles (Metaph. I, 4) *ἐταῖρος* des Leukippos genannt wird, läßt sich nicht mit Sicherheit entnehmen, daß der Altersunterschied kein bedeutender, daß also Leukippos jünger als Anaxagoras gewesen sei, aber wenn Leukippos wirklich den Eleaten Zenon gehört hat, muß er beträchtlich später als Anaxagoras gesetzt werden. Wenn Anaxagoras nicht in frühem Lebensalter mit seinen philosophischen Leistungen hervortrat, so wäre denkbar, daß Leukippos (der unmittelbar an die Lehre des Parmenides polemisch anzuknüpfen scheint) ihm darin vorangegangen sei; doch ist dies nicht wahrscheinlich und läßt sich keineswegs aus einigen Stellen des Anaxagoras erschließen, worin derselbe Ansichten (insbesondere die Annahme leerer Zwischenräume) bekämpft, die zwar bei den Atomikern sich finden, aber wohl schon von Früheren (nämlich von Pythagoreern) geäußert worden waren und teilweise auch schon von Parmenides und Empedokles bekämpft werden. Bei dieser Ungewißheit über Leukippos und der unzweifelhaften Bezugnahme des Demokrit auf Anaxagoras lassen wir die Darstellung des atomistischen Systems der des anaxagoreischen nachfolgen. Auch steht dem Wesen nach die Homöomerienlehre, die gleichsam ein qualitativer Atomismus ist, in der Mitte zwischen der Vierzahl qualitativ verschiedener Elemente bei Empedokles und der Reduktion aller anscheinenden qualitativen Verschiedenheit auf die bloß formelle der unendlich vielen Atome des Leukippos und Demokritos.

In dem Bericht über die Prinzipien der älteren Philosophen im ersten Buche der Metaphysik sagt Aristoteles (c. 4, 985 b 4, Diels, Vors. I, S. 343, 44 ff.): Leukippos und sein Genosse Demokritos setzen als Elemente das Volle (*πλήρες*, *στερεόν*, Simplicius de caelo p. 294; phys. p. 28. 36 [Diels, Vors. I, S. 359, 12; 346, 10; 345, 7, nach Theophrastus phys. op.] gebraucht dafür *ναστόν*) und das Leere (*κενόν*, *μανόν*), und nennen jenes ein Seiendes (*ὄν*), dieses ein Nichtseiendes (*μη ὄν*); sie behaupten demgemäß auch, es existiere ebensowohl das Nichtseiende wie das Seiende. Nach einem anderen Berichte (Plutarch adv. Col. 4, fragm. 156)

drückte sich Demokrit so aus: *μη μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι*) indem er mit dem seltsam gebildeten Worte *δὲν* das Etwas bezeichnete („es gebe ebensowohl ein Nichts wie ein Ichts“). Es gibt unendlich viele Seiende; jedes derselben ist unteilbar (*ἄτομον*). Zwischen denselben ist der leere Raum. Für die Annahme des letzteren stellte Demokrit nach Arist. Phys. IV, 6, 213b, Diels Vors. I, S. 347, 2 ff. folgende Gründe auf: 1) die Bewegung fordert ein Leeres; denn das Volle kann kein anderes in sich aufnehmen; 2) die Verdünnung und Verdichtung wird nur durch leere Zwischenräume möglich; 3) das Wachstum beruht auf einem Eindringen der Nahrung in die leeren Stellen der Körper; 4) ein Gefäß, mit Asche gefüllt, faßt (obschon weniger Wasser, als wenn es leer wäre) nicht um ebensoviel weniger Wasser, wie der Raum beträgt, den die Asche einnimmt; das eine muß also zum Teil in die leeren Zwischenräume des andern eintreten.

An den Atomen ist (nach Arist. Metaph. I, 4, 985b, 14 ff., Diels Vors. I, S. 344, 3 ff.) ein dreifaches zu unterscheiden: Gestalt (*σχῆμα*, von den Atomikern selbst nach der Angabe des Aristoteles *ῥυσμός* genannt), Ordnung (*τάξις*, bei den Atomikern: *διαθιγή*) und Lage (*θέσις*, bei den Atomikern: *τοροπή*). Zur Erläuterung führt Aristoteles als Beispiel des Gestaltunterschiedes die Schriftzüge *A* und *N* an, des Unterschiedes der Ordnung oder Folge *AN* und *NA*, des Lagenunterschiedes endlich *Z* und *N*. Als wesentlich durch die Gestalt bestimmt scheint Demokrit die Atome auch *ιδέας* und *σχήματα* genannt zu haben (Arist. phys. III, 4; Plut. adv. Col. 8, Diels Vors. I, S. 362, 34; Hesych. s. v. *ιδέα*, Diels ebenda S. 409, 28). Diese Unterschiede reichen nach den Atomikern zu, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären; es werde ja auch aus den nämlichen Buchstaben die Tragödie und Komödie (Arist. de gen. et corr. I, 2, 315b 6 ff., Diels Vors. I, S. 345, 15). Die Größe der Atome ist verschieden; der Größe eines jeden aber entspricht seine Schwere (Diels Vors. I, S. 363, 5 ff.).

Nach einer Ursache der Atome und ihrer Eigenschaften darf man nicht fragen, denn sie sind ewig, also ursachlos. Arist. phys. VIII 1, p. 252a 35 (Diels Vors. I, S. 364, 8 vgl. 344, 11): *Δημόκριτος τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν*. (Wohl nicht die Atomiker selbst, sondern erst Spätere haben die Ursachlosigkeit zu einer Art von Ursache oder wirkendem Wesen, *τὸ αὐτόματον*, hypostasiert.) Den Zufall leugnet Leukipp auf das Bestimmteste in den Worten (fragm. 2): *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*, wobei man unter *λόγος* nicht etwa eine vernünftige Kraft zu verstehen hat, sondern nur einen Grund, ohne den nichts geschieht.

Auch die Bewegung der Atome soll Demokrit für ursprünglich und ewig erklärt haben. Sehr ungewiß ist es, ob er hiermit die Annahme verbunden hat, daß die Schwere die größeren Atome rascher nach unten getrieben habe, wodurch die kleineren und leichteren nach oben gedrängt und zugleich durch den Zusammenstoß auch Seitenbewegungen bewirkt worden seien. Daß es in dem unendlichen Raum kein Oben und Unten gebe, wendet gegen diese Theorie schon Aristoteles ein, Phys. IV 8, 214b 28 ff. u. ö., aber es ist nicht ausgemacht, daß hier die Lehre Demokrits bekämpft wird. Wahrscheinlich hat Demokrit trotz der Schwere der Atome eine Ursache für die Urbewegung *ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπειρῷ*, die nicht in einem Fallen, sondern in einer ungeordneten Bewegung nach allen Seiten bestand, nicht angegeben, und wird auch deshalb von Aristoteles getadelt. An irgend einem Orte des *ἀπειρον* häuften sich nun Atome, von den verschiedensten Seiten kommend, zusammen *κατ' ἀνάγκην*, es entstand hierdurch ein Wirbel (*δίνη*), der, indem er sich weiter und weiter ausbreitete, eine Weltenbildung herbeiführte. Das Gleichartige tritt dabei zueinander (nicht infolge der Einwirkung einer *φιλότης* und eines *νεῖκος*, oder eines *νοῦς*, sondern) vermöge der Natur-

notwendigkeit, wonach das, was an Schwere und Gestalt gleich ist, an die gleichen Orte gelangen muß (Diels Vors. I, S. 359, 36; vgl. fragm. 164), wie wir dies beim Worfeln des Getreides sehen. Indem bei dem Umschwung manche Atome sich dauernd miteinander verflochten haben (*τῇ τούτων [τῶν ἀτόμων] συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι*, Arist. de caelo, III, 4), bilden sich größere zusammengesetzte Körper und ganze Welten. Seit Ewigkeit entstehen und vergehen nach Notwendigkeit Welten, die der unseren teils ähnlich, teils unähnlich sind. Vgl. über diese Weltbildung Diels Vors. I, S. 343, 4; 345, 24. 32; 346, 13; 347, 22; 352, 26; 360, 28; über die Zahllosigkeit der Welten 347, 12; 348, 2; 360, 10. 33.

Die Erde war ursprünglich in Bewegung, solange sie noch klein und leicht war; allmählich gelangte sie zur Ruhe (Diels Vors. I, S. 367, 45). Aus der feuchten Erde, aus dem Erdschlamm, sind die Organismen hervorgegangen. Die Seele besteht aus den feinen, glatten und runden Atomen, welche zugleich die Feneratome sind. Solche Atome sind durch den ganzen Leib verbreitet; zwischen je zwei anderen Atomen findet sich ein Seelenatom, welches Bewegung hervorbringt. In besonderen Organen üben die Seelenatome besondere Funktionen; so ist das Gehirn der Sitz des Denkens, das Herz der des Zornes, die Leber der der Begierde. Durch das Einatmen schöpfen wir Seelenatome aus der Luft, durch das Ausatmen geben wir welche an sie ab, und das Leben besteht so lange, als dieser Prozeß andauert (Diels Vors. I, S. 348, 19 ff., 369, 17 ff.).

Die Sinneswahrnehmung erklärt sich durch Ausflüsse von Atomen aus den Dingen, wodurch Bilder (*εἰδῶλα*) erzeugt werden, die unsere Sinne treffen. So lehrt schon Leukippos, daß durch das Eindringen der *εἰδῶλα* in das Auge das Sehen bewirkt werde (Diels Vors. I, S. 348, 33 ff.; 371, 26 ff.). Die Sinnesempfindung beruht auf einer durch den äußeren Eindruck in uns hervorgebrachten Veränderung: Diels Vors. I, S. 348, 45; 373, 21; 370, 40. Die Frage, ob die Sinnesempfindungen durch Gleiches, wie Empedokles wollte (s. o. S. 68), oder durch Entgegengesetztes, wie nach Anaxagoras (s. o. S. 73), zustande kommen, ließ D. unentschieden (Diels Vors. I, S. 373, 20). Auch die Götter bekunden sich uns durch solche *εἰδῶλα*, die wir von ihnen erhalten. Freilich hat Demokrit unter diesen Göttern nur eine Art Dämonen verstanden, die nicht unsterblich sind, sondern nur länger leben als die Menschen. Durch diese wird es uns auch möglich, Blicke in die Zukunft und in entfernte Teile der Welt zu tun (fragm. 166). Die Wahrnehmung hat nicht volle Wahrheit, sondern bildet die empfangenen Eindrücke um; die Atome sind wegen ihrer Kleinheit unsichtbar. Atome und Leeres sind das einzige, was an sich existiert, qualitative Unterschiede gibt es nur für uns, in der sinnlichen Erscheinung. *Νόμῳ γλῆκὲ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χοιρὴ ἔτεῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν* (Demokr. fragm. 9. 125). Vgl. auch Aët. IV, 9, 8 (Diels Vors. I, S. 349, 5): *μηδὲν δ' εἶναι ἀληθὲς μηδὲ καταληπτόν ἐκτὸς τῶν πρώτων στοιχείων, ἀτόμων καὶ κενού*. — Es tritt hier schon die Unterscheidung zwischen sogenannten primären und sekundären Qualitäten hervor, wie sie in neuerer Zeit besonders von Descartes und Locke angenommen wurde. — Auf die sinnliche Erscheinung muß wohl der Ausspruch des Demokrit bei Diog. L. IX, 72 (fragm. 117) beschränkt werden: *ἐτεῖ δὲ οὐδὲν ἴδμεν, ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια*, denn auf die Atomenlehre selbst kann bei der Zuversicht, mit welcher Demokrit sie vorträgt, diese skeptische Äußerung nicht gehen sollen, und Demokrit hat auch ausdrücklich (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 138, fragm. 11) von der Sinneswahrnehmung als der dunkeln Erkenntnis (*σκοτίνῃ*) die echte (*γνηστῇ*), die der Verstand durch Forschung gewinne, unterschieden. Das philosophische Denken, durch

welches über die Sinneswahrnehmung hinausgegangen und die Realität der Dinge in den Atomen erkannt wird, hat Demokrit geübt, aber nicht selbst wieder eigens zum Objekt philosophischer Reflexion gemacht, und die Weise, wie es zustande komme, ohne eingehende Erklärung gelassen; erst der folgenden Periode, deren frühesten Vertretern freilich Demokrit gleichzeitig ist, gehört die strengere Reflexion auf das Denken an. Doch folgt aus den demokritischen Grundlehren, daß das Denken nichts von dem sinnlichen Empfinden oder der *νοῦς* nichts von der *ψυχή* Unabhängiges sein kann, und diese Konsequenz hat Demokrit auch ausdrücklich gezogen (Aët. IV, 8, 10 [Diels Vors. I, S. 348, 46] *Λεύκιππος Δημόκριτος Ἐπίκουρος τὴν αἰσθησὶν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδῶλων ἔξωθεν προσιόντων μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδῶλων*. Vgl. Cic. de fin. I, 6, 21). Nur insofern scheint sich Demokrit über das Zustandekommen der echten Erkenntnis ausgesprochen zu haben, als er in Übereinstimmung mit Anaxagoras forderte, daß aus den Erscheinungen (*φαίνόμενα*) auf das Verborgene (*ἄδηλα*) zu schließen sei (Sext. Emp. adv. Math. VII, 140, Diels Vors. I, S. 370, 31), und lehrte, daß das *φρονεῖν* entstehe *συμμέτρως ἔχουσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κῆρσιν* (Theophr. de sensu 58, Diels Vors. I, S. 374, 43).

Die ethischen Sätze Demokrits sind zwar von einem Gedanken und einer und derselben Stimmung beherrscht, aber bei dem Philosophen selbst, soweit wir in den — nicht sämtlich mit Sicherheit auf Demokrit zurückzuführenden — Fragmenten nachkommen können, nicht wissenschaftlich abgeleitet und ebensowenig in sicher stehende Verbindung mit der Atomistik gebracht. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*), die in der andauernden, sicheren Heiterkeit des Gemüts besteht (*εὐθυμία, εὖεστώ*).

Das Beste für den Menschen ist es, sich so viel als möglich zu freuen und sich so wenig als möglich zu betrüben, fragm. 189: *ἄριστον ἀνθρώπων τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμυθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνηθέντι*. Ist hiermit der Hedonismus auch bestimmt ausgesprochen, so ist Demokrit doch weit entfernt von allen unsittlichen Konsequenzen, im Gegenteil nimmt er an Reinheit der moralischen Lehren unter den griechischen Philosophen eine hohe Stelle ein. In unmittelbarem Anschluß an die oben angeführte Stelle heißt es: *τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο*. Nicht äußere Güter, Reichtum, Ruhm, die ohne Verstand unsicherer Besitz sind, schaffen die Glückseligkeit: ihr Sitz ist die Seele (fragm. 170 *εὐδαιμονία ψυχῆς καὶ κακοδαιμονία*; fragm. 171 *εὐδαιμονία οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος*). Diese ist der edelste Teil des Menschen. Wer ihre Güter liebt, liebt das Göttliche und das Dauernde, wer die Güter des Leibes liebt, der das Zelt (*σκήνος* fragm. 223) der Seele ist, liebt das Menschliche und Vergängliche. Aus sich selbst seine Freuden zu schöpfen, muß sich der Mensch gewöhnen. Einsicht gehört dazu, die richtigen Freuden zu wählen (Diels Vors. I, S. 383, 45: *συνίστασθαι δ' αὐτὴν [εὐθυμίαν] ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφωρότατον ἀνθρώποις*), und die Unverständigen können ihr Leben nicht recht genießen. Um eine gleichmäßig freudige Stimmung zu haben, muß man sich Mäßigung im Genuße auferlegen: das Zuviel oder Zuwenig nach irgend einer Seite ist nicht dauernd und bringt die Seele aus ihrem Gleichgewicht; sobald das Maß überschritten wird, entsteht aus Lust die größte Unlust (fragm. 191: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμία γίνεται μετριότητι τέρπιος καὶ βίον συμμετρίῃ, τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ*). Gestört wird das Gleichmaß der Stimmung durch Begierden, die der Mensch nicht erfüllen kann. Deshalb soll man das erstreben, was zu erreichen möglich ist, oder,

was man hat, benutzen und sich daran genügen lassen, nicht auf die schauen, denen es besser, sondern auf die, denen es schlechter geht. Die Götter geben den Menschen nur Gutes; durch den eigenen Unverstand ziehen sich die letzteren Übel zu. Durch das Zuviel in den Begierden und in den Genüssen kommt die Seele aus dem richtigen Gleichgewicht, sie kann nicht die *ἀταραξίη*, *ἀθαμβίη* (Diels, Vors. I, S. 384, 11; 465, 42) wahren, welche die Vorbedingungen für die Glückseligkeit, aber nicht das höchste Ziel selbst sind. Das Vaterland des Weisen und Guten ist das Weltall (*ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· νυχτὴς γὰρ ἀγαθῆς πατρίς ὁ ξέμπας κόσμος*, Diels, Vors. I, S. 429, 1, vgl. II, S. 725 z. d. St.). Doch fordert Demokrit uneigennützigte Hingabe an das Gemeinwesen und legt großen Wert auf eine gute Staatsverwaltung.

Die Reinheit der demokritischen Ethik, deren hedonistischer Charakter trotz mancher gegenteiligen neueren Auffassung nicht zu bestreiten ist, zeigt sich namentlich in Sätzen, wie: Nicht die Tat als solche, sondern die Gesinnung bestimmt den sittlichen Charakter (fragm. 62: *ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν*, vgl. auch fragm. 89. — fragm. 96: *χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὖ δοῶν προηρημένος*). Unrecht tun macht unglücklicher als Unrecht leiden. Sich selbst zu überwinden, ist der schönste von allen Siegen, sich selbst zu unterliegen aber das Schimpflichste und Schlechteste. Nicht aus Furcht, sondern weil es nötig ist, soll man sich des Schlechten enthalten (*μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεῶν ἀπέχεσθαι ἀμαρτημάτων*).

In den ethischen Sätzen des Demokrit, wie auch in den zur Erkenntnislehre gehörenden über den Unterschied zwischen der Realität und der subjektiven Auffassung bekundet sich die fast bei keinem der älteren Philosophen ganz fehlende, besonders aber an der Grenze der ersten Periode natürliche Tendenz zur Überschreitung der bloßen Kosmologie; Demokrit, der Zeitgenosse des Sokrates, ist in dieser Richtung beträchtlich weiter gegangen als Anaxagoras und als irgend einer der früheren Denker.

Daß Platon nicht nur öfter mit Demokrit zufällig übereinstimmt, sondern sich auch „bewußter und erklärter Maßen an ihn angeschlossen“ und sich ihn in wichtigen Dingen, namentlich in der Ethik, zum Führer gewählt habe (Natorp, Die Ethika des D.), können wir nicht annehmen.

Demokriteer. Die antike Tradition verknüpft einerseits, durch die Sukzessionsreihe Demokrit, Nessas, Metrodoros von Chios, Diogenes von Smyrna, Anaxarchos, Pyrron die pyrronische Skepsis, anderseits durch den Demokriteer und Pyrronschüler Nausiphanes (den Lehrer Epikurs) den Epikureismus mit Demokrit, mit dem auch als unmittelbarer Schüler Protagoras in Verbindung gebracht wird (Diels, Vors. I, S. 450, 18. 20. 34; 462, 32; 463, 5. 8). Von den Nachfolgern Demokrits scheinen einige in der Tat die skeptischen Elemente, die besonders in Demokrits Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung lagen, stärker betont und weiter ausgebildet zu haben. Metrodoros von Chios begann seine Schrift *Περὶ φύσεως* mit der Erklärung (fragm. 1): *Οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν εἰδὲν αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἶδαμεν ἢ οὐκ οἶδαμεν (οὐδ' ὅπως πότερον ἔστι τι ἢ οὐκ ἔστιν)*, und von Nausiphanes berichtet Seneka epist. 88, 43 (Diels, Vors. I, S. 465, 43): Nausiphanes ait ex his quae videntur esse nihil magis esse quam non esse. Auch Anaxarchos wurde zu den Skeptikern gerechnet (Diels, Vors. I, S. 457, 25. 27). Anderseits betonte A., wohl an Demokrit anknüpfend, die *εἰδαιμονία* als Ziel (Diels, Vors. I, S. 457, 23) und erhielt wahrscheinlich daher den Beinamen *Εἰδαιμονικός* (Diels, Vors. I, S. 455, 35; 456, 36. 41; 457, 34), der ihm nach Laërt.

Diog. IX, 60 (Diels, Vors. I, S. 454, 26) freilich *διὰ τὴν ἀπάθειαν καὶ εὐκολίαν τοῦ βίου* gegeben worden wäre. Diesem seinem Leben verdankte A. wesentlich seinen Ruhm bei Späteren. Im Verkehr mit Alexander d. Gr. bekundete er eine Verbindung von Freimut und einer durch ethischen Nihilismus getragenen Schmeichelei. Am Ende seines Lebens ertrug er einer verbreiteten Überlieferung zufolge die Martern, denen er von Nikokreon unterworfen wurde, standhaft mit den Worten: *Πίστεε πίστεε τὸν Ἀναξάρχον θύλακον, Ἀναξάρχον δὲ οὐ πίστεεις*. Aus Anaxarchos' Schrift *Περὶ βασιλείας* sind zwei kleinere Fragmente erhalten.

Zweite (vorwiegend anthropologische) Periode der griechischen Philosophie.

Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

§ 26. Der zweiten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1. die Sophisten; 2. Sokrates, die einseitigen Sokratiker, Platon und Aristoteles; 3. die Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

Die Sophisten richteten ihre Reflexion vorwiegend auf das Wahrnehmen, Vorstellen und Begehren. Sokrates, der von bedeutendstem Einflusse auf die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie war, richtet seine Aufmerksamkeit vorzugsweise auf das logische Denken und sittliche Wollen, worin eine Anerkennung der wesentlichen Beziehung des Subjekts zur Objektivität liegt; diese Beziehung suchen Platon und Aristoteles zu erforschen, nehmen auch die Naturphilosophie wieder auf und betrachten den einzelnen wesentlich als Glied der Gemeinschaft, wenn sie ihn auch in dem staatlichen Gemeinwesen nicht untergehen lassen.

Die Stoiker und Epikureer betonen zwar mehr die Selbständigkeit des Einzelsubjekts, lassen es jedoch allgemein gültigen Normen des Denkens und Wollens unterworfen sein; der Skeptizismus endlich, der gleichfalls in der Befriedigung des Einzelsubjektes den Zweck sucht, bahnt durch Auflösung aller vorhandenen Systeme eine neue Periode an.

Der Geschichte der Literatur und der allgemeinen Bildung muß die Darstellung der ethisch-religiösen Ansichten der Dichter, Historiker, Redner usw. dieser Periode, bei denen sich viel Philosophisches, aber nicht in wissenschaftlicher Form findet, vorbehalten bleiben.

Athen wurde in dieser Periode zum Zentralpunkt der hellenischen Bildung und insbesondere der Philosophie. Als eine Bildungsschule für Griechenland wird Athen von Perikles bei Thukyd. (II, 41) bezeichnet. In dem platonischen Dialog Protagoras (p. 337d) nennt der Sophist Hippias von Elis Athen *τῆς Ἑλλάδος τὸ πρῶταν εἶναι τῆς σοφίας*. Isokrates sagt (Panegyri. 50), der athenische Staat habe es bewirkt, daß der Name Hellenen viel mehr eine Bezeichnung der geistigen Bildung

als der Abstammung sei. Vorzugsweise an die Empfänglichkeit der Athener für Kunst und Wissenschaft, an ihre Neigung zu philosophischem Denken und danach an den Bestand der philosophischen Schulen zu Athen hat sich während der zweiten Periode die Philosophie der Griechen geknüpft.

§ 27. Die Sophistik bildet den Übergang von der kosmologischen zu der auf das denkende und wollende Subjekt gerichteten Philosophie, so daß man berechtigt ist, mit ihr die zweite Periode der griechischen Philosophie zu beginnen. Doch weiß die sophistische Reflexion das Subjekt nur in seiner individuellen Unmittelbarkeit aufzufassen und vermag daher die Erkenntnis- und Sittenlehre nur anzubahnen und noch nicht wissenschaftlich zu begründen. Ihre Hauptvertreter sind: Protagoras der Individualist, Gorgias der Rhetor und Nihilist, Hippias der Polyhistor und Prodikos der Moralist und Synonymiker. An diese Männer schließt sich eine jüngere Sophistengeneration an, welche das philosophische Prinzip des Subjektivismus mehr und mehr zur bloßen Frivolität verkehrt.

Das gesamte Material für die ältere Sophistik (Protagoras, Xenias, Gorgias, Prodikos, Thrasymachos, Hippias, Antiphon den Sophisten, Kritias, den Anonymus Iamblich, die *Λισσοὶ λόγοι* [die gewöhnl. sog. *Dialexeis*]) bei Diels, Vors. II, S. 524—648. S. die einzelnen Sophisten.

Nicht nur als Rhetoren und Grammatiker und Verbreiter positiver Kenntnisse, sondern auch (was besonders Hegel dargetan hat) als Vertreter eines relativ berechtigten philosophischen Standpunktes sind die Sophisten von Bedeutung. Sie reflektieren auf das Subjekt und bahnen dadurch die Ethik und Logik an. Daß sich ihre Reflexion zumeist auf die natürliche Grundlage und Vorstufe des Denkens und Wollens, d. h. auf die Wahrnehmung und die Meinung, die sinnliche Lust und individuelle Willkür richtet, ist naturgemäß und notwendig; sofern sie aber in den ihrer Reflexion vorzugsweise zugänglichen Seiten der Subjektivität das Ganze der Subjektivität finden und Höheres verkennen, so liegt hierin ihr Fehler. Nichtsdestoweniger bezeichnet die Sophistik einen Fortschritt des philosophischen Denkens. Der sensualistische Subjektivismus des Protagoras hat einen Vorzug vor dem Denken des Parmenides; denn dieses ist nur ein Denken über das Seiende überhaupt, nicht (oder doch nur nebenbei) ein Denken über das Wahrnehmen und Denken; der sophistische Sensualismus aber ist nicht selbst sinnliche Wahrnehmung, sondern wesentlich ein Denken über die Wahrnehmung und Meinung, mithin die nächste Vorstufe zu dem durch Sokrates, Platon und Aristoteles begründeten Denken über das Denken. Diese „Philosophen“ hätten ohne jene „Sophisten“ nicht werden können, was sie geworden sind. Bei den Urteilen des Platon und Aristoteles über die Sophistik ist nicht nur die große Verschiedenheit zwischen der früheren und späteren Sophistengeneration in Betracht zu ziehen, sondern auch das Historische von dem Polemischen zu unterscheiden. An Platons idealen Anforderungen gemessen, konnten das Denken und die Gesinnung der Sophisten verwerflich erscheinen; zu der damals herrschenden Meinung und Lebensrichtung aber standen diese nicht materiell in prinzipiellem Gegensatz (sie lehrten, wie Plat. Rep. 493a sagt, *τὰ τῶν πολλῶν δόγματα*), obschon manche von ihnen in gewissen Beziehungen das Altüberlieferte bestritten haben. Die dialek-

tische Auflösung der auf dem Herkommen beruhenden naiven Überzeugungen ist durch die Sophisten, die größtenteils Rhetorik und weit seltener eine pseudo-dialektische Eristik trieben, nur vorbereitet und, wie Grote mit Recht bemerkt, erst durch Sokrates und seine Schüler vollzogen worden, die zugleich eine neue Richtung positiv zu begründen unternahmen.

Sieht man in der Sophistik vornehmlich Kritik und Auflösung der kosmologischen Philosophie, so muß man sie (mit Zeller und anderen) der ersten Periode zurechnen; berücksichtigt man bei ihr aber besonders die Reflexion über gewisse Seiten des subjektiven Lebens, so muß man sie bereits der zweiten Periode zurechnen. Jedenfalls steht sie auf der Grenze zwischen den beiden Perioden; beachtet man aber den eigentlichen philosophischen Fortschritt, der durch sie geschehen ist, so muß man sie der zweiten Periode zuteilen. Auch Zeller, der sie der ersten zurechnet, erkennt an (Ph. d. Gr. II, 1, 4. A. S. 140; vgl. auch I, 5. A. S. 1044), daß „die Sophisten zuerst die Philosophie von der objektiven Forschung zur Ethik und Dialektik übergeführt, daß sie zuerst die Entscheidung über Wahr und Falsch, Recht und Unrecht der subjektiven Überzeugung anheimgestellt haben“.

Das Wort *σοφιστής* bedeutet in der älteren Zeit einen solchen, der klug und geschickt ist, dann einen einsichtsvollen, gewandten Mann, namentlich in Privat- und öffentlichen Angelegenheiten. Seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts vor Christi Geburt werden besonders die als Sophisten bezeichnet, welche herumwandernd für Bezahlung die Kunst, zu denken und zu reden, sowie die politische Weisheit lehrten. Doch wird auch Platon von Lysias und Isokrates, Aristippos von Aristoteles ein Sophist genannt, und den Protagoras läßt Platon Protag. p. 316 d sich selbst mit Stolz einen Sophisten nennen: *ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*. Wer im vollsten Maße weise ist, vermag auch andere weise zu machen, so daß der professionelle *σοφιστής* ein Lehrer der Weisheit ist, obschon das Wort nicht von *σοφίζειν*, sondern von *σοφίζεσθαι* abzuleiten ist. Die tadelnde Nebenbedeutung hat das Wort erst besonders durch Aristophanes und hernach durch die Sokratiker erhalten, namentlich durch Platon und Aristoteles, die sich als „Philosophen“ den „Sophisten“ gegenüberstellten. Sophisten, wie Protagoras, standen, was besonders der platonische Dialog Protagoras bekundet, bei der Mehrzahl der Gebildeten in hohem Ansehen, obwohl ein vornehmer und wohlhabender athenischer Bürger nicht selbst hätte Sophist (Literat) sein und durch öffentliche Vorträge nicht hätte Geld verdienen mögen. S. Plat. Prot. 312 a, wo Sokrates den jungen Hippokrates, der den Unterricht des Protagoras genießen will, fragt: Würdest du dich nicht schämen, wenn du dich den Hellenen als Sophisten zeigtest? Worauf Hippokrates antwortet: *Νῆ τὸν Δία —, εἴπερ γε ἃ διανοοῦμαι καὶ λέγειν*.

Plutarch sagt (im Leben des Themistokles, Kap. 2), Sophisten (*σοφισταί*) seien diejenigen genannt worden, welche die bis dahin durch das politische Leben selbst begründete, durch Familientradition und durch Anschluß an ausgezeichnete Staatsmänner angeeignete und praktisch ausgebildete politische Einsicht, die *δεινότης πολιτικὴ καὶ δραστήριος σύνεσις* mit den *δικαικαὶ τέχναι* verbunden und an die Stelle der praktischen Vorbildung die theoretische gesetzt haben (*μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους*). Daß ein besonderer Unterricht, und zwar nicht in einem Spezialfach, wie Musik oder Gymnastik, sondern zum Behuf allgemeiner Lebensbildung und politischer Einsicht auf Grund der Reflexion über das menschliche Erkennen und Begehren erteilt ward, und daß für die Lebensrichtung des einzelnen vielmehr dieser Unterricht, als der unmittelbare Einfluß des Gemeingeistes maßgebend ward, das ist das wesentlich Neue, das die

„Sophisten“ aufbrachten, das aber auch Sokrates und seine Nachfolger keineswegs aufgegeben, sondern nur in anderer und tieferer Art ausgebildet haben, so daß sie bei ihrer Bekämpfung der Sophistik doch mit dieser auf dem gemeinsamen Boden der auf das Subjekt gerichteten Reflexion stehen. — Bekanntlich wurden in viel späteren Zeiten die Rhetoren noch *σοφισταί* genannt.

§ 28. Protagoras aus Abdera, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates — seine Blüte fällt um 444/3 vor Chr. — wirkte als Lehrer der Redekunst in vielen griechischen Städten, besonders auch in Athen, und stellte, indem er Heraklits Lehre vom ewigen Fluß aller Dinge auch auf das erkennende Subjekt als solches übertrug, die Behauptung auf: der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind. Wie einem jeden ein jegliches scheint, so ist es für ihn. Es gibt nur relative Wahrheit. Auf dem ethischen Gebiete machte Protagoras seinen Subjektivismus nicht bestimmt geltend. Die Existenz der Götter ist nach ihm ungewiß.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vors. II, S. 525—543.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 266 ff.

Nach Plat. Protag. 317c war Protagoras beträchtlich älter als Sokrates; Protagoras sagt dort, er könne dem Alter nach aller Anwesenden Vater sein, was freilich nicht im strengsten Sinne zu nehmen sein mag. Apollodor (bei Diog. L. IX, 56) setzt seine Blüte in Ol. 84 (444—440 v. Chr.; er meint die Epoche von Thurioi 444/3). Nach einer Angabe in dem platonischen Dialog Menon (p. 91e), woraus die gleiche Angabe des Apollodoros (bei Diog. L. IX, 56) geflossen zu sein scheint, ist er gegen 70 Jahre alt geworden und davon 40 Jahre als Sophist tätig gewesen, nach einer andern Angabe (bei Diog. L. IX, 55) lebte er gegen 90 Jahre. Von Pythodoros, einem von den Vierhundert, wurde er wegen seiner Schrift über die Götter auf Atheismus angeklagt (Diog. L. IX, 54). Man kann aus dieser Nachricht mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß ihm unter der Herrschaft der Vierhundert im J. 411 v. Chr. der Prozeß gemacht worden ist, und daß er also, wenn er 70 Jahre alt geworden ist, 481 geboren war. Er ertrank nämlich, nachdem er verurteilt war, auf der Flucht nach Sizilien; seine Schrift wurde zu Athen auf dem Markte verbrannt. Daß Protagoras ein Abderite war, sagt Platon (Protag. p. 309c; Rep. X, 600c); die gleiche Angabe hat Diog. L. (IX, 50) aus der Schrift des Herakleides Pontikos *περὶ νόμων* entnommen. Der Komiker Eupolis hat den Protagoras in den (Ol. 89, 3 aufgeführten) *Κόλακες* einen Teier genannt; doch steht diese Bezeichnung mit jener Angabe nicht im Widerspruch, da Abdera eine Kolonie der Teier war (gegründet 543 v. Chr.). Für die Pflanzstadt Thurioi soll Protagoras die Gesetze ausgearbeitet haben (Herakleides bei Diog. L. IX, 50). In Athen war Protagoras vielleicht zuerst zwischen 451 und 445 v. Chr., dann wohl um 432, auch Ol. 89, 3 = 422/421 v. Chr. und kurz vor seinem Tode. Platon hat wohl in seinem Dialog Protagoras einzelne Umstände aus 422 in 432 mit dichterischer Freiheit verlegt. Die Annahme, die u. a. auch Epikur vertrat, daß Protagoras Demokrits Schüler gewesen sei (Diels, Vors. I, S. 353, 35 [vgl. 32], II, S. 526, 14; Laërt. Diog. X, 8) ist nicht mit den Altersverhältnissen vereinbar.

Anderseits wird mehrfach und zuverlässig bezeugt, daß Demokrit in seinen Schriften den Protagoras erwähnt und bekämpft habe (Diog. L. IX, 42; Plutarch. adv. Coloten IV, 2; Sext. Emp. adv. Math. VIII, 389 f.). Zu denen, welche in Athen die Nähe des Protagoras suchten, gehörten auch Perikles und Euripides. Wie sehr er verehrt wurde, sieht man aus dem platonischen Dialog Protagoras, besonders aus 310d ff. Vgl. Plat. Theait. 161c: *ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὥσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ*. Als Honorar für den Unterricht verlangte er bedeutende Summen, wenn auch die Angabe von 100 Minen für einen Kursus, Diog. L. IX, 50, zu hoch gegriffen sein mag. Nach Plat. Prot. 328b und Arist. Eth. Nic. IX, 1, 1164a 25 forderte er zwar eine bestimmte Summe, stellte es aber doch dem Schüler anheim, wenn sie ihm nach empfangenem Unterricht zu hoch erscheinen sollte, selbst zu bestimmen, wie viel der Unterricht wert sei, und diese Summe zu geben. Die Titel der Schriften, die Protagoras verfaßt haben soll, gibt Diog. L. IX, 55 an: *τέχνη ἐριστικῶν, περὶ πάλης, περὶ τῶν μαθημάτων, περὶ πολιτείας, περὶ φιλοτιμίας, περὶ ἀρετῶν, περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, περὶ τῶν ἐν ἄδου, περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσόμενων, προσακτικὸς, δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, ἀντιλογιῶν δύο*. Vgl. dazu Diels, Vors. II, S. 526 zu Z. 26. Über die *Καταβάλλοντες* und die *Ἀλήθεια* s. unt. S. 89. — Die Bedeutung des Protagoras als Philosophen hat man neuerdings über Gebühr erhoben, so nach Grote namentlich Ernst Laas in: Idealismus und Positivismus, Bd. 1, s. unt. S. 88.

Als Urheber des Erfahrungsbegriffs ist er hingestellt worden von Natorp, Forschungen, S. 148 ff.

Nach Diog. L. IX, 51 lautete der Fundamentalsatz des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*. Und zwar ist hier nicht der Mensch als Gattung gemeint, sondern das Individuum, wie die aus des Protagoras Schrift entnommenen Worte (Theait. 152a) beweisen: *οἷα μὲν ἕκαστα ἔμοι φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ*. Eine allgemein gültige Wahrheit ist hiernach nicht möglich, nicht einmal für denselben Menschen ist dasselbe zu verschiedenen Zeiten wahr, und es kann von keinem Dinge das eine mit mehr Recht ausgesagt werden als das andere (Plut. adv. Col. 4, 2). Mit diesem Subjektivismus hängt der Relativismus eng zusammen. Es ist nichts an und für sich, sondern alles ist ein Relatives, ein *πρὸς τι*, es ist nur für das wahrnehmende Subjekt. Eine reale Außenwelt wird damit von Protagoras nicht geleugnet, aber wir erkennen diese nicht, wie sie ist, sondern wie sie von uns wahrgenommen wird, und zwar kommt die Wahrnehmung wie das Wahrgenommene durch eine doppelte Bewegung zustande, durch eine des wahrnehmenden Subjekts und durch eine des dem Wahrgenommenen zugrunde Liegenden. Es bleibt ungewiß, inwieweit die Art, wie Protagoras diesen Satz begründete, mit derjenigen übereingekommen sei, welche wir bei Platon im Dialog Theaitet (p. 152 sqq.) finden: nämlich bei der Richtung des Sinnesorgans auf die ihm gemäße Bewegung (*προσβολή τῶν ὁμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φερόν*) entstehe durch das Zusammentreffen einer äußeren und inneren, aktiven und passiven, besser: agierenden und reagierenden Bewegung Wahrnehmbares (*αἰσθητόν*) und Wahrnehmung (*αἰσθησις*, zu der jedoch außer dem Sehen, Hören, Riechen, dem Fühlen der Kälte und Hitze, auch Lust- und Schmerzempfindung, Begierde, Furcht usw. gerechnet wird); so sei z. B. die weiße Farbe im Objekt und das Sehen derselben im Auge das gemeinsame Erzeugnis des Auges und des ihm adäquaten Objekts (Theait. p. 156. Die ausführlich vorgetragene Theorie Theait. 156 f. wird gewissen *πολλὴ κομπότεροι* zugeschrieben, womit vielleicht Aristippos und seine Schüler gemeint sind). Nach Diog. L. IX,

51 soll Protagoras auch gelehrt haben: *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις*, und damit hätte er der Seele die Substantialität abgesprochen. Doch scheint diese Angabe aus dem Urteil Platons über die Sphäre der Gültigkeit der protagoreischen Doktrin hervorgegangen zu sein, da Diogenes hinzusetzt: *κατὰ καὶ Πλάτων φησὶν εἶναι Θεαίτητον*.

In der Lehre des Protagoras findet Platon (Theait. p. 152 ff.) die unabwiesbare Konsequenz der heraklitischen, ohne daß damit die wirkliche Abhängigkeit der ersteren von der letzteren erwiesen wäre. Daß Protagoras allerdings das ewige Werden annahm, ist wahrscheinlich (Sext. Hypot. Pyrrh. I, 217: *φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ζευστήν εἶναι*). Platon gesteht der protagoreischen Lehre in bezug auf die *αἰσθήσεις* Gültigkeit zu, weist aber jede Ausdehnung derselben über dieses Gebiet hinaus als eine unberechtigte Verallgemeinerung der Relativitätstheorie ab. (Übrigens liegt in dem Satze, daß alles Wahre, Schöne, Gute nur für das erkennende, fühlende, wollende Subjekt wahr, schön, gut sei, eine bleibende Wahrheit, die nur Protagoras durch Verkenennung des objektiven Faktors einseitig überspannt hat.)

Protagoras soll zuerst gelehrt haben, wie Thesen zu begründen und anzugreifen seien, Diog. L. IX, 51: *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*, und ebd. 53: *πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις*. Auf das doppelseitige pseudodialektische Verfahren, welches Protagoras in seiner Schrift *Ἀντιλογικά* geübt zu haben scheint, spielt Platon tadelnd an in seinem Dialog Phaidon p. 101 d, e. Nach dem Zeugnis des Aristoteles (Metaph. III, 2, 32, p. 998 a, 4): *ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρους, οὐδ' αἱ κινήσεις καὶ ἔλικες τοῦ οὐρανοῦ ὁμοίαι, περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἀστροῖς τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν*, scheint es, daß Protagoras dem gegen seinen sensualistischen Subjektivismus aus der von individuellem Dafürhalten unabhängigen Gültigkeit der geometrischen Sätze zu entnehmenden Einwurf durch die Bemerkung vorzubeugen suchte, diese Sätze seien nur subjektiv gültig, da es in der objektiven Realität überhaupt nicht reine Punkte, gerade Linien, geometrische Kurven gebe (wobei er freilich die abstraktive Einschränkung der Aufmerksamkeit auf einzelne Seiten der objektiven Realität mit bloßer Subjektivität verwechselte).

Zur Erläuterung des protagoreischen Grundgedankens mag eine verwandte (die Deutung der aristotelischen Lehre von der Wirkung der Kunst betreffende) Äußerung Goethes (Goethe-Zelterscher Briefwechsel, V, 354) verglichen werden, durch welche ebensowohl die relative Wahrheit desselben, wie auch die Einseitigkeit des Verzichtes auf eine objektive Norm anschaulich werden kann: „Ich habe bemerkt, daß ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschließt und zugleich mich fördert; nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich, daß sich ein solcher Gedanke dem Sinn des andern nicht anschließe, ihn nicht fördere, wohl gar hindere, und so wird er ihn für falsch halten; ist man hiervon recht gründlich überzeugt, so wird man nie kontrovertieren.“ Vgl. ferner Goethes Ausspruch in den „Maximen und Reflexionen“: „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiße ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige.“

E. Laas sieht in seinem Werk „Idealismus und Positivismus“ (Bd. I, S. 183) mit gewisser Berechtigung den Protagoras als eigentlichen Urheber des Positivismus an, sofern man unter diesem verstehe „diejenige Philosophie, welche

keine anderen Grundlagen anerkennt als positive Tatsachen, d. h. äußere und innere Wahrnehmung, welche von jeder Neuerung fordert, daß sie die Tatsachen, die Erfahrungen nachweise, auf denen sie ruht.“ Man müsse in der Geschichte der Philosophie weit emporsteigen, nämlich bis zu Hume, um den Standpunkt des Protagoras wieder zu treffen; es sei dies im wesentlichen auch der J. Stuart Mills.

Für das Handeln des Menschen scheint Protagoras die Konsequenzen aus seinem Subjektivismus nicht voll gezogen zu haben. Er wollte selbst ein Lehrer der Tugend sein, und zwar ist ihm diese etwas Feststehendes; bei ihr sollte Willkür und das, was dem einzelnen gerade gefällt, nicht Geltung haben. In dem Mythos, welchen Platon den Protagoras im gleichnamigen Dialog (320 c ff.) vortragen läßt, und der im wesentlichen wohl dem Sophisten angehört, sind *αἰδώς* und *δίκη* den Menschen von den Göttern verliehen. Nur diese Gaben ermöglichen es den Menschen, dauernde Staaten zu bilden und zu gegenseitiger Erhaltung vereinigt zu bleiben. Allen müssen sie demnach eigen sein, und wer sie nicht besitzt, den soll man töten wie eine Krankheit. Auch ist nicht jede Lust ein Gut, sondern nur die am Schönen. Zu einer sicheren und einheitlichen Anschauung auf dem ethisch-politischen Gebiet ist übrigens Protagoras nicht gekommen. Platon läßt ihn im Theaitet 167 c sagen: *οἷά γ' ἂν ἐκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, τὰυτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ*, wobei es aber nicht feststeht, daß dies wirklich die Meinung des Protagoras gewesen sei.

Ein erhebliches wissenschaftliches Verdienst hat sich Protagoras durch seine sprachlichen Untersuchungen erworben. Er hat über den rechten Wortgebrauch (*ὀρθόεπεια*) gehandelt (Plat. Phaidr. 267 c). Er hat zuerst solche Satzformen, auf denen verbale Modi beruhen, unterschieden. Diog. L. IX, 53: *διεῖλε δὲ τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα· ἐνδόλῃν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολῃν* (wobei ihn freilich der Gebrauch des Imperativus an Stellen, wie Ilias init.: *Μῆνιν ἄειδε, θεά*, wo nicht ein Befehl, sondern eine Bitte auszudrücken war, in eine Verlegenheit setzte, aus der er sich nur durch einen Tadel des homerischen Ausdrucks zu retten gewußt hat, s. Arist. Poët. c. 19, p. 1456 b, 15). Auch die Genera des Nomens hat Protagoras unterschieden. Zum Behuf der Ausbildung in der Redekunst wollte er Übung und Theorie miteinander verbunden wissen (Stob. Floril. XXIX, 80 [fragm. 10]: *Πρωταγόρας ἔλεγε μηδὲν εἶναι μῆτε τέχνην ἄνευ μελέτης μῆτε μελέτην ἄνευ τέχνης*).

Der Sache, welche ohne Hilfe der Rede unterliegen würde, vermag die Redekunst zum Siege zu verhelfen (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, Arist. Rhet. II, 24, 1402a 23; Gell. N. A. V, 3, 7), wobei zwar nicht (wie Aristophanes, der Nub. 113 fälschlich auf Sokrates diesen Satz überträgt, ohne weiteres annimmt) die Ungerechtigkeit der „schwächeren“ Sache die bewußte Voraussetzung bildet, aber doch zum Nachteil der ethischen Bedeutung der Redekunst der Unterschied unbeachtet bleibt, ob nur gerechte Gründe, die ohne Beihilfe der kunstgemäßen Rede verkannt werden möchten, in das volle Licht gestellt, oder ob Ungerechtes mit dem Scheine der Gerechtigkeit versehen wird. Das protagoreische Prinzip, welches Sein und Schein einander nahe bringt, schloß diese Unterscheidung aus.

Der Satz: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος*, bildete nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 560 den Anfang der Schrift *Καταβάλλοντες* (scil. *λόγοι*, d. h. zu Fall bringende, widerlegende Reden). Eben dieser Satz war nach Plat. Theait. p. 161 c der Anfang der *Ἀλήθεια*. Diese zwei verschiedenen Titel bezeichnen demnach dieselbe Schrift. Über die Entstehung des Titels *Ἀλήθεια* vgl. die Vermutung von Diels, Vorsokr. II, S. 536 zu Z. 11. Nach dem Aristoteliker Aristoxenos (bei

Diog. L. III, 37 und 57) soll Platon aus den *Ἀντιλογικά* (*Ἀντιλογίαι*, vielleicht identisch mit den *Καταβάλλοντες* und der *Ἀλήθεια*) des Protagoras beinahe seine ganze Staatslehre entnommen haben, was bei der Verschiedenheit des Prinzips unmöglich ist; dagegen kann er einzelne Sätze daraus entlehnt haben.

Von den Göttern erklärte Protagoras in einer eigenen Schrift *περὶ θεῶν*, nicht zu wissen, ob sie seien oder nicht seien; denn vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens (fragm. 4: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὥς εἰσὶν, οὐθ' ὥς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλόγως καὶ βραχὺς ὦν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*. Vgl. Plat. Theait. 162 d).

§ 29. Gorgias aus Leontini (in Sizilien), der 427 v. Chr. als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, jedoch diesen noch überlebend, lehrte hauptsächlich die Redekunst. In der Philosophie huldigt er einem Nihilismus, der sich in den drei Sätzen ausspricht: 1. es ist nichts; 2. wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3. wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntnis nicht mitteilbar an andere.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vors. II, S. 544—562.

Chronologie: Jacoby Apollod. Chron. S. 261 ff.

Daß Gorgias Ol. 88, 2 im Sommer (427) an der Spitze einer leontinischen Gesandtschaft die Athener zu einer Hilfeleistung gegen die Syrakusaner zu überreden suchte, sagt Diodor XII, 53; vgl. Thukyd. III, 86. Platon vergleicht ihn (Phaidr. p. 261 c) dem Nestor wegen seiner Rednergabe, wohl auch mit Rücksicht auf sein hohes Alter. Sein Leben mag etwa (nach Frei) zwischen 483 und 375 fallen (über andere Ansätze vgl. Jacoby a. a. O. besonders S. 265 Anm. 10). Nach Athenaios XI, 505 d soll er das Erscheinen des platonischen Dialogs Gorgias noch erlebt und sein Verfasser desselben als einen *νέος Ἀρχιλόχος* bezeichnet haben. Die letzte Zeit seines Lebens scheint er in dem thessalischen Larissa zugebracht zu haben. Durch seinen Unterricht soll er sich viel Geld erworben haben, und sein Auftreten soll prunkvoll gewesen sein.

In früherer Zeit hat sich Gorgias mit Physik, wohl namentlich mit Optik beschäftigt, vielleicht auch eine eigene physikalische Schrift verfaßt. Nach dem platonischen Dialog Menon (p. 76 c) nahm Gorgias mit Empedokles Ausflüsse aus den Objekten an und Poren, durch welche die Ausflüsse eindringen; er ist überhaupt in der Naturphilosophie als ein Schüler des Empedokles zu betrachten. Die Definition der Farbe im Menon ist auch gorgianisch und erinnert zugleich an Empedokles.

In der Rhetorik waren Korax und vielleicht auch Tisias, der Proleg. zu Hermogenes, Rhet. gr. ed. Walz IV, 14 sein Lehrer genannt wird, seine Vorgänger. Auch die rednerische Weise des Empedokles, den Satyros bei Diog. L. VIII, 58 und Quintilian III, 1 als seinen Lehrer bezeichnen, scheint von Einfluß auf ihn gewesen zu sein. Die Redekunst galt ihm als Bewirkerin der Überzeugung (*πειθοῦς δημιουργός*). Die Tragödie hat Gorgias als einen wohlthätigen Trug bezeichnet, Plut. de gloria Atheniensium, c. 5; cf. de aud. poet. c. 1 (fr. 23): *Γοργίας δὲ τὴν τραγῳδίαν εἶπεν ἀπάτην, ἣν ὁ τε ἀπατήσας δικαιοτέρος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ*

ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. In der philosophischen Argumentation benutzt Gorgias die einander widerstreitenden Sätze der früheren Philosophen, jedoch so, daß er deren ernste Tendenz in ein rhetorisches Spiel verkehrt.

Im Dialog Gorgias (p. 462 ff.) bezeichnet Platon die σοφιστική (im engeren Sinne, wobei er vorzugsweise die politische und ethische Richtung des Sophisten Protagoras im Auge zu haben scheint) als eine Entartung der νομοθετική, und die ἐρητορικὴ (wie sie vorzugsweise von Gorgias und seinen Nachfolgern gelehrt wurde) als eine Entartung der δικαιοσύνη (deren Begriff hier ein engerer, als in der Rep., nämlich der der Vergeltung, des ἀντιπεπονθός, ist) zur Schmeichelei (κολακεία); er findet in solcher Entartung nicht eine τέχνη, sondern nur eine ἐμπειρία καὶ τριβή. Platon parallelisiert die beiden genannten τέχναι, die er unter dem einen Namen πολιτική zusammenfaßt, und ihre Entartungen, welche sämtlich auf die Seele sich beziehen, mit ebensovielen auf den Leib bezüglichen ἐπιτηδεύσεις, nämlich die Gesetzgebungskunst mit der Gymnastik, die δικαιοσύνη mit der Heilkunde, die Sophistik mit der Putzkunst und die Rhetorik mit der Kochkunst. Doch will Platon von dieser herabsetzenden Begriffsbestimmung nicht im vollen Sinn auf das Verfahren des Gorgias selbst Anwendung machen, wohl aber auf das Treiben einiger seiner Nachfolger, welche rücksichtsloser, als Gorgias selbst, die Bedingtheit der echten Redekunst durch die Erkenntnis des wahrhaft Guten und Gerechten hintansetzten, um ausschließlich der χάρις καὶ ἡδονή nachzujagen.

Den Hauptinhalt der Schrift des Gorgias περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, von der wir bei Platon keine Spur entdecken, finden wir bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 55 ff. und im 5. und 6. Kapitel der pseudo-aristotelischen Schrift De Melisso, Xenophane, Gorgia. 1. Es ist nichts, denn wenn etwas wäre, so müßte dasselbe geworden sein oder ewig sein; geworden sein aber kann es weder aus dem Seienden, noch aus dem Nichtseienden (nach den Eleaten); ewig kann es nicht sein, denn sonst müßte es unendlich sein, das Unendliche aber ist nirgends, da es weder in sich noch in einem andern sein kann, und was nirgends ist, ist nicht. 2. Wäre etwas, so könnte doch das Seiende nicht erkannt werden; denn gäbe es Erkenntnis des Seienden, so müßte das Gedachte sein und das Nichtseiende auch nicht einmal gedacht werden können; dann aber gäbe es keinen Irrtum, auch dann nicht, wenn jemand sagte, auf dem Meere sei ein Wagenkampf; das aber ist absurd. 3. Gäbe es Erkenntnis, so könnte diese doch nicht mitgeteilt werden; denn jedes Zeichen ist von dem Bezeichneten verschieden; wie kann jemand durch Worte die Vorstellung von der Farbe mitteilen, da doch das Ohr nicht Farben hört, sondern Töne? Und wie kann die nämliche Vorstellung in zwei Personen sein, die doch voneinander verschieden sind?

In gewissem Sinne ist nach Protagoras jede Meinung wahr, nach Gorgias jede Meinung falsch; beides läuft aber gleich sehr auf die Negation der Wahrheit als der Übereinstimmung des Gedankens mit einer objektiven Realität hinaus, so daß durchweg bloße Überredung an die Stelle der Überzeugung treten muß.

Die Echtheit der zwei unter dem Namen des Gorgias uns überlieferten Deklamationen, die Verteidigung des Palamedes und das Lob der Helena, ist zweifelhaft.

§ 30. Hippias aus Elis, ein jüngerer Zeitgenosse des Protagoras, mehr durch Redefertigkeit und durch mathematische, astronomische, grammatische und archäologische Kenntnisse als durch

philosophische Lehren berühmt, bekundet den ethischen Standpunkt der Sophistik in dem von Platon ihm zugeschriebenen Satze, das Gesetz sei der Tyrann der Menschen, da es sie zu manchem Naturwidrigen zwingt.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vorsokr. II, S. 579–587.

Hippias erscheint in dem Sophistenkongreß, der nach der Szenerie des platonischen Dialogs Protagoras kurz vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges im Hause des Kallias stattfand, als ein Mann im mittleren Lebensalter, beträchtlich jünger als Protagoras. Nach p. 318e pflegte er in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zu unterrichten; in dem platonischen Dialog Hippias maior wird p. 285c, d von ihm gesagt, er habe die genaueste Kenntnis *περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ᾠθμῶν καὶ ἁρμονιῶν*. Auch mit der Ausbildung der Gedächtniskunst, die Simonides von Keos erfunden haben soll, hat er sich, wie es scheint, erfolgreich abgegeben.

Prot. p. 337 d läßt Platon den Hippias sagen: *ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται* (vgl. Pindar. frag. inc. 151 Boeckh, p. 225 Schneidewin). Er findet naturwidrig, daß die Differenz der Staaten und ihrer Gesetze Gebildete einander entfremde, die doch *φύσει συγγενεῖς* seien. Bei Xenophon (Memor. IV, 4) bestreitet er die Hochschätzung der Gesetze durch Hinweisung auf ihre Verschiedenheit und Wandelbarkeit. Doch scheint sich Hippias in seinen ethischen Vorträgen ebensowenig, wie andere Sophisten, in einen bewußten und prinzipiellen Widerstreit mit dem Geiste des griechischen Volkes gesetzt zu haben. Er gibt zu, daß auch Gesetze von den Göttern stammen, das sind die allgemein gültigen, z. B. *γονέας τιμᾶν*. Ermahnungen und Lebensregeln, wie die, welche er nach der Darstellung des Dialogs Hippias maior (p. 286b) den Nestor dem Neoptolemos erteilen läßt, mögen ziemlich unverfänglich gewesen sein.

§ 31. Prodikos aus Keos verdient erwähnt zu werden wegen seiner paränetischen Moralvorträge (unter denen „Herkules am Scheidewege“ am bekanntesten geworden ist) und wegen seiner Unterscheidung sinnverwandter Worte. Durch beides hat er den Sokrates vielleicht angeregt. Doch geht er nicht wesentlich über den Standpunkt der älteren Sophisten hinaus.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vors. II, S. 562–573.

Prodikos war, wie nach Platons Dialog Protag. zu schließen ist, jünger als Protagoras und dem Hippias ungefähr gleichalterig. Sokrates hat seinen Unterricht öfters jungen Männern empfohlen, freilich solchen, die er selbst zu dialektischer Bildung ungeeignet fand (Plat. Theait. 151 b), und er nennt sich auch mitunter (Plat. Protag. 341 a; vgl. Charm. 163 d, Menon 96 d) einen Schüler des Prodikos, dies jedoch mehr scherzhaft als in strengem Ernst. Krat. 384 b sagt er, die 50 Drachmen kostende *ἐπίδειξις* habe er nicht bei Prodikos gehört, sondern nur die 1 Drachme kostende, und zwar scheinen dies Vorträge über Synonymik gewesen zu sein. Platon schildert ihn im Protagoras als weichlich und etwas pedantisch in seiner Wortunterscheidung und behandelt ihn mit Vorliebe ironisch.

Von Geldgier scheint er ebensowenig frei gewesen zu sein, wie andere Sophisten. Obwohl die Vorträge des Prodikos beliebt waren, so ist doch keine einzige Wortunterscheidung desselben zur Zeit Platons allgemein anerkannt gewesen, und noch weniger hat sich eine als zutreffend in späteren Zeiten erhalten. Prodikos selbst scheint bei seinen Aufstellungen schwankend gewesen und zum Teil leichtfertig zu Werke gegangen zu sein.

Indem die Menschen der Vorzeit alles, was Nutzen bringt, so Sonne, Mond, Quellen, Flüsse, vergötterten, ward das Brot als Demeter verehrt, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos usw. (Cic. de nat. deorum, I, 42, 118; Sextus Empir. adv. Math. IX, 18; 51 f. Philod. π. εὐσεβ., Gomperz, S. 76).

Den Mythos von dem zwischen Tugend und Lust wählenden Herakles enthielt eine Schrift mit dem Titel Ὁραί; ihn hat Xenophon (Memor. II, 1, 21 ff.) nachgebildet. Trotz des Hervorhebens der Tugend zeigt sich darin ein niedriger sittlicher Standpunkt, da die äußeren Güter eine große Rolle spielen, und die Nützlichkeitsberechnung in den Vordergrund tritt. — Joël (s. Litt.) sucht in ausführlichster Weise darzutun, daß alles in diesem Mythos: die Heraklesfigur, das Bild der Wege, Sokrates als Prodikeer, die gorgianische Rhetorik im Dialog, der moralische urkynische Inhalt der Synkrisis ἀρετῇ ἐπιπόρος gegen κακία φιλήδονος und vieles andere ganz deutlich auf Antisthenes als eigentlichen Autor der Prodikosfabel hinweise. Prodikos soll nach Joël hier nicht der historische, sondern eine überlieferte literarische Figur sein. Xenophon konkurriert dabei mit einem ungenannten Vorbild, und dies ist der Herakles des Antisthenes. Es hängt diese Ansicht Joëls, die auf allgemeinere Zustimmung nicht wird rechnen können, mit seiner unten noch zu berührenden Tendenz zusammen, bei Xenophon an die Stelle des Sokrates den Antisthenes zu substituieren.

Den Tod soll Prodikos für wünschenswert erklärt haben, um den Übeln des Lebens zu entgehen; die Furcht vor dem Tode sei überflüssig, da der Tod weder die Lebenden noch die Gestorbenen angehe, die ersteren nicht, weil sie noch lebten, die letzteren nicht, weil sie nicht mehr seien: Plat. Axioch. 366 c. Doch ist es sehr unsicher, ob die pessimistischen Betrachtungen in dem pseudo-platonischen Dialog dem Sophisten angehören; sie scheinen mit dem Eudämonismus des Herakles-Mythos schlecht übereinzustimmen, wiewohl die Verbindung des Pessimismus mit Eudämonismus nicht undenkbar ist. Aber die Zurückweisung der Furcht vor dem Tode im Axiochos entspricht zu genau einem später zu erwähnenden Ausspruch Epikurs, als daß man nicht annehmen sollte, sie sei diesem entlehnt. — Ohne sichere Belege hat man neuerdings den Schriften des Prodikos „einen bedeutenden dogmatischen Gehalt“ zugesprochen und sie als Quelle für manche spätere Aufstellungen angenommen (Dümmler, Akademika).

§ 32. Von den späteren Sophisten, in denen immer mehr die schlimmen Konsequenzen einer exklusiven Anerkennung der zufälligen Meinung und egoistischen Willkür des Einzelsubjektes und destruktive Tendenzen zu Tage traten, sind die bekanntesten: der Rhetor Polos, ein Schüler des Gorgias, Thrasyrachos, der das Recht mit dem Vorteil der Machthaber identifiziert, Kallikles und die pseudo-dialektischen Gaukler Euthydemos und Dionysodoros. Zum eleatischen Standpunkte neigten in Erkenntnistheorie und Metaphysik

Antiphon und vielleicht Xenias. Viele der gebildetsten Männer in Athen und anderen griechischen Städten (wie namentlich Kritias, der an der Spitze der dreißig oligarchischen Gewaltherrscher stand) huldigten sophistischen Grundsätzen, ohne doch selbst professionell als Sophisten aufzutreten.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vorsokr. II, S. 573–579 (Thrasymachos); 587–606 (Antiphon); 543 (Xenias); 629–635 (Anonymus Iamblich); 635–648 (*Δισσοὶ λόγοι* [sogen. *Dialexeis*]).

Bei den meisten der späteren Sophisten können wir uns fast nur an die Charakteristik halten, die Platon in seinen Dialogen von ihnen gibt. Polos und Kallikles treten im Dialog Gorgias, Thrasymachos in der Republik auf. Den Kallikles für eine von Platon erdichtete Persönlichkeit zu halten, gibt es keinen hinreichenden Grund. Alle drei äußern extreme Ansichten auf dem ethisch-politischen Gebiete: das natürliche Recht geht dahin, die Begierden des einzelnen nicht einzuschränken, sondern sie wachsen zu lassen und sie soviel als möglich zu befriedigen. Die meisten Menschen sind freilich zu ohnmächtig, um ihren Begierden freien Lauf zu lassen, und so hat man sich gewöhnt, die Schrankenlosigkeit zu tadeln. In Wahrheit ist es aber für jemanden, der die Macht hat, das Schimpflichste und Schlechteste, Maß zu halten, der Mächtige im Staate kann an nichts gehindert werden, und der Unrecht Tuende ist besser als der Unrecht Leidende; wer Unrecht tun kann, ohne zu leiden, ist töricht, wenn er sich dessen enthält. Für den Starken ist das Recht, was ihm nützt (Plat. Rep. 344c: *τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*). Die Tyrannis, die man in der Regel für die größte Ungerechtigkeit hält, macht den, der sie ausübt, zu dem Glückseligsten. So ist der Makedonier Archelaos, der die verabscheuungswürdigsten Verbrechen verübte, doch ein glücklicher Mensch. Um zu der Machtstellung im Staate zu gelangen, muß man die richtigen Mittel finden; eines der vorzüglichsten ist die Redekunst; denn die Redner sind im Staate mächtig, sie berauben, verbannen, töten, wen sie wollen (Plat. Gorg. 466 b f; 471 a; 491 e; Republ. 338 c). Die Brüder Euthydemos und Dionysodoros werden in dem Dialog Euthydemos mit ihren eristischen Kunststücken von Platon vorgeführt und verspottet. Daß derartige sophistische Albernheiten, wie wir sie in diesem Gespräch vielfach finden, wirklich vorkamen, braucht man nicht zu bezweifeln, namentlich wenn man Aristoteles *π. σοφιστικῶν ἐλέγχων* damit vergleicht.

Zu dem, was wir aus Platon über diese späteren Sophisten schöpfen können, kommen noch einige Notizen bei Aristoteles und anderen, z. B. Polit. III, 9, p. 1280 b, 11, daß der Sophist Lykophron das Gesetz *ἐγγυητής τῶν δικαίων* genannt habe (vgl. Arist. Rhet. III, 3); Rhet. I, 13, p. 1373 b, 18 erwähnt Aristoteles den Alkidamas, der in seiner messenischen Rede von dem natürlichen Recht gehandelt habe; aus dieser Rede führen die Scholien zur Rhet. den Satz an: *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός· οὐδένα δοῦλον ἢ φρούς πεποιήκεν*. Alkidamas hat ein Lob des Todes und ein Lob der Armut geschrieben. Er scheint, wie auch Lykophron, der Schule des Gorgias angehört zu haben.

Kritias erklärte (in seiner Tragödie *Sisypchos*, Nauck, fr. trag. Gr.², S. 771; vgl. Plat. Leges X, 889 e) den Götterglauben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der die Menschen auch in der Verborgenheit zu freveln abhalten wollte, indem er ihnen den Glauben an alles sehende und hörende Beobachter eingab (*διδαγμάτων ἀριστον εἰσηγήσατο, ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ*). Die

Seele identifizierte Kritias mit dem Blut (Diels, Vors. II, S. 613, 3 ff.): *αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα*.

Nach der Darstellung Platons im Protag. (p. 314e sqq.) schlossen sich aus dem Kreise der im Hause des Kallias versammelten gebildeten Athener die einen enger an Protagoras an (wie Kallias selbst, Charmides u. a.), andere an Hippias (Eryximachos, Phaidros u. a.), andere endlich an Prodikos (Pausanias, neben welchem als ein *νέον ἔτι μειράκιον* Agathon sitzt, der spätere Dichter, geb. um 448, dessen Stil aber den Einfluß des Gorgias bekundet, s. Plat. Sympos. p. 198c), ohne im vollen Sinne für Schüler derselben gelten zu können und ausschließlich unter ihrem Einfluß zu stehen. Als ein Schüler des Protagoras, der sich am meisten ausgezeichnet und, um selbst Sophist zu werden (*ἐπὶ τέχνῃ*), gelernt habe, wird von Platon (Protag. p. 315a) Antimoiros aus Mende in Makedonien (*Ἀντιμοῖρος ὁ Μενδαῖος*) genannt. Auch der von Platon im Theaitet erwähnte Theodoros war ein Schüler des Protagoras, wandte sich aber bald von der reinen Philosophie ab und der Mathematik zu.

Der Sophist Antiphon (von dem Redner Antiphon wohl zu unterscheiden) schrieb in seinem Werke *Ἀλήθεια*: „Alles ist für den Logos [den Verstand] eins. Hast du dies verstanden, so weißt du, daß für ihn nichts Einzelnes existiert, weder von dem, was der Weitestblickende mit dem Auge erschaut, noch von dem, was der Weitestdenkende mit der Denkkraft erdenkt“ (Übersetzung von Diels, Vors. II, S. 591 zu Z. 16 ff.). Andere Fragmente sind mathematischen und naturwissenschaftlichen (meteorologischen, anthropologischen) Inhaltes. Bruchstücke der Rede *περὶ ὁμολίας* verraten eine pessimistische Lebensauffassung. Ein längeres Stück (Diels S. 598, 13 ff.) ist der Beurteilung der Ehe von diesem Standpunkt aus gewidmet.

Euenos aus Paros, ein Zeitgenosse des Sokrates, wird Plat. Apol. 20a, Phaidr. 267a, Phaidon 60d als Dichter, Rhetor und Lehrer der *ἀρετὴ ἀνθρώπων* *τε καὶ πολιτικὴ* erwähnt.

Der Zeit und der Richtung der Sophisten gehört auch Xenias aus Korinth an, den Sextus Empirikus (Hypotyp. Pyrrhon. II, 18; adv. Math. VII, 48 und 53; VIII, 5) den Skeptikern zurechnet und (in der Skepsis) mit Xenophanes dem Eleaten übereinstimmen läßt. Xenias behauptete (nach Sext. adv. M. VII, 53), alles sei Trug, jede Vorstellung und Meinung sei falsch (*πάντ' εἶναι ψευδῆ, καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι*), was werde, werde aus nichts, was vergehe, vergehe in nichts. Nach der Angabe des Sextus (adv. M. VII, 53) hat Demokrit auf Xenias Bezug genommen.

Polyxenos war ein Zeitgenosse des Platon und lebte am Hofe zu Syrakus bei Dionysios dem Jüngeren längere Zeit. Er hat nach Phantias (Alex. Aphrod. in Arist. Metaph. S. 62) gegen die platonische Ideenlehre schon das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος* vorgebracht.

Zu den Sophisten ist nicht zu rechnen der Dithyrambendichter Diagoras aus Melos, der zum Atheisten geworden sein soll, weil er fand, daß ein schreiendes Unrecht von den Göttern unbestraft blieb. Öfter wird er, aber wahrscheinlich mit Unrecht, der Schule des Demokrit zugezählt. Da Aristophanes auf die Verurteilung des Diagoras in den „Vögeln“ (v. 1073) anspielt (die 415 aufgeführt wurden), so liegt die Kombination nahe, daß jenes Unrecht die Ermordung der Melier durch die Athener (416) gewesen sei (Thukyd. V, 116); die Anspielung des Aristophanes auf den Atheismus des Meliers in den „Wolken“ (v. 380) muß dann der zweiten Redaktion dieses Stückes angehören. Vielleicht stand die Verurteilung des Diagoras im Zusammenhang mit der Verfolgung von Religionsfreveln nach der Verstümme-

lung der Hermesbilder im Jahre 415. Auf der Flucht soll Diagoras in einem Schiffbruch umgekommen sein; aber wahrscheinlich ist bei dieser Angabe Diagoras mit Protagoras verwechselt.

§ 33. Sokrates, der Sohn des Sophroniskos und der Phainarete, geb. Olymp. 77, 3, 470/69 vor Chr., oder wenig früher, teilt mit den Sophisten die allgemeine Tendenz der Reflexion auf das Subjekt, tritt aber zu ihnen dadurch in Gegensatz, daß seine Reflexion sich nicht sowohl auf die elementaren Funktionen des Subjekts, die Wahrnehmung und Meinung, auf das sinnliche Begehren, als vielmehr auf die höchsten geistigen, zur Objektivität in wesentlicher Beziehung stehenden Funktionen, nämlich auf das Wissen und die Tugend, richtet. Sokrates läßt alle Tugend auf Wissen, nämlich auf sittlicher Einsicht, beruhen und hieraus mit Notwendigkeit herfließen. Die Tugend ist lehrbar, und so wollte er die Sitten bessern durch sicheres Wissen, zunächst durch Gewinnung fester Begriffe.

Die von Sokrates begründeten Formen der philosophischen Forschung sind (nach dem durch Xenophons und Platons Darstellungen bestätigten Zeugnisse des Aristoteles) neben der dialektischen Kunst der Widerlegung des Scheinwissens die Induktion und die Definition. Auf der Virtuosität im Gebrauche der dialektischen Methode in Unterredungen über philosophische und besonders über moralische Probleme bei noch mangelndem systematisch entwickelten Inhalte des Wissens beruht die sokratische Mäeutik und Ironie. Das dämonische Zeichen ist die von Sokrates als Stimme der Gottheit aufgefaßte, auf praktischem Takt beruhende Überzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungsweisen (auch in sittlicher Hinsicht). Im Weltall waltet eine höchste, göttliche Vernunft.

Die Anklage, welche im Jahre 399 v. Chr. (Ol. 95, 1), durch Meletos erhoben und von dem demokratischen Politiker Anytos und dem Redner Lykon unterstützt wurde, enthält im wesentlichen die gleichen Beschuldigungen, welche früher Aristophanes in den „Wolken“ gegen Sokrates erhoben hatte. Sie lautet: „Sokrates tut Unrecht, indem er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht gelten läßt, sondern neue dämonische Wesen einführt; er tut auch Unrecht, indem er die Jugend verdirbt.“ Diese Anklage ist im einzelnen falsch. Sie beruht ihrem tieferen Grunde nach auf der richtigen Voraussetzung einer wesentlichen Verwandtschaft des Sokrates mit den Sophisten, die in der gemeinsamen Tendenz einer Verselbständigung des einzelnen und in dem gemeinsamen Gegensatze gegen eine unmittelbare reflexionslose Hingebung an die Sitte, das Gesetz und den Glauben seines Volkes und Staates lag, erkennt aber teils das Berechtigte

in dieser Tendenz überhaupt, teils und hauptsächlich die spezifische Differenz zwischen dem sokratischen Standpunkte und dem sophistischen, das Streben des Sokrates nach einer neuen, tieferen und vor allen Dingen festeren Begründung der Wahrheit und Sittlichkeit.

Nach der Verurteilung unterwarf Sokrates sein Verhalten, aber nicht seine Überzeugung dem Urteilspruche der Richter. Sein Tod, von seinen Schülern mit Recht verherrlicht, hat seiner idealen Tendenz die allgemeinste und dauerndste Anerkennung gesichert.

Antike Berichte über Leben und Lehre: Vieles bieten Xenophon (Memorabilien) und Platon. Viten bei Laertios Diogenes (2, 18 ff.) und Suidas (die des letzteren abgedruckt bei Westermann Vit. script. Graeci S. 440 ff.). Für die Lehre ist auch Aristoteles wichtige Quelle. Über einen einzelnen Punkt schrieben Plutarch, *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* und Apuleius, *De deo Socratis* (vgl. auch Proklos' Kommentar zum I. Alkib. S. 387, 15 ff. d. Ausg. v. 1864). Vgl. auch die doxographischen Berichte (Diels, *Doxographi Index u. Socrates*).

Chronologie: Jacoby Apollodors Chronik S. 284 ff. Schriften hat Sokrates nicht hinterlassen. Die erhaltenen Briefe sind Fälschung (Ausgaben s. § 34).

Die Zeit der Geburt des Sokrates läßt sich aus der Zeit seines Todes und der Zahl seiner Lebensjahre bestimmen. Sokrates trank den Giftbecher im Monat Anthesterion oder im Anfang Elaphebolion des Jahres Ol. 95, 1 (März 399). Er war bei seiner Verurteilung, wie er selbst bei Plat. Apol. 17d sagt, 70 Jahre alt (*ἔτη γερονὼς ἑβδομήκοντα* die beste Überlieferung; *ἔτη γερονὼς πλείω ἑβδομήκοντα* die Hs. T). Dazu stimmt Plat. Crito 52e. Das führt auf Ol. 77,3, 370/69 oder das Ende des vorhergehenden Jahres als Geburtsjahr. Apollodor gelangt von demselben Ausgangspunkte aus, indem er nach seiner Methode das Geburts- und Todesjahr mit einrechnet, auf Ol. 77, 4, 369/8 vor Chr. Als Geburtstag wird (von Apollodor bei Diog. L. a. a. O. und von andern) der 6. des Monats Thargelion (in der zweiten Hälfte des Mai) angegeben, und dieser Tag wurde von Platonikern, wie der 7. desselben Monats als Geburtstag Platons, alljährlich gefeiert. Schon die unmittelbare Folge dieser Tage aber und noch mehr das Zusammentreffen mit den Tagen, an welchen die Delier die Geburt der (mäeutischen) Artemis (6. Thargelion) und des Apollon (7. Thargelion) feierten, macht wahrscheinlich, daß die angegebenen Geburtstage beider Philosophen nicht die historischen, sondern zum Behuf der Feier willkürlich angenommen seien.

Der Vater des Sokrates war Bildhauer, und auch er selbst hat sich eine Zeitlang in gleicher Weise beschäftigt; noch zur Zeit des Periegeten Pausanias (um 150 n. Chr.) existierte ein von Sokrates verfertigtes, wenigstens für sokratisch geltendes Werk: bekleidete Charitinnen, das am Eingang zur Akropolis aufgestellt war. Der Mutter läßt ihn Platon gedenken Theait. p. 149 a, wo er sich nennt: *νῖος μαίης μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιρακίτης*, und von sich selbst aussagt, daß auch er die Kunst derselben, die Entbindungskunst, übe, indem er die Gedanken seiner Mitunterredner ans Tageslicht hervorlocke und ihre Echtheit und Haltbarkeit prüfe. Sokrates erhielt die in Athen gesetzlich vorgeschriebene Jugendbildung (Plat. Kriton 50d) und machte sich auch mit der Geometrie und Astronomie bekannt (Xen. Mem. IV, 7). Daß er den Anaxagoras oder auch den Archelaos „gehört“ habe, berichten nur unzuverlässige Zeugen; Platon führt (Phaidon 97 f.) seine Bekanntschaft mit den Sätzen des Anaxagoras auf die

Lektüre der Schrift desselben zurück. Auch mit anderen naturphilosophischen Lehren war Sokrates bekannt (Mem. I, 1, 14; IV, 7, 6), obschon er sie nicht billigte; er las prüfend (nach Xen. Mem. I, 6, 14; vgl. IV, 2, 1 u. 8) Schriften der alten Weisen (τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράφαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχονται, καὶ ἂν τι δοῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα). Die von Platon erwähnte Zusammenkunft mit Parmenides kann aus chronologischen Gründen nicht für geschichtlich gehalten werden. Einen wesentlichen Einfluß übten auf seine philosophische Bildung auch die Sophisten, deren Vorträge er zuweilen hörte und mit denen er oft verhandelte, an die er auch nicht selten andere wies (Plat. Theait. 151b). Er nennt sich bei Platon mitunter (Protagoras 341a; vgl. Menon 96d; Charmides 163d; Kratyl. 384d; Hipp. mai. 282c) einen Schüler des Prodikos, jedoch nicht ohne Ironie, die sich namentlich gegen dessen subtile Wortunterscheidungen kehrt. S. ob. S. 91. Ein platonisches Zeugnis über den Bildungsgang des Sokrates dürfen wir an der Stelle Phaidon p. 95 ff. im wesentlichen finden, obschon die platonische Auffassung und Darstellung des Sokrates hier wie überall durch die nicht sokratische, sondern erst platonische Ideenlehre mitbedingt ist (s. Boeckh im Sommerkatalog der Univ., Berlin 1838, kl. Schr. Bd. IV, ferner Ueberwegs Plat. Untersuchungen, Wien 1861, S. 92–94, und die späteren, im Literaturverzeichnis zu diesem Paragraphen angeführten, den Entwicklungsgang des Sokrates betreffenden Abhandlungen). Er kann nicht seinen Bildungsgang, der zudem nachweisbar ein anderer, als der an jener Stelle geschilderte, war, dem Sokrates als dessen eigenen beigelegt haben.

Sokrates hat sich (nach Pl. Apol. 28e) an drei Feldzügen beteiligt: nach Potidaia (zwischen 432 und 429, vgl. Pl. Sympos. 219e und Charm. init.), Delion (424, vgl. Symp. 221a, Lach. 181a) und Amphipolis (422). Er zeigte sich dabei sehr ruhig und tapfer. Bei Potidaia rettete er dem verwundeten Alkibiades Leben und Waffen. Seinen gesetzestreuen Sinn bewährte er unter Demokraten und Oligarchen (Apol. p. 32) und zuletzt durch Verschmähung der Flucht (Pl. Kriton p. 44 ff.). Im J. 406 nahm er sich als Prytane der Feldherren in der Angelegenheit der Seeschlacht bei den Arginusen mutvoll an. Im übrigen hielt sich Sokrates von der Politik fern; er fand seinen Beruf in der mittels der dialogischen Form geübten Einwirkung auf die sittliche Einsicht und das sittliche Verhalten der einzelnen, überzeugt, daß diese Wirksamkeit für ihn selbst und für seine Mitbürger die ersprießlichste sei (Pl. Apol. p. 29 sqq.). Diesem Beruf ging er in größter Uneigennützigkeit, ohne sogar für den Unterhalt seiner Frau Xanthippe und seiner Kinder ängstlich zu sorgen, unverdrossen nach, selbst im höchsten Grade bedürfnislos und einfach in seiner Lebensweise, von strengster Sittenreinheit und wahrer Frömmigkeit gegen die Götter, sich selbst völlig beherrschend, im Umgang mit anderen stets heiter und geistreich. Platon nennt ihn am Ende des Phaidon den besten, besonnensten und gerechtesten Mann seiner Zeit, und Xenophon bezeichnet ihn am Schluß der Memorabilien als den besten und glücklichsten Mann.

In den Schriften der Sokratiker erscheint Sokrates fast immer nur als ein schon bejahrter Mann, wie sie selbst ihn gekannt hatten. Bei der Schilderung desselben bildet den Grundzug die durchgängige Diskrepanz zwischen dem Innern und Äußern, die dem an Harmonie gewöhnten Hellenen ein ἄτοπον war, die Ähnlichkeit mit den Silenen und Satyrn in der persönlichen Erscheinung und die Schlichtheit des Ausdrucks in den Gesprächen, bei der reinsten Gediegenheit seines sittlichen Charakters, der vollsten Selbstbeherrschung in Genuß und Entbehrung und der Meisterschaft in philosophischer Unterredung (Xen. Mem. IV, 4, 5; IV, 8, 11 u. ö.; Sympos. IV, 19; V, 5; Plat. Symp. p. 215; 221).

In der Darstellung des Lebensbildes des Sokrates kommen die beiden Hauptzeugen, Xenophon und Platon, in wesentlichen Punkten miteinander überein, obschon die platonische Zeichnung durchgehend die feinere, die xenophontische die materiell treuere ist. Über die Zuverlässigkeit jeder dieser Darstellungen herrscht neuerdings wieder lebhafterer Streit. Zur Orientierung kann dienen die Übersicht in Pöhlmanns Sokrat. Studien (s. Literaturverzeichnis). Vgl. auch die Besprechung von Lortzing, Berl. philol. Wochenschr. 1908 Sp. 645 ff. Was die Lehre betrifft, so ist zunächst unzweifelhaft, daß Platon in seinen Dialogen vorwiegend seine eigenen Gedanken durch den Mund des Sokrates vorträgt; aber in gewissem Sinne können uns seine Dialoge dennoch als Quellen der Kenntnis der Sokratik dienen, sofern das Fundament der Philosophie Platons in der des Sokrates liegt, und eine Unterscheidung beider Elemente im allgemeinen wohl möglich, wenngleich nicht überall im einzelnen durchführbar ist. Platon scheint sich allerdings auch inmitten der Idealisierung doch des historischen Kernes stets bewußt zu sein und ist der geschichtlichen Wahrheit sicherlich in einzelnen seiner Schriften (Apologie, Kriton, Laches, Protagoras u. a.) nahe geblieben, in anderen legt er solche Lehren, die dem Sokrates fremdartig waren, wie die Naturphilosophie im Timaios, anderen Philosophen in den Mund. Xenophon hat in den Memorabilien und im Symposion (s. Schenkl, Xenophontische Studien, Sitzungsbericht der K. Akad. der Wissensch., Wien 1876, S. 103 ff., der den Oikonomikos und das Symposion für Teile der Memorabilien ansieht; an der Echtheit der Apologie wird gezweifelt) zwar auch nicht im rein historischen, sondern im apologetischen Sinne geschrieben; aber die ehrenhafte Verteidigung erheischt doch die volle historische Treue, und wir dürfen die Absicht, ein getreues Bild seines Meisters zu geben, bei Xenophon voraussetzen, jedoch wohl nicht in ebenso vollem Maße die Befähigung zu einer ganz reinen, vollen und allseitigen Auffassung und Wiedergabe der sokratischen Philosophie. So ist es nicht unmöglich, daß Xenophon die ihm selbst natürliche Beziehung alles wissenschaftlichen Strebens auf das praktische Interesse zu unbedingt dem Sokrates beigemessen und die sokratische Dialektik etwas zu sehr hinter die Moral hat zurücktreten lassen. Hat man freilich zwischen Platon und Xenophon zu wählen, so wird der letztere nach seinem ganzen Charakter der glaubwürdigere Gewährsmann sein. Bei ihm stehen wir eher auf sicherem Boden; nehmen wir Platon zu Hilfe, so sind wir mehr auf Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten angewiesen. Freilich haben wir auch bei Xenophon in dessen Aussage, daß er ein Gespräch des Sokrates gehört habe, keine Gewähr dafür, daß dies Gespräch wirklich gehalten worden ist, noch weniger dafür, daß eines, das wirklich gehalten worden ist, gerade so stattgefunden hat, wie es uns Xenophon vorführt. Im ganzen werden aber die Gedanken, die Xenophon in den Gesprächen dem Sokrates in den Mund legt, wirklich sokratische sein, so sehr auch andere und spätere Schüler und Anhänger des Sokrates in den von ihnen verfaßten *λόγοι Σωκρατικοί* von der Wahrheit abweichen mögen. Die beiden Darstellungen, die Xenophons und die Platons, müssen miteinander verglichen werden: wo sie übereinstimmen, können wir dessen gewiß sein, Sokratisches zu haben. — Sehr wertvoll sind die kurzen, aber rein historisch gehaltenen und gerade die Hauptpunkte betreffenden Aussagen des Aristoteles über die philosophische Richtung des Sokrates, die mit dem von Xenophon Berichteten im wesentlichen übereinstimmen.

Im ganzen richtig bezeichnet Ciceros bekannter Ausspruch (Acad. post. I, 4, 15; Tusc. V, 4, 10; vgl. Diog. L. II, 21), daß Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Städte und Häuser eingeführt und genötigt habe, über das Leben und die Sitten und die Güter und Übel zu forschen,

den Fortgang von der kosmologischen Naturphilosophie der frühern zur anthropologischen Ethik. Sokrates besaß aber nicht ein fertiges System ethischer Lehren, sondern nur den lebendigen Trieb der Forschung und konnte deshalb naturgemäß auch nur in der Unterredung mit anderen zu bestimmten ethischen Sätzen gelangen. So war seine Kunst die geistige Mäeutik (wie Platon Theait. p. 140 dieselbe bezeichnet): er lockt Gedanken aus dem Geiste des Mitunterredners hervor und unterwirft dieselben der Prüfung, ein Verfahren, dem die Ansicht zugrunde liegt, daß in den einzelnen Mitunterredenden sich Wahres und Richtiges finde, das eben wert sei, an das Tageslicht zu kommen (wie Heraklit die Vernunft als allgemein verbreitet angenommen hatte). Er will nicht selbst belehren, sondern die anderen anregen und in der Unterredung mit anderen lernen. An sein eingeständenes Nichtwissen, welches doch, auf dem strengen Bewußtsein von dem Wesen des wahren Wissens beruhend, höher stand als das vermeintliche Wissen der Mitunterredner, knüpft sich die sokratische Ironie (*εἰρωνία*, Selbstverkleinerung), die scheinbare Anerkennung, die der überlegenen Einsicht und Weisheit des andern so lange gezollt wird, bis dieselbe bei der dialektischen Prüfung, die das behauptete Allgemeine an feststehendem Einzelnen mißt, sich in ihr Nichts auflöst. In dieser Weise übte Sokrates den nach seiner Überzeugung von dem delphischen Gotte durch den von Chairephon provozierten Orakelspruch, daß er der Weiseste sei, ihm auferlegten Beruf der Menschenprüfung (*ἐξετάσις*, Plat. Apol. p. 20 ff.), obgleich er durch diesen Spruch sicherlich nicht erst vermocht wurde, sich diesen Beruf zu wählen. Vorzugsweise lebte er der Jugendbildung, führte die sich mit ihm Unterredenden zur Wahrheit und Tugend heran, ein wahrer Quell der Sittlichkeit, indem er den *ἔρως*, an das sinnliche Element anknüpfend, zur Seelenleitung und gemeinsamen Gedankenentwicklung veredelte.

In der aristotelischen Metaphysik (XIII, 4, 107^b 28) wird gesagt, Sokrates habe das (vom einzelnen aus zur Begriffsbestimmung gelangende) induktive und definitonische Verfahren aufgebracht (*τούς τ' ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου*). In dem Begriff, der sich nicht verändert, weder in der Zeit noch bei den verschiedenen Individuen, in der Definition, fand er der zu weit gehenden Subjektivität der Sophisten gegenüber, bei welcher es nichts Allgemeingültiges gibt, das Feststehende, Bleibende. Als das Forschungsgebiet, auf welchem Sokrates diese Methode zur Anwendung gebracht habe, bezeichnet Aristoteles Metaph. I, 6. 987^b 1 ff. das ethische: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικά πραγματευόμενον, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτον τὴν διάνοιαν*. So konnten die Fundamente zu einer Wissenschaft der Ethik gelegt werden. Die Fundamentalanschauung des Sokrates war nach Aristoteles die untrennbare Einheit der theoretischen Einsicht und der praktischen Tüchtigkeit auf dem ethischen Gebiete. Arist. Eth. Nicom. VI, 13, 1144^b 19: (*Σωκράτης*) *φρονήσεις ᾗτε εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς . . . λόγους τὰς ἀρετὰς ᾗτε εἶναι ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας*. Diese Angaben finden sich in den Darstellungen des Xenophon und des Platon durchaus bestätigt; nur scheint Aristoteles den Ausdruck noch geschärft zu haben. Als Beispiel der sokratischen Induktion mag hier etwa Xenoph. Mem. III, 3, 9 dienen: *ἐκεῖνο μὲν ἤρπον οἶσθα, ὅτι ἐν παντὶ πράγματι οἱ ἄνθρωποι τοῖσις μάλιστα ἐθέλουσι πείθεσθαι, οὓς ἂν ἡγῶνται βελτίστους εἶναι· καὶ γὰρ ἐν νόσῳ ὃν ἂν ἡγῶνται ἰατρικώτατον εἶναι, τούτῳ μάλιστα πείθονται, καὶ ἐν πλοίῳ οἱ πλείοντες ὃν ἂν κυβερνητικώτατον, καὶ ἐν γεωργίᾳ ὃν ἂν γεωργικώτατον*, wonach dann, wenn der allgemeine Satz induktiv gewonnen ist, auf einen neuen Spezialfall die Anwendung (sylogistisch) gemacht zu werden pflegt, so daß das Ganze einen Analogieschluß bildet: *οὐκὼν εἰκὸς καὶ*

ἐν ἱππικῇ δὲ ἂν μάλιστα εἰδὼς φαίνεται ἃ δεῖ ποιεῖν, τοῦτω μάλιστα ἐθέλειν τοὺς ἄλλους πείθεσθαι. Ganz gleicher Art ist in Platons Dialog Gorgias (p. 460) folgender Induktionsschluß: *ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκὼς τεκτονικός, . . . ὁ τὰ μουσικὰ μουσικός, . . . ὁ τὰ ἱατρικὰ ἱατρικός*, also überhaupt *ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν ὅσον ἕκαστον ἢ ἐπιστήμη ἀπεργάζεται*, wonach dann von dem induktiv gewonnenen allgemeinen Satze (syllogistisch) die Anwendung gemacht wird: *οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος*.

Das definitorische Verfahren bezeugt Xenoph. Memor. I, 1, 16: *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν, τί εὖσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικός ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδὼτας ἤγειτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδῶδεις ἂν δικαίως κεκληῖσθαι*. Ibid. IV, 6, 1: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῖσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδὲ πώποτε ἔληγεν*. Bei Platon (Phaidros p. 265) erklärt Sokrates, die Definitionen und Einteilungen zu lieben; doch ist das Ausgehen auf Einteilungen mehr platonisch als sokratisch.

Beide Verfahrensweisen, Induktion und Definition, stehen in enger Beziehung zueinander. Die Induktion bildet die Grundlage der Definition, insofern diese aus einer Reihe von Einzelercheinungen abgeleitet und an weiteren Einzelercheinungen auf ihre Richtigkeit geprüft wird. Im Verkehre mit anderen nimmt die induktiv-definitorische Methode die Form der oben erwähnten Menschenprüfung (*ἐξέτασις*) an. Sokrates verlangt von seinem Mitunterredner eine Definition, wie beispielsweise die der Tapferkeit, des Schönen usw. Er erhält in der Tat eine leichter Hand gegebene Begriffsbestimmung, aber diese erweist sich, an einem einzelnen Falle gemessen, als ungenügend und erhält aus diesem Falle eine Korrektur. Die so verbesserte Definition wird wieder an einem neuen Falle geprüft usw., bis sich eine stichhaltige Begriffsbestimmung ergibt oder das Verfahren, ohne ein befriedigendes positives Resultat erreicht zu haben, abgebrochen wird. Die Methode nimmt so durch wiederholte Zurückweisung fremder Aufstellungen die Form der Elenxis an. Schöne Beispiele bieten die unten zu besprechenden Dialoge Platons aus dessen frühester („sokratischer“) Periode, in der er sich in Inhalt und Form des Philosophierens seinem Lehrer eng anschloß. Auch aus Xenophon läßt sich eine Anschauung des Verfahrens gewinnen. Lehrreich ist z. B. Memor. 4, 2, 14 ff., wenn auch hier nicht in aller Form eine Definition der *ἀδικία* gesucht wird. Als *ἄδικοι* erscheinen hier zunächst täuschen, übeln, in die Sklaverei schleppen usw. Nun aber zeigt sich, daß diese Handlungen im Kriege den Feinden gegenüber nicht unter den Begriff der *ἀδικία* fallen. Also muß die Bestimmung eingeschränkt werden: nur in der Anwendung auf Freunde sind sie *ἄδικοι*. Aber weitere Prüfung ergibt, daß die Bestimmung auch so nicht genügt. Wer seinen Sohn durch Täuschung dazu bringt, ein Heilmittel einzunehmen, wer dem verzweifelnden Freunde das Schwert, mit dem er Selbstmord begehen will, heimlich oder mit Gewalt wegnimmt, verübt keine *ἀδικία*. Also sind jene Handlungen nur *ἄδικοι*, wenn sie gegen Freunde mit der Absicht, ihnen zu schaden, vollzogen werden.

Für die ethische Fundamentalanschauung des Sokrates zeugt der Satz Xenoph. Memor. III, 9, 4f.: *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διωρίζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλὰ καὶ ἀγαθὰ γινώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδὼτα ἐυλαβεῖσθαι σοφὸν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν*. Προσερωτόμενος δέ, εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιῶντας δὲ τὰναντία, σοφοὺς τε καὶ ἐργατεῖς εἶναι νομίζοι· οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσοφους τε καὶ ἀκρατεῖς· πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἶονται συμφερότατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. Νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε

σώφρονας εἶναι. Ἐφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι . . . καὶ οὐτ' ἂν τοὺς ταῦτα (τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ) εἰδότες ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν. Die Tugend ist lehrbar; sie besteht in dem Wissen von dem richtigen Handeln und kann so konsequenterweise nur eine sein, wenn auch Sokrates dies letzte nicht bestimmt ausgesprochen hat. Richtig ist nur allein das Handeln, das den wahren Nutzen des Menschen, d. h. dessen Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*), bezweckt und bewirkt, und so ist die Tugend schließlich die Einsicht in das, was den Menschen glücklich macht. Der Einsichtige erkennt, daß es dem Enthaltamen besser geht als dem Unmäßigen, daß der Gerechte größeren Vorteil hat als der Ungerechte. und er versteht die wirklichen Gefahren von den scheinbaren zu unterscheiden; so hat er zugleich die Tugenden der Enthaltamkeit, der Gerechtigkeit und der Tapferkeit. Wie Sokrates gegenüber dem Relativismus der Sophistik den Nutzen als feste ethische Norm verwendet, zeigt u. a. Xen. mem. 4, 4, 14 ff. Hippias spricht hier den Gesetzen und der Gesetzestreue jeden Wert ab im Hinblick auf den Wechsel der Gesetze innerhalb eines und desselben Staates. Dem tritt Sokrates entgegen mit dem Hinweis auf den Nutzen, den die Gesetzestreue dem Gemeinwesen wie den einzelnen Gehorchenden selbst gewähre. Hippias erkennt ferner (§ 19 ff.) als (allgemein verbindliche) *ἄγραφοι νόμοι* nur solche an, die in jedem Lande gleicherweise in Geltung stehen. Auf das Verbot des Geschlechtsverkehrs zwischen Eltern und Kindern trifft das nicht zu. Hier findet Sokrates wieder im Nützlichkeitsprinzip das Kriterium. Die Minderwertigkeit der Rasse, die aus einem solchen Verkehre hervorgeht, macht die Enthaltung von demselben zum Gesetz. So wird alles, auch das Verhalten zu anderen Menschen und zu den Göttern, an dem Nutzen gemessen. Die rein theoretische Beschäftigung verwirft Sokrates, teils weil wir über physikalische und kosmische Fragen keine sichere Kenntnis erlangen können, wie dies die Uneinigkeit unter den früheren Physikern zeigte, teils aber und besonders deshalb, weil sie keinen Nutzen bringe. Das Nützlichkeitsprinzip wird so von ihm auf das unzweideutigste anerkannt: Das Gute (*ἀγαθόν*) ist nicht nur mit dem Schönen (*καλόν*), sondern auch mit dem Zuträglichen (*ὠφέλιμον*, *χρήσιμον*) identisch (Xen. Memor. IV, 6, 8 und 9; Plat. Protag. 333d; 353c ff.). So kommt es, daß niemand freiwillig und wissentlich schlecht sein kann, da niemand wissentlich gegen seinen eigenen Vorteil handeln wird (Xen. Memor. III, 9, 4 f.; IV, 6; cf. Symp. II, 12; Plat. Apol. 25c; Protag. 329 ff., 352); wer aber das Rechte weiß, muß es auch tun. Mit der Glückseligkeit sind auf das engste verbunden, wenn sie nicht vielmehr die Substanz derselben bilden, intensive, aber zugleich dauernde angenehme Gefühle. Das *ἡδύ* tritt bei Sokrates stark hervor, ohne daß dadurch seine Ethik einen niedrigen Charakter bekäme: durch äußere Güter schafft man sich nicht die dauernde Glückseligkeit, die nicht in der *ἐντυχία* besteht, vielmehr *ἐπιπραξία* infolge bewußten Strebens ist und auf Einsicht und Übung beruht (Memor. III, 9, 14). Die Selbsterkenntnis, die Erfüllung der Forderung des delphischen Apollo: *γνῶθι σαυτόν*, ist die Bedingung praktischer Tüchtigkeit (Memor. IV, 2, 24). Die höchste Lust, um deren willen wir niederer Lüste uns standhaft enthalten sollen, liegt in dem Bewußtsein, selbst besser zu werden und Freunde zu haben, die im Verkehr mit uns besser werden (Memor. I, 6, 9). Nichts zu bedürfen, ist göttlich; möglichst wenig zu bedürfen, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten (Xen. Mem. I, 6, 10).

Daß dem Einsichtigen (*ἐπιστάμενος*), der das Wissen besitze, die Herrschaft gebühre, ist der politische Grundgedanke des Sokrates (Xenoph. Memor. III, 9, 10; vgl. III, 46; III, 6, 14). Der gute Herrscher muß gleichsam der Hirt der Beherrschten (*ποιμὴν λαῶν* nach Homer) sein; seine Tugend ist, diese glücklich

zu machen (*τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἂν ἡγήται*, Memor. III, 2, 4; vgl. I, 2, 32). Sokrates tadelte die Ernennung von Beamten durch Volkswahl und Los: Memor. I, 2, 9; III, 9, 10. Könige und Archonten („Herrschende“), heißt es an der letztgenannten Stelle, sind nicht diejenigen, welche das Zepter führen, noch auch die, welche durch die ersten besten Leute gewählt sind, noch auch die, welche durchs Los oder durch Gewalt oder Täuschung ihre Stellung erlangt haben, sondern diejenigen, die zu herrschen wissen. Das wird wieder durch eine Induktion bewiesen, die der oben S. 99 aus Xen. mem. 3, 3, 9 mitgeteilten nahe verwandt ist: im Schiffe herrscht der der Schifffahrt Kundige, ein analoges Verhältnis besteht in der Landwirtschaft, am Krankenbette, in der Ringschule; in der Wollespinnerei führen als Sachverständige Weiber über Männer den Befehl. — Bemerkenswert ist, daß nach Xen. mem. 4, 6, 12 die später von Platon, Aristoteles u. a. vorgenommene Systematisierung der Hauptstaatsverfassungen schon in sokratischer Lehre einen Anknüpfungspunkt fand. Hervorzuheben ist dabei besonders die Art, wie *βασιλεία* und *τυραννίς* unterschieden werden. Während staatsrechtlich diese beiden Staatsformen nur dadurch voneinander abweichen, daß die eine auf gesetzlicher Grundlage, die andere auf dem Staatsstreich beruhte, ging die Staatsphilosophie darauf aus, zwischen beiden einen ethischen Unterschied aufzustellen. Das geschah mit Abweichungen im einzelnen im ganzen in der Weise, daß dem Königtum der Charakter der moralisch guten, der Tyrannis derjenige der moralisch schlechten Monarchie aufgeprägt wurde. Die letztere ist Gewalt- und Willkürherrschaft. Einen Ansatz dazu zeigt die erwähnte Xenophonstelle, wenn es hier heißt: *βασιλείαν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε. τὴν μὲν γὰρ ἐκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἀρχὸν βούλοιο τυραννίδα*. Die übrigen Verfassungsformen werden folgendermaßen gekennzeichnet: *καὶ ὅπου μὲν ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων αἱ ἀρχαὶ καθίστανται, ταύτην μὲν τὴν πολιτείαν ἀριστοκρατίαν ἐνόμιζεν εἶναι, ὅπου δ' ἐκ τιμημάτων πλουτοκρατίαν, ὅπου δ' ἐκ πάντων δημοκρατίαν*.

Wenn es auch Sokrates unterließ, über das Universum in der Weise der früheren Philosophen Untersuchungen anzustellen (Arist. Metaph. I. 6: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡθικά πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν*), so ist er doch der eigentliche Begründer der Teleologie in der Betrachtung der Welt. Freilich ist diese Teleologie höchst einseitig, da alles auf den Nutzen des Menschen berechnet sein soll. Vermittelst einer von der zweckmäßigen Tätigkeit des Menschen genommenen Analogie begründet er auch die Annahme von der Einsicht und Vernunft der weltordnenden Ursache, indem er auf den Bau der Organismen hinweist, deren Teile den Bedürfnissen des Ganzen dienen, gestützt auf den allgemeinen Satz: *πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γινόμενα γνώμης ἔργα εἶναι* (Memor. I, 4, 4 ff.; IV, 3, 3 ff.). Die in dem All waltende *φρόνησις* bestimmt alles nach ihrem Wohlgefallen. Sie steht neben den übrigen Göttern als der Lenker des Ganzen: *ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάτων τε καὶ συνέχων*. Die Götter sind gleich der menschlichen Seele unsichtbar, geben aber ihr Dasein unverkennbar durch ihre Wirkungen kund (Memor. IV, 3, 13). Unsere Seele hat teil an dem Göttlichen, oder unser Verstand wird auch geradezu aus dem Verstand, welcher die Welt geordnet hat, hergeleitet (Memor. IV, 3, 14; I, 4, 8).

In der logisch-strengen Reflexion über moralische Fragen, in dem Suchen und Zweifeln, in der dialektischen Vernichtung des Scheinwissens und Leitung zu echtem Wissen liegt die eigentümliche philosophische Bedeutung des Sokrates. Da aber die Reflexion ihrer Natur nach auf das Allgemeine geht, und das Handeln doch in jedem bestimmten Falle auf Einzelnes, so bedarf es zum

Behuf praktischer Tüchtigkeit neben der Reflexion noch des praktischen Blickes oder Taktes, der auch den sittlichen Takt involviert, ohne jedoch ausschließlich oder auch nur vorwiegend sittlicher Takt zu sein; er geht vorwiegend auf den zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Erfolg. Sokrates erkannte die Reflexion als des Menschen eigene Aufgabe; jene unmittelbare, der Gründe sich nicht bewußte Überzeugung von der Angemessenheit oder Ungemessenheit gewisser Handlungen aber führte er, ohne sie psychologisch zu zergliedern, indem er sich ihrer als eines Zeichens, das ihn recht leite, bewußt war, mit frommem Sinne auf die Gottheit zurück. Diese göttliche Leitung ist das, was er als sein *δαιμόνιον* bezeichnet. In der plat. Apologie (p. 31d) sagt Sokrates: daß ich nicht öffentlich auftrete, geschieht darum, *ὅτι μοι θεῶν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται*, und erläutert dies so, von Jugend an habe er immer eine Stimme vernommen, die jedoch jedesmal nur warne, nicht antreibe. Eben diese Stimme nennt er im Phaidros *τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον*. Nach Xen. Memor. IV, 8, 5 trat dieses *δαιμόνιον* ihm warnend entgegen, als er im voraus auf die Verteidigungsrede vor Gericht zu sinnen beabsichtigte (sein praktischer Takt sagte ihm, daß eine reine Hingabe an den Ernst des Momentes würdiger und zuträglicher sei als eine diese Hingabe beeinträchtigende rhetorische Vorbereitung). Weniger genau scheint sich Xenophon mitunter über diesen Punkt auszudrücken, wenn er sagt, durch das *δαιμόνιον* werde dem Sokrates angezeigt, *ἃ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μὴ* (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12). Die Macht, von welcher diese innere Stimme ausgeht, ist *ὁ θεός* (Mem. IV, 8, 6) oder *οἱ θεοί* (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12), dieselben Götter, welche auch durch die Orakel zu den Menschen reden.

Aristophanes legt in den „*Wolken*“ (welche 423 v. Chr. aufgeführt wurden) dem Sokrates außer solchen Charakterzügen und Lehren, die ihm in Wirklichkeit angehörten, auch anaxagoreische Lehren und sophistische Tendenzen bei. Die Möglichkeit dieser Mißdeutung (oder, wenn man will, dieser poetischen Lizenz) war von seiten des Sokrates nicht nur darin begründet, daß er als Philosoph gegen das Volksbewußtsein überhaupt in einem gewissen Gegensatze stand, und daß die anaxagoreische Gotteslehre nicht ohne tiefen Einfluß auf ihn geblieben war, sondern auch insbesondere noch darin, daß er als ein auf das Subjekt reflektierender und dieser Reflexion das Handeln unterwerfender Philosoph mit den Sophisten auf dem gleichen allgemeinen Boden sich bewegte und nur spezifisch durch die Richtung seines Philosophierens sich von ihnen unterschied; von seiten des Aristophanes aber darin, daß er als nicht philosophierender Dichter und, soweit es ihm Ernst damit war, antisophistischer Ethiker und altbürgerlich patriotischer Politiker die Bedeutung der spezifischen Differenzen innerhalb der Philosophie bei seiner Überzeugung von der Verkehrtheit und Gefährlichkeit aller Philosophie kaum seiner Aufmerksamkeit würdigte, geschweige deren Wesentlichkeit zu erkennen vermochte.

Die gleiche Ansicht über Sokrates, die wir bei Aristophanes finden, scheinen auch die Ankläger gehegt zu haben. Meletos wird im Dialog Euthyphron (p. 2b) als ein junger, wenig bekannter, dem Sokrates persönlich ganz fernstehender Mann bezeichnet, und in der platonischen Apologie heißt es von ihm, er habe die Anklage eingebracht, verletzt durch den sokratischen Nachweis des Nichtwissens der Dichter von dem Wesen ihrer Kunst, *ὅτι τῶν ποιητῶν ἀγθόμενος* (Apol. p. 26e); vielleicht war er ein Sohn des Dichters Meletos, den Aristophanes in den „*Fröschen*“ (v. 1302) erwähnt. Anytos, ein reicher Lederhändler, war ein einflußreicher Demagog, der unter der Herrschaft der Dreißig geflohen und an der Seite Thrasybuls kämpfend zurückgekehrt war. Sokrates sagt in der Apologie (a. a. O.),

er habe an der Klage sich beteiligt *ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν ἀχθόμενος*, und im Menon (p. 94e) wird angedeutet, er habe dem Sokrates die herabsetzenden Urteile über die athenischen Staatsmänner verübelt: nach der xenophontischen Apologie (29 f.) zürnte er dem Sokrates, weil dieser seinen Sohn zu etwas Besserem als dem Lederhandel bestimmt glaubte und dem Vater geraten hatte, ihm eine höhere Bildung zuteil werden zu lassen. Lykon zürnte (Plat. Apol. a. a. O.) *ὑπὲρ τῶν ῥητόρων*. Die Anklage lautete — freilich sind die Berichte darüber nicht genau — (Apol. p. 24; Xen. Mem. I, 1; Favorin bei Diog. L. II, 40): *τάδε ἐγράφατο καὶ ἀντιωμόσατο Μέλητος Μελήτῃου Πιπιδεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν ἄδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἑτέρα δὲ καὶνὰ δαυμόνια εἰσηγούμενος, ἄδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος*. Die stehenden Vorwürfe gegen die Philosophen überhaupt wurden ohne besondere, eingehende Untersuchung auch gegen Sokrates gekehrt (Apol. 23 d). Die Anschuldigungen, welche Xenophon Mem. I, c. 2 mit den Worten *ἔφη ὁ κατήγορος* anführt und bekämpft, sind von Xenophon wohl zunächst aus der um das Jahr 393 zur Rechtfertigung der im Jahre 399 erfolgten Verurteilung des Sokrates von dem Rhetor Polykrates verfaßten Anklageschrift entnommen worden und scheinen zum Teil von diesem zuerst und nicht sämtlich bereits von den Memorab. I, 1, 1 erwähnten Anklägern (*οἱ γραφάμενοι*) vorgebracht worden zu sein (wie Cobet, Novae Lectiones. Lugd. Bat. 1858, S. 662–682 nachweist, indem er sich stützt auf die Vergleichung von Mem. I, 2, 12 mit Isokr. Lob des Busiris 5, nach welcher Stelle Polykrates zuerst ausgesprochen hat, daß Alkibiades durch Sokrates erzogen worden sei, von Memorab. I, 2, 58 mit Schol. ad. Arist. orat., vol. III, p. 408 Dind., wonach Polykrates dem Sokrates die antidemokratische Benutzung der Stelle Hom. II, II, 188 ff. vorgeworfen hat, ferner auf die Unwahrscheinlichkeit, daß in einer durch Anytos, den Freund des Alkibiades, vertretenen Anklage Sokrates wegen seines Einflusses für strafwürdig erklärt worden sei, und auf den das Nichtvorhandensein dieses Anklagepunktes voraussetzenden Charakter der von Platon wahrscheinlich in den Grundgedanken treu überlieferten Verteidigungsrede des Sokrates). Möglicherweise ist der Ausdruck *ὁ κατήγορος* in kollektivem Sinne zu nehmen: Meletos, Anytos, Lykon oder Polykrates, oder wer sonst in dieser Sache den Sokrates angeschuldigt hat. Xenophon, der bei der gerichtlichen Verhandlung nicht zugegen war, würde dann nicht unterscheiden wollen, wem die einzelnen Punkte der Anklage angehören. Das Verhalten des Sokrates schildert Platon im wesentlichen mit historischer Treue in der Apol., im Kriton und in den ersten und letzten Partien des Phaidon. Das offene, rückhaltslose Auftreten des Sokrates erschien den Richtern als Übermut, seine philosophische Reflexion als Verletzung der sittlich-religiösen Grundlagen des athenischen Staates, denen die wiederhergestellte Demokratie zu neuer Geltung zu verhelfen bemüht war. Der frühere Umgang des Sokrates mit Männern, die für volksfeindlich galten, besonders mit dem verhaßten Kritias (s. Aischines gegen Timarch § 71), machte mißtrauisch gegen seine Tendenzen. Dennoch erfolgte die Verurteilung nur mit dem Übergewicht weniger Stimmen; Sokrates wäre nach Apol. p. 36 a freigesprochen worden, wenn nur drei, oder nach anderer Lesung dreißig Stimmen anders gefallen wären, so daß ihn von etwa 500–501 Richtern entweder 253 oder 280 verurteilt, 247–248 oder 220–221 unschuldig befunden haben müssen. Da er aber nach der Verurteilung sich selbst nicht durch eine Gegenschätzung schuldig bekennen wollte, sondern sich als Wohltäter der Stadt der Speisung im Prytaneum für würdig erklärte und sich zuletzt nur auf Zureden seiner Freunde zu einer Geldbuße von 30 Minen verstand, so wurde er (nach Diog. L. II, 42) von einer noch um 80 Stimmen höheren Majorität zum Tode verurteilt. Die Vollstreckung des Urteils mußte, weil gerade Tags zuvor das heilige Festschiff nach Delos gesandt worden war, um 30 Tage, bis zu

dessen Rückkehr, verschoben werden. Sokrates verschmähte die durch Kriton ihm möglich gemachte Flucht als ungesetzlich (vgl. den platonischen Dialog „Kriton“). Er trank im Gefängnis, umgeben von seinen Schülern und Freunden, mit vollkommener Festigkeit und Seelenruhe den Giftbecher, voll der Zuversicht, daß der Tod, der seine Überzeugungstreue bewährte, für ihn und sein Werk das Zuträglichste sei.

Die Athener sollen bald darauf Reue über die Verurteilung empfunden haben. Doch scheint ein allgemeinerer Umschwung der Ansicht zugunsten des Sokrates erst infolge der Wirksamkeit seiner Schüler eingetreten zu sein. Daß die Ankläger teils verbannt, teils getötet worden seien, wie Spätere erzählen (Diodor XIV, 37; Plut. de invid. c. 6; Diog. L. II, 43; VI, 9 f.), ist wohl nur eine Fabel, die sich jedoch an die Tatsache anzulehnen scheint, daß Anytos, vielleicht aus politischen Motiven verbannt, nicht in Athen, sondern in Herakleia am Pontos gestorben ist, wo noch in späteren Jahrhunderten sein Grabmal gezeigt wurde.

§ 34. Von Sokrates' persönlichen Verehrern, die sich als Schriftsteller betätigten, blieben die einen philosophisch in allem Wesentlichen auf dem Standpunkt des Meisters stehen und beschränkten sich darauf, das, was in seinem Wesen und seiner Philosophie besonders auf sie eingewirkt hatte, in ihren Werken in populärer Form zu verarbeiten. Dies gilt von Xenophon, Aischines u. a. Andere fühlten sich getrieben, die sokratische Lehre weiterzubilden. Durch das von Sokrates gewonnene Prinzip des Wissens und der Tugend war seinen Nachfolgern die Aufgabe vorgezeichnet, die philosophischen Doktrinen der Dialektik und Ethik zu fördern. Von seinen unmittelbaren Schülern, sofern dieselben philosophische Bedeutung haben, wenden sich nun die meisten als „einseitige Sokratiker“ vorwiegend der einen oder anderen Seite dieser Aufgabe zu, indem namentlich die megarische oder eristische Schule des Eukleides und die elische des Phaidon fast nur die dialektischen Untersuchungen, die kynische Schule des Antisthenes und die hedonische oder kyrenaische des Aristippos dagegen vorwiegend die ethischen Aufgaben in verschiedenem Sinne behandeln, und zwar mit Anknüpfung an bestimmte einzelne Richtungen der vorsokratischen Philosophie. Die verschiedenen Seiten des sokratischen Geistes aber und zugleich die sämtlichen berechtigten Elemente der früheren Standpunkte hat Platon fortgebildet und zu der Einheit eines umfassenden Systems zusammengefaßt.

Abgesehen von diesen unmittelbaren Nachfolgern des Sokrates ist aber die Sokratik von größtem Einfluß auch auf die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie gewesen: die ganze begriffliche Philosophie, wie sie namentlich von Aristoteles ausgebildet worden ist, ebenso die Richtung auf das Praktische, die sich in erster Linie bei den Stoikern und Epikureern zeigte, ferner die starke Betonung des Teleologischen bei Aristoteles und den Stoikern knüpfen an Sokrates an, wenn sich auch vor ihm schon Anfänge dazu zeigten.

Auch die Neuplatoniker sind, insofern sie sich als Platoniker geben, mittelbar von Sokrates abhängig. Man konnte um so eher diesen zum Ausgangspunkt nehmen und die ihm zugeschriebenen Ansichten, nicht nur in den *λόγοι Σωκρατικοί*, weiter führen und verschiedentlich ausbilden, als schriftliche Aufzeichnungen von ihm nicht vorhanden waren. Sokrates und die Sokratik wirken bis auf die Gegenwart noch fort: er ist der einzige unter den Hellenen, der mit dem Stifter des Christentums wegen gar mancher Vergleichungspunkte bis auf die neueste Zeit öfter zusammengestellt worden ist.

Sokratiker im allgemeinen: Die erhaltenen Briefe von Sokrates und Sokratikern sind Fälschung. Ausgaben veranstalteten J. C. Orelli in: Coll. epistol. Graec., Lpz. 1815, und Hercher in: Epistolographi Gr., Par. 1873.

Xenophon: Antike Viten: Diog. Laert. 2, 48–59. Suidas s. v. *Ξενοφών*. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 302 ff. Schriften. Aus dem xenophontischen Schriftenkorpus gehören hierher: *Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους* (die „Memorabilien“), *Ἀπολογία Σωκράτους πρὸς τοὺς δικαστάς*, *Οἰκονομικός*, *Συμπόσιον*, *Κόρον παιδεία*, *Ἴερων*. (Die Briefe sind gefälscht.) Hinsichtlich der Frage der Textüberlieferung, die für die einzelnen Schriften eine verschiedene ist, muß auf die Einleitungen der Ausgaben verwiesen werden. Ausgaben der gesamten Werke Xenophons veranstalteten u. a. J. G. Schneider (Leipzig 1790 ff.), A. Bornemann, R. Kuehner und L. Breitenbach (Gotha 1828 ff.), L. Dindorf, K. Schenkl, (Berlin 1869–1876.) Für die außerordentlich zahlreichen Spezialausgaben der einzelnen hier in Betracht kommenden Schriften sei auf die Darstellungen der griechischen Literaturgeschichte, die Jahresberichte und sonstigen bibliographischen Hilfsmittel verwiesen. Erwähnt seien hier: X. commentarii (die „Memorabilien“) rec. W. Gilbert (Leipzig, Teubnersche Sammlung). X. Memorabilien, erkl. v. Breitenbach, 6. Aufl. von Mücke, Berlin 1889. F. d. Schulgebr. erklärt v. Rapph. Kühner, 6. Aufl. v. Rud. Kühner, Leipz. 1902. The Memorabilia of X., book I, edit. by G. M. Edwards, Cambridge 1903. The Memorabilia ed. by B. J. Hayes, London 1903. Eine neuere deutsche Übersetzung ist die von O. Kiefer, Jena 1906. Indices zu den Memorabilien verfaßten Crusius und Koch, 4. Aufl. von Güthling; ferner Ch. M. Gloth and M. Fr. Kellogg (New York 1900), letzterer durch große Genauigkeit ausgezeichnet. — Xenophontis quae fertur Apologia Socratis rec. L. Tretter, Graz 1903 Pr. (hier S. XIV, Verzeichnis der früheren Ausgaben [dazu kommt die von Sauppe, Leipzig 1886]; am Schlusse vollständiger Wortindex). Rec. Lundström. — Oeconomicus rec. L. Breitenbach (Leipz., Teubnersche Sammlung). The Oecon. of Xenophon with introduction summaries, critical and explanatory notes and full indexes by Hubert Ashton Holden 5 ed. Lond. 1895 (hier S. XXIV ff. frühere Ausgaben. Übersetzungen und sonstige den Oikonomikos betreffende Literatur). Avec introduction et notes par Petitmangin, Paris 1906. — Institutio Cyri (Kyrupädie) rec. A. Hug (Leipz., Teubnersche Sammlung), mit Anmerk. v. L. Breitenbach (1. Heft in 4. Aufl. von B. Büchsenschütz), Leipzig. Von K. F. Hertlein (1. Bd. in 4. Aufl. v. W. Nitsche 1886, 2. Bd. 3. Aufl. 1876), Berlin. — Symposion u. Hieron mit dem Oikon. u. a. in Xenoph. scripta minora rec. L. Dindorf (Leipz., Teubnersche Sammlung).

Aischines. Antike Vita: Diog. Laert. 2, 60–64. Vgl. Suidas s. v. *Αἰσχίνης*. Schriften (s. unten): Fragmente bei Hermann, De Aeschinis Socratici reliquiis, Göttingen 1850.

Simon der Schuster. Antike Vita: Diog. Laert. 2, 122 f. Schriften (s. unten) nicht erhalten.

Andere Sokratiker: Verzeichnis mit Angabe der antiken Quellenstellen bei Zeller, Phil. d. Gr. II, 1* S. 233 Anm. 1.

Wenn Diog. Laert. 2, 55, wie es wahrscheinlich ist, auf Apollodor zurückgeht, so setzte dieser Xenophons *ἀκμή* Ol. 94, 4, 401/0 vor Chr., d. h. ins Jahr des Kyroszuges. Danach müßte X. 440/39 geboren sein. Aber in der Anabasis erscheint er als jüngerer Mann. Man darf, durch ein anderes antikes Zeugnis (Athen. 5

p. 216 d) unterstützt, ihn mit Platon ungefähr gleichaltrig ansetzen. Seine Lebensdauer wurde bald auf 80, bald auf 90 Jahre angegeben. Sein Leben, auf dessen Verlauf im einzelnen hier nicht eingegangen werden kann, zeigt uns mehr den Mann der Praxis, den Offizier und Landwirt, als den spekulativen Philosophen, und damit stimmt auch seine Auffassung der sokratischen Lehre, an der ihn vor allem ihr für das Leben verwertbarer moralischer Gehalt interessiert. Verrät er hierin Verwandtschaft mit dem Kynismus, so wäre es doch viel zu weit gegangen (Joël in der oben angeführten Schrift, s. zunächst Vorrede, VII), nicht nur die Memorabilien, sondern auch die anderen den Sokrates behandelnden Schriften, auch vor allem die Kyrupädie, den Hieron, den Agesilaos u. a. als durchaus kynisierende Schriften zu betrachten. Wie X. als Kriegermann und Politiker sokratische Gedanken zur Ausgestaltung seiner Ideale verwertet, zeigt die Kyrupädie. Diese ist ein philosophischer Staatsroman, der den sokratischen Satz, daß der Einsichtige als der Tüchtige zur Herrschaft berufen und allein wahrhaft befähigt sei, in der Weise veranschaulicht, daß ein solcher Herrscher einem nur durch äußere Umstände auf den Thron gelangten Fürsten gewöhnlichen Schlages gegenübergestellt und seine durch Tüchtigkeit errungenen kriegerischen Erfolge und seine musterhafte Regierung im Frieden geschildert werden. Zum Vertreter dieses Fürstenideales wählte X. den älteren Kyros, der sich als Beherrscher des fernen und durch seine großen Verhältnisse für die Griechen imponanten persischen Reiches zu romantischer Behandlung besonders eignete und schon durch Antisthenes in dessen *Kyros* zum Idealtypus im sokratisch-kynischen Sinne umgeschaffen worden war. Mit ihm floß der von X. hochverehrte spartanische König Agesilaos in eins zusammen. Das philosophische Thema der Kyrupädie findet K. Hildenbrand (Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphilos., Bd. I, S. 247) mit Recht in der Darstellung der siegreichen Gewalt, welche das wahre Wissen auf dem Gebiete des politischen Lebens im Konflikte mit jeder desselben entbehrenden Macht gewähre. (Kyrup. I, 1, 3: οὔτε τῶν ἀδυνάτων, οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων (ἐστὶ) τὸ ἀνθρώπων ἀρχεῖν, ἀν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττει.) Freilich ist der Einsichtige des Xenophon tatsächlich (nach dem richtigen Urteil des Erasmus, vgl. Hildenbrand a. a. O. S. 249) „mehr ein kluger und feimberechnender Politiker, als ein wahrhaft weiser und gerechter Herrscher“. Xenophon fordert im sokratischen Sinne von dem Herrscher das Zweifache, daß er selbst besser sei als die ihm Untergebenen, und daß er dafür Sorge trage, daß diese so tüchtig wie möglich werden. Der rechte Herrscher ist der Vater und Hirt seines Volkes; er macht seine Untertanen glücklich und findet freiwilligen Gehorsam. Wenn so beim Herrscher das Kriterium aus dem Äußern in den Charakter verlegt wird, so findet eine ähnliche Verinnerlichung auch in den Anforderungen an die Beherrschten statt. Ihr richtiges Verhalten soll nicht durch gebietende und verbietende Gesetze, sondern durch die Ausbildung eines sittlichen Charakters herbeigeführt werden, der sie auch ohne allen äußeren Zwang auf der richtigen Bahn erhält (vgl. Kyrup. 1, 2, 2 f.). Wir begegnen hier dem freilich noch nicht in feste begriffliche Form gebrachten Gegensatz von Moralität und Legalität.

Die wichtigste unter Xenophons philosophischen Schriften sind die Memorabilien. Sie befassen sich in apologetischer Absicht (gegen die Anklagerede des Sophisten Polykrates) mit Leben und Lehre des Sokrates, mit letzterer fast durchweg in der Weise, daß Unterredungen zwischen ihm und anderen mitgeteilt werden. Über die Bedeutung der Schrift als Quelle für Sokrates s. o. S. 98. Ergänzungen der Memorabilien bilden die Apologie (*Ἀπολ. Σωκράτους πρὸς τοὺς δικαστάς*) und der Oikonomikos, welch letzterer ähnlich wie die Kyrupädie ein dem Verfasser besonders naheliegendes Gebiet, diesmal die Hauswirtschaft und

Gutsverwaltung, unter den Gesichtswinkel sokratischer Denkweise rückt, mit dem Unterschiede jedoch, daß es ihm im Oikonomikos nicht gelingt, einen spezifisch sokratischen Gedanken zum Leitmotiv der ganzen Darstellung zu machen. „Sokrates beim Weine“ könnte man die anmutige Szene des Symposions betiteln. Während in den letztgenannten vier Schriften Sokrates persönlich das Wort führt, ist ihm im Hieron keine Rolle übertragen. Aber die hier mit ethisch-psychologischer Argumentation behandelten Themen, die Vorzüge des Privatlebens vor dem des Tyrannen und die Mittel als Tyrann doch glücklich zu leben und segensreich zu wirken, berechtigen dazu, dieses Gespräch mit den Sokratesschriften und der Kyropädie zu einer philosophischen Gruppe zu vereinigen. In der Erörterung der unglücklichen Lage des Tyrannen sowohl wie in der Behandlung der Bedingungen einer glücklichen und heilbringenden Fürstenherrschaft ist die Schrift die Vorläuferin zahlreicher populärphilosophischer Abhandlungen späterer Verfasser.

Die sieben für echt gehaltenen Dialoge des Aischines, die einen rein sokratischen Charakter an sich trugen (*τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι*), waren betitelt (nach Diog. L. II, 61): Miltiades, Kallias, Axiochos, Aspasia, Alkibiades, Telauges, Rhinon. Suidas rechnet auch den Eryxias zu den aischineischen Dialogen. Über einige zwischen Phaidon und Aischines strittige Dialoge s. § 36. Höchst wahrscheinlich ist der Sokratiker bei Aristophanes gemeint mit dem *Αἰσχίνης ὁ Σελλοῦ*, so genannt als großprahlerischer Bettler. Diesen Dialogen des Aischines wurde (von dem Rhetor Aristides or. 45 p. 35 Cant. u. a.) eine besondere Treue in der Darstellung des sokratischen *ἦθος* nachgerühmt, so daß die Sage entstand, er habe mehrere von Sokrates selbst verfaßte Dialoge für die seinigen ausgegeben, was ihm durch Xanthippe ermöglicht worden sein soll (Diog. L. II, 60). Es scheint, daß Platon zuweilen (z. B. im Symposion) xenophontische und vielleicht (z. B. im Protagoras) dem Aischines (dessen „Kallias“ nach Athen. V, 220 eine Platons „Prot.“ ähnliche Szenerie enthielt) oder dem Aristippos oder anderen Sokratikern angehörende Darstellungen idealisierend umgebildet hat (vgl. Theopomp. bei Athen. XI, 508). Politiker, wie Kritias und Alkibiades, suchten durch den Verkehr mit Sokrates ihren Blick zu erweitern und an dialektischer Ausbildung zu gewinnen, ohne sich dauernd seiner sittlichen Einwirkung zu unterwerfen. Auch der Redner Isokrates (436—338) hat in seiner Jugend dem sokratischen Kreise angehört, war aber in der Redekunst ein Schüler des Gorgias und auch des Prodikos. Von der Philosophie glaubte er nicht den Vorteil gehabt zu haben, den man der Beschäftigung mit ihr nachrühmte (de Soph. 11). Er behauptet, daß alle seine Reden auf Tugend und Gerechtigkeit abzielen (Antid. 67), setzt aber das Motiv der Gerechtigkeit in den davon seitens der Götter und Menschen zu erwartenden Lohn und bekämpft ausdrücklich (Panath. 117) die platonische Lehre, daß unrecht tun ein größeres Übel sei, als unrecht leiden. Die Polemik zwischen Isokrates und Platon ist überhaupt eine lebhaft gewesene. Nach dem Vorgange des Gorgias mahnte Isokrates die Griechen zum gemeinsamen Kampfe gegen die Barbaren, da ihnen die Herrschaft gebühre. — Wenige aus der großen Zahl der Genossen des Sokrates haben sich die Entwicklung seiner philosophischen Gedanken zur Lebensaufgabe gesetzt.

Als Anhänger des Sokrates wird auch genannt ein Schuster Simon, dessen Werkstatt Sokrates öfter besucht habe; derselbe soll dann die bei solchen Gelegenheiten gehaltenen Gespräche des Sokrates nach Möglichkeit aufgezeichnet haben und der erste gewesen sein, der *διέλεχθη τοὺς λόγους Σωκρατικούς*. Die ihm zugeschriebenen 33 kleinen Dialoge füllten ein Buch und wurden *διάλογοι σκυτικοί* genannt, Diog. L. II, 122 f. (Diog. spricht II, 105 auch von *δ. σκυτικοί* des Phaidon oder des Aischines). Daß die ganze Gestalt Simons erdichtet sei, woran

Zeller (Ph. d. Gr. II, 1, 243, s. auch Heitz, K. O. Müllers Gesch. d. griech. Lit. II, 2, 25) denkt, ist kaum anzunehmen. Aber die Versuche, ihm noch vorhandene Schriften zuzuweisen, sind nicht geglückt. So hat Boeckh in einigen kleinen pseudo-platonischen Dialogen Machwerke Simons zu erkennen geglaubt, und Teichmüller in den ob. S. 83. 93 erwähnten *Διαλέξεις*, deren Inhalt Ähnlichkeit zeigt mit einigen der von Diogenes dem Simon zugeschriebenen Dialoge, soweit man dem Titel nach zu schließen berechtigt ist. Dieser letzteren Annahme steht die dorische Mundart der *Διαλέξεις* entgegen, die freilich Teichmüller auch erklären will. Th. Bergk sieht in den eristisch gehaltenen, moral-philosophischen *Διαλέξεις* eine authentische Urkunde für die Methode der älteren Sophistik und hält für ihren Verfasser einen auf Kypros schriftstellenden Sophisten zur Zeit Platons. Trieber findet in den Aufsätzen viel Ähnlichkeit mit Hippias und meint, die Sammlung könne in der Blütezeit der zweiten Sophistik veranstaltet sein, indem zusammenhängenden Abschnitten eines älteren Sophisten, Protagoreers, Stücke aus den sonstigen Schriften desselben Verfassers zugefügt worden seien. Doch leidet auch diese Hypothese an Unwahrscheinlichkeiten. Daran, daß ein so dürftiges Machwerk, wie die *Διαλέξεις* sind, von Simmias herrühre (s. Literaturverz. S. 31*), ist kaum zu denken. Vgl. über die Herkunft des Elaborats Diels, Vorsokr. II, S. 635 zu Z. 17.

Der Ausdruck „einseitige Sokratiker“ ist nicht so zu verstehen, als hätten diese Männer gewisse Seiten des sokratischen Philosophierens nur reproduziert; sie sind vielmehr, jeder auf einem bestimmten Gebiete und in einer bestimmten Richtung, als Fortbildner anzuerkennen, und auch ihre Wiederaufnahme früherer Philosopheme ist vielmehr eine aneignende Umbildung derselben als eine bloße Kombination mit sokratischen Lehren. In dem gleichen Verhältnis steht Platon zu dem Ganzen der sokratischen und vorsokratischen Gedankenbildung. Während von den übrigen Genossen Ciceros Ausspruch gilt (de orat. III, 16, 61): „ex illius (Socratis) variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehendit“, vereinigte Platon in sich die verschiedenen Momente und gleichsam die prismatisch gebrochenen Strahlen des sokratischen Geistes zu einer neuen, höheren und reicheren Einheit.

§ 35. Eukleides von Megara kombiniert das ethische Prinzip des Sokrates mit der eleatischen Theorie von dem Einen, das allein wahrhaft sei. Er lehrt: das Eine ist das Gute, wiewohl es mit vielen Namen benannt wird, bald Einsicht, bald Gott, bald Vernunft. Das dem Guten Entgegengesetzte ist ein Nichtseiendes. Das Gute bleibt stets unwandelbar sich selbst gleich. Die Annahme, daß Eukleides unbeschadet der Einheit des Guten oder Seienden und der Einheit der Tugend auch eine Mehrheit unveränderlicher Wesen behauptet habe, ist sehr unwahrscheinlich. Die Beweisführung des Eukleides war gleich der des Eleaten Zenon die indirekte.

Unter den Nachfolgern des Eukleides, die zunächst Megariker, dann Eristiker und Dialektiker genannt wurden, sind besonders die folgenden zu nennen: Eubulides aus Milet, der Erfinder der Fangschlüsse: der Lügner, der Verhüllte, der Kornhaufe, der Kahlkopf; Alexinos, der Vertreter einer sehr streitfrohen Eristik, und Diodoros Kronos, der

mit neuen Argumenten die Annahme einer Bewegung bekämpfte und behauptete, daß es kein Mögliches gebe. Stilpon aus Megara kombinierte die megarische Philosophie mit der kynischen. Gleich dem Antisthenes polemisierte er gegen die Ideenlehre. Gleich ihm bestritt er, daß etwas von einem andern ausgesagt, also ein Prädikat mit einem Subjekt verbunden werden könne. Mit ihm und den Kynikern stimmte er auch in der ethischen Lehre überein, daß der Weise über den Schmerz erhaben sei.

Antike Angaben über Leben, Lehre und Schriften des Eukleides, Eubulides, Alexinos, Diodoros Kronos und Stilpon: Diog. Laert. 2, 106—120. Für Eukleides und Stilpon auch Artikel des Suidas. Weitere Quellen bei Zeller, Philos. d. Gr. II, 1⁴ S. 245, Anm. 1 ff. Gal. hist. philos. 3 p. 600, 13 ff.; 7 p. 604, 15 f. Diels.

Schriften nicht erhalten. Bruchstücke in den angeführten Quellen. Für Alexinos vgl. auch v. Arnim, Hermes 28 (1893) S. 65—72, Sudhaus, Rhein. Mus. 48 (1893) S. 152—154.

Andere Megariker: Zeller, Philos. d. Gr. II, 1⁴ S. 246 ff.

Eukleides der Megariker (nicht zu verwechseln mit dem Mathematiker Eukleides, der um mehr als hundert Jahre später unter den beiden ersten Ptolemäern zu Alexandria gelebt und gelehrt hat) soll nach Gell. Noct. Att. VI, 10 zu der Zeit, als die Athener den Megarern bei Todesstrafe das Betreten ihrer Stadt untersagt hatten, um des Umgangs mit Sokrates willen gewagt haben, oft in der Abenddämmerung nach Athen zu kommen. Da nun jenes Verbot in Ol. 87, 1 fällt, so muß Eukleides, wenn die Erzählung historisch ist, zu den ältesten Schülern des Sokrates gehört haben. Bei dem Tode des Sokrates war er zugegen (Platon Phaidon p. 59c), und zu ihm sollen sich gleich nachher Platon und andere Sokratiker begeben haben, vielleicht um nicht auch ihrerseits dem Hasse der demokratischen Machthaber in Athen gegen die Philosophie zum Opfer zu fallen (*δείσαντες τὴν ὁμότητα τῶν τυράννων* Diog. L. II, 106; vgl. III, 6). Eukleides scheint noch mehrere Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates gelebt und der von ihm selbst gegründeten Schule vorgestanden zu haben. Früh mit der eleatischen Doktrin vertraut, modifizierte er dieselbe unter dem Einfluß der sokratischen Ethik dahin, daß er das Eine als das Gute auffaßte.

Der Verfasser des Dialogs Sophistes erwähnt (p. 246b ff.) eine Ansicht, der zufolge eine Mehrheit von unkörperlichen, durch den Gedanken zu erfassenden und schlechthin unveränderlichen Gestalten (*εἶδη*) das wahrhaft Seiende ausmache. Viele Forscher (insbesondere Schleiermacher, Ast, Deycks, Brandis, K. F. Hermann, Zeller, Prantl und andere) schreiben diese Ansicht den Megarikern zu; andere (namentlich Ritter [s. Literaturverz.] und Petersen in der Ztschr. f. Altertumswiss. 1836, S. 892, auch Mallet [s. Literaturverz.], S. XXXIV) bestreiten dies. Gegen die Beziehung auf die Megariker spricht vor allem die bedeutende Inkonsistenz, in welche nach dieser Annahme Eukleides verfallen wäre. Er oder seine Schule müßte dann wenigstens erst allmählich von der aus der sokratischen Begriffswissenschaft hervorgehenden Ideenlehre zu der eleatischen Annahme des Einen vorgeschritten sein, da sich kaum denken läßt, daß zu gleicher Zeit derartige Widersprüche in der Schule existiert haben sollten. Sodann verbietet an die Megariker bei dieser Lehre zu denken das Zeugnis des Aristoteles (Metaph. I, 6, 987b 8), wonach Platon für den Urheber der Ideenlehre überhaupt gehalten werden muß, also dieselbe nicht in irgend einer Form schon von Eukleides aufgestellt worden sein

kann. Wird der Dialog *Sophistes* nicht dem Platon zugeschrieben, sondern einem Platoniker, welcher Platons Lehre modifizierte (nach Schaarschmidt, vgl. Ueberweg in *Philos. Monatsh.* III, S. 250), so muß man die Stellen auf die platonische Ideenlehre, namentlich die Äußerungen Platons über die Unveränderlichkeit der Ideen beziehen. Hat aber der Dialog den Platon zum Verfasser, wie wir am sichersten annehmen, so ist eine frühere Ansicht Platons hier berücksichtigt, die er selbst wohl mit Ironie behandeln konnte, wie er es p. 246a, b tut, und zwar kann er insofern von *εἰδῶν φίλοι* reden, als diese frühere Theorie vielleicht Anhänger gefunden hatte, die bei ihr stehen blieben, während Platon in seiner mündlichen Lehrtätigkeit schon vor längerer Zeit von ihr abgegangen war.

Diogenes Laërtios 2, 108 nennt Eukleides als Verfasser von sechs Dialogen, an deren Echtheit aber Panaitios nach Diog. Laërt. 2, 64 zweifelte. Die Lehre des Eukleides faßt Diog. L. II, 106 in den Worten zusammen: *οὗτος ἐν τῷ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὁνόμασι καλούμενον· ὅτι μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτι δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει, μὴ εἶναι φάσκων.* Was Parmenides von dem Seienden aussagte, legten er und seine Schule als Prädikate dem Guten bei, Cic. Acad. II, 42: qui id bonum solum dicebant, quod esset unum et simile et idem semper. Vgl. Aristokl. bei Euseb. praep. ev. XIV, 17, 1: *μηδὲ γενᾶσθαι τι μηδὲ φθεῖρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν.* Ein solches Prinzip war nicht der positiven Entfaltung zu einem philosophischen Systeme fähig; es konnte nur zu einer fortgehenden Polemik gegen die gangbaren Ansichten veranlassen, die durch deductio ad absurdum aufgehoben werden sollten (nach Zellers Auffassung von Diog. L. II, 107: *ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν* [d. h. Eukleides griff nicht die Prämissen, sondern den Schlußsatz an]). In dieser Tendenz liegt die philosophische Bedeutung der megarischen Eristik, als deren Begründer Eukleides von dem Sillographen Timon fragm. 28 Diels bezeichnet wird:

*ἀλλ' οὐ μοι τούτων φλεδόνων μέλει· οὐδὲ γὰρ ἄλλου
οὐδενός, οὐ Φαίδωνος, οὗτις γένετ', οὐδ' ἐριδάντω
Εὐκλείδεω, Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ.*

In ihren Fangschlüssen hat diese Eristik viel Ähnlichkeit mit der Sophistik, knüpft aber zugleich an Zenon an.

Diese Fangschlüsse werden bei Diog. Laërt. 2, 108 dem Eubulidēs zugeschrieben. Der Lügner (*ψευδόμενος*) lautet: Wenn du ein Lügner bist und sagst dabei, daß du lügst, so lügst du und redest zugleich die Wahrheit. Der Verhüllte (*ἐγκεκαλυμμένος* oder *διαλανθάνων*) oder die Elektra: Elektra kennt Orestes als ihren Bruder, den vor ihr stehenden Orestes, der sich verhüllt hat, kennt sie nicht als ihren Bruder, also kennt sie zugleich nicht, was sie kennt. Der Kornhaufe (*σωρίτης*): Ein Korn macht keinen Haufen (*σωρός*) aus; wenn du noch ein Korn hinzutust, gibt es auch noch keinen Haufen, wann fängt der Haufe an? Ähnlich lautet der Kahlkopf (*φαλακρός*). Der Gehörnte (*κερατίνης*): Was du nicht verloren hast, hast du noch, Hörner hast du nicht verloren, also hast du sie noch. (Der *ἐγκεκαλυμμένος* und der *κερατίνης* wurden nach Diog. Laërt. 2, 111 von einigen auf Diodoros Kronos zurückgeführt. Auch sonst schwanken die Eigentumsbestimmungen. Ein Sorites ist schon das Argument vom Kornhaufen bei Zenon [oben S. 63]). Einigen Wert hat nur der Sorites, da in ihm die Bedeutung der Quantität für gewisse Begriffe hervortritt.

Ein Bruchstück des Alexinos aus der Schrift *περὶ ἀγωγῆς* ist uns in der Rhetorik des Philodemos erhalten. Er ging als ein *ἀνὴρ φιλονεικίας* darauf aus, jede bestimmte philosophische Ansicht in eristischer Weise zu bestreiten, was die scherzhafte Verkehrung seines Namens in *Ἐλεγχξίνος* zur Folge hatte.

Der Beweis des Diodoros Kronos (gest. 307 v. Chr.) betreffs des Möglichen hieß *ὁ κυριεύων*, war sehr berühmt und gab Veranlassung zu Abhandlungen bekannterer Philosophen, z. B. des Chrysippos, Kleanthes, Antipater. Der Satz, daß nichts, was nicht ist oder sein wird, möglich ist, wird begründet durch den, daß aus einem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann. Ist von zwei sich ausschließenden Fällen der eine wirklich geworden, so ist der andere unmöglich; wäre er möglich gewesen, so wäre aus einem Möglichen ein Unmögliches geworden. Vgl. über ihn namentlich Epikt. Diss. II, 19, 1, Cic. de fato 6, 12.

Dem Stilpon (der um 320 v. Chr. in Athen lehrte) schreibt Diog. L. II, 119 eine Polemik gegen die Ideenlehre zu (*ἀρῆγει καὶ τὰ εἶδη*), welche in der Konsequenz der exklusiven Einheitslehre lag, die er (nach Aristokles bei Euseb. pr. ev. XIV, 17, 1) mit den früheren Megarikern teilte. Der Ethik wandte er sich mehr zu als Eukleides, und zwar huldigte er hierin dem Kynismus. Für das höchste Ziel des sittlichen Strebens erklärte Stilpon die *ἀπάθεια*. Senec. ep. 9, 3: hoc inter nos (Stoicos) et illos (sc. Stilbonem et eos quibus summum bonum visum est animus impatiens § 1) interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem. Der Weise ist in dem Maße selbstgenügsam, daß er auch des Freundes zur Glückseligkeit nicht bedarf. Nach der Plünderung von Megara von Demetrios Poliorketes gefragt, was er verloren habe, antwortete er: Ich habe niemanden die Wissenschaft forttragen sehen. Ein Schüler Stilpons war Zenon von Kition, der Gründer der stoischen Schule (s. unten). Von der Doktrin der Megariker scheinen anderseits auch die Skeptiker Pyrron und Timon ausgegangen zu sein (s. unten).

§ 36. Phaidon aus Elis, ein Lieblingsschüler des Sokrates, begründete nach dem Tode desselben in seiner Vaterstadt eine philosophische Schule, deren Richtung mit der megarischen verwandt gewesen zu sein scheint. Menedemos und Asklepiades, Schüler von Platonikern, von Stilpon und von Schülern des Phaidon, verpflanzten die elische Schule in ihre Vaterstadt Eretria, von der ihre Anhänger den Namen Eretriker erhielten. Nach anderen Angaben war Menedemos ein Schüler Platons selbst.

Antike Nachrichten über Leben und Schriften des Phaidon Diog. Laërt. 2, 105, Suidas s. v. *Φαίδων*. Vita des Menedemos Diog. Laërt. 2, 125—144. Über Asklepiades ebenda. Weitere Quellen Zeller, Philos. d. Griech. II, 1⁴, S. 275 Anm. 2 ff.

Schriften des Phaidon (Diog. Laërt. 2, 105) nicht erhalten. Fragmente Sen. ep. 94, 41, Theon Progymn. p. 177 Walz (aus dem Zopyros). Menedemos hinterließ nichts Schriftliches (Diog. Laërt. 2, 136).

Andere Vertreter dieser Schule: Zeller, Philos. der Griech. II, 1⁴, S. 276 f.

Phaidon, der Gründer der elischen Schule, ist derselbe, welchen Platon in dem nach ihm benannten Dialog die letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden dem Echekrates mitteilen läßt. Er geriet bei der Einnahme seiner Vaterstadt in Kriegsgefangenschaft und mußte in Athen als Prostituirter dienen, bis ihn auf Betreiben des Sokrates Kriton (oder Kebes) loskaufte. Seine Schriften bezeichnet Gellius als *admodum elegantes*. Von den unter seinem Namen gehenden Dialogen werden bei Diog. Laërt. 2, 105 zwei (Zopyros und

Simon) als anerkannt echt angeführt, vier andere als angezweifelt. Als Verfasser kam für mehrere unter den letzteren Aischines in Frage. Panaitios muß nach Diog. Laërt. 2, 64 die Echtheit sämtlicher Dialoge bezweifelt haben. Von Phaidons Lehre wissen wir wenig. Daß er von Timon in dem oben S. 111 angeführten fr. 28 als Schwätzer mit dem Eristiker Eukleides zusammengestellt wird, läßt darauf schließen, daß auch er wesentlich als Dialektiker erschien.

Menedemos, der 278 v. Chr. oder wenig später 74jährig starb, und sein Freund Asklepiades hingen (nachdem sie zunächst der platonischen Schule angehört hatten? vgl. Diog. Laërt. 2, 125. 134; Platon selbst ist chronologisch unmöglich) dem Megariker Stilpon und alsdann den Phaidonschülern Anchipylos und Moschos an. Nachdem sie bis dahin *Ἡλεκταί* genannt worden waren, erhielten sie in ihre Vaterstadt Eretria zurückgekehrt den Namen *Ἐρετριῶται*. Hinsichtlich des philosophischen Standpunktes erfahren wir nur von Menedemos einiges Nähere. Danach war auch er stark in eristischer Dialektik. Er ließ nur einfache bejahende Sätze zu, verwarf hingegen die zusammengesetzten und verneinenden (Diog. Laërt. 2, 135). Nach anderer Angabe wäre er soweit gegangen, mit den Kynikern und Stilpon die Möglichkeit der Verbindung eines Prädikates mit einem Subjekte zu bestreiten. Andere Nachrichten zeigen uns positivere Seiten seines Philosophierens. Zwar ist die Mitteilung des Herakleides Lembos, daß M. in seiner Dogmatik Platoniker gewesen sei und mit der Dialektik nur ein Spiel getrieben habe, nicht recht glaublich. Wohl aber stellte er in der Ethik positive Sätze auf, und man darf bei diesem praktischen Interesse des Mannes daran erinnern, daß er auch als Staatsmann sich um seine Vaterstadt Eretria verdient machte. Über seine ethische Richtung sagt Cicero (Acad. IV, 42, 129): a Menedemo Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Wie den Megarikern, so galt auch ihm alle Tugend als eine, die nur mit verschiedenen Namen benannt werde, nämlich als vernünftige Einsicht, mit der er das richtige Streben in sokratischer Weise als untrennbar verknüpft gedacht zu haben scheint.

§ 37. Antisthenes von Athen, anfangs Schüler des Gorgias, später des Sokrates, lehrte nach dem Tode des letzteren im Gymnasium Kynosarges. Wahrscheinlich daher erhielt seine Schule den Namen der kynischen. Die Tugend ist nach ihm das einzige Gut; außer ihr ist zur Glückseligkeit nichts nötig. Der Genuß, als Zweck erstrebt, ist ein Übel. Das Wesen der Tugend liegt in der Selbstgenügsamkeit. Es gibt nur eine Tugend. Sie ist lehrbar und, einmal angeeignet, unzerstörbar. Die festeste Ringmauer ist das auf sichere Schlüsse gebaute Wissen. Zur Tugend bedarf es nicht vieler Worte, sondern nur sokratischer Kraft. Der, welcher die Tugend besitzt, ist weise. Alle übrigen sind unweise. Antisthenes bekämpft die platonische Ideenlehre. Er läßt nur identische Urteile gelten. Seine Behauptung, es lasse sich nicht widersprechen, zeugt von einer minder ernsten Behandlung der dialektischen Probleme. Der bei Sokrates noch unentwickelte Gegensatz gegen die hellenischen Staatsformen und den hellenischen Götterglauben gelangt in des Antisthenes Weltbürgertum und in seiner Lehre von der Einheit Gottes zum scharfen Ausdruck.

Der Schule des Antisthenes gehören an: Diogenes von Sinope,

Krates von Theben, dessen Gattin Hipparchia und deren Bruder Metrokles und andere. Eine besondere Richtung nahm der Kynismus in Bion von Borysthenes. Dieser war kein konsequenter kynischer Schulphilosoph, sondern ein philosophisch interessierter Literat, der dem Kynismus nahestand, denselben aber durch Annäherung an den aristippisch-theodorischen Standpunkt (s. u. § 38) milderte. Von weitreichendem Einfluß war er auf die Ausbildung der für das griechische Leben so wichtigen kynischen Predigt (Diatriben). Ganz auf seinen Schultern steht Teles. Im ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit machte sich der Kynismus von neuem geltend und hielt sich lange Zeit. Von seinen Vertretern sind aus dieser Periode besonders Dion von Prusa (Chrysostomos), Oinomaos, Demonax und Peregrinos Proteus zu nennen.

Antike Überlieferung über Leben, Lehre und Schriften der Kyniker (Antisthenes, Diogenes, Monimos, Onesikritos, Krates, Metrokles, Hipparchia, Menippos und Menedemos): Diog. Laërt. Buch 6. Suidas (über Antisthenes, Diogenes, Krates, Hipparchia, Menippos). Für Antisthenes vgl. Prosopographia Attica No. 1188. Bion: Diog. Laërt. 4, 46 ff. Dion v. Prusa: reiches Material für sein Leben in seinen erhaltenen Schriften; ferner bei Philostr. vit. soph. 1, 7 p. 6, 30 ff. Kayser u. a. St., Synesios Dion, Phot. bibl. cod. 209, Arethas Dion, Suidas s. v. *Δίων*, Theod. Metochita p. 141–149, alles abgedruckt in der Dionausgabe von L. Dindorf II, S. 314–372, von A. v. Arnim II, S. 311 bis 332. Oinomaos: Suidas s. v. *Οινόμαος*. Demonax: Lukian *Δημόμαχος βίος* (Imm. Bekker u. Jac. Bernays, Luc. u. d. Kyniker S. 104 f. sprechen diese Schrift dem Lukian ab. S. dagegen E. Ziegeler, Zu L., Jahrb. f. Philol. 123 [1881] S. 327–335. K. Funk, Untersuchungen über die Lukianische Vita Demonactis, Philol. Supplementb. X [1907] S. 559–674). Peregrinos Proteus: Lukian *Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς* (nur mit Vorsicht für Per. Leben und Charakter zu verwenden). Andere Quellen Zeller, Philos. d. Gr. II, 14, S. 281, Anm. 1 ff., III, 13, S. 765, Anm. 1 ff. Für Krates s. die Testimonia vitae et scripturae in Diels' Poetarum philosophorum fragm. S. 207 ff.

Schriften (Fragmente). Von allen außer Dion, soweit überhaupt von Schriften etwas bekannt ist, nur Fragmentarisches erhalten. (Die Echtheit der beiden unter Antisthenes' Namen gehenden Deklamationen Aias und Odysseus ist zweifelhaft.) Vgl. im allgemeinen Cynicorum in Graecia philosophorum fragmenta in: Fragm. philos. Graec. coll. Fr. Guil. Aug. Mullachius, vol. II (Parisiis 1881) p. 259–395. Antisthenis fragm. coll. Aug. Guil. Winckelmannus Turici 1842. Krates' Fragmente bei Diels, Poet. philos. fragm. S. 217 ff. Für Bion vgl. Corpusc. poesis epicae graecae ludibundae (Sillographi Graeci) ed. Curt. Wachsmuth², S. 201 f. und den Index Bioneus in der unter Teles anzuführenden Arbeit Henses. Teletis reliquiae, ed. prolegomena scripsit Otto Hense, Friburgi in Brisgavia 1889. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia edid. appar. crit. instrux. I. de Arnim, Berol. 1893–1896 (Ausgabe von Sonny in der Biblioth. Teubn. in Vorbereitung). Uns gehen von Dion nur die nachgeschriebenen Gespräche und Vorträge der zweiten und dritten Periode an (s. u.).

Die gefälschten Briefe des Diogenes bei Hercher, Epistologr. Graec. S. 235 ff.; die des Krates ebenda S. 208 ff. Ihrem Inhalte nach gehören zu den Kynikerbriefen auch die des Anacharsis, bei Hercher S. 102 ff.

Über Antisthenes' Lebenszeit fehlen genauere Angaben. Um 366 vor Chr. muß er als Greis noch am Leben gewesen sein (Diodor 15, 76). Er stammte von einem athenischen Vater und nach der Angabe bei Diogenes L. VI, 1 von einer thrakischen Mutter. Man meint, daß er aus diesem Grunde auf die Übungsstätte Kynosarges beschränkt war. Hier fand sich der Kultus des Herakles, der von den Kynikern auf das Höchste verehrt wurde. Der Einfluß des gorgianischen

Unterrichts gab sich in der rhetorischen Form der dialogischen Schriften des Antisthenes kund. Dem Sokrates wandte er sich erst im vorgeschrittenen Alter zu, weshalb er im platonischen Soph. (p. 251 b, wo er ohne Zweifel gemeint ist) als *ὀψιμαθής* bezeichnet wird. Platon (Theait. 155 e, wo freilich die Beziehung auf Antisthenes nicht ganz sicher ist, cf. Soph. 246 a f.) und Aristoteles (Metaph. VIII, 3; V, 29) werfen ihm Mangel an Bildung vor. Ehe er Schüler des Sokrates wurde, hatte er selbst schon rhetorischen Unterricht erteilt (Diog. L. VI, 2); später lehrte er aufs neue. Im Äußern war Antisthenes unter den Schülern des Sokrates diesem selbst am ähnlichsten und persönlich eng mit ihm befreundet. Auch ist es möglich, daß Sokrates in der Darstellung seiner Schüler dem Antisthenes etwas zu nahe gestellt wird.

Zu Platon trat er vielfach in Gegensatz, woraus es sich erklärt, daß manche Anekdoten der Alten das Verhältnis der beiden behandeln. Eine seiner Schriften soll er, um Platon zu höhnen, *Σάθων* genannt haben (Athen. V, 220 d; XI, 507 a). In einer anderen Schrift *Ἀλήθεια* griff er vielleicht den Protagoras besonders an. Die Titel seiner zahlreichen wegen ihres Stils viel gepriesenen Schriften finden sich bei Diog. L. VI, 15–18. Unter seinem Namen besitzen wir noch zwei kurze, in sophistischer Weise abgefaßte Deklamationen, Aias und Odysseus. Als Schriftsteller wird er im Altertum mehrfach gerühmt, namentlich von Theopompos (Diog. L. VI, 14). — Platon nimmt in seinen Dialogen häufig auf Antisthenes Rücksicht, obwohl er ihn nur einmal mit Namen anführt, Phaid. 50 b, und zwar als einen der am Todestage des Sokrates im Gefängnis anwesenden Freunde. An manchen Stellen Platons ist die Bezugnahme auf Antisthenes zweifellos, an anderen kann sie nur als unsichere Vermutung gelten. Namentlich im Euthydemos ist manches gegen die Eristik des Antisthenes gerichtet, auch im Theaitet und Kratylos wendet sich Platon vermutlich mehrfach gegen ihn. Neuerdings ist man mit bestimmten Annahmen von Beziehungen Platons zu Antisthenes viel zu weit gegangen, s. besonders Joël, indem Platon einestheils sehr häufig gegen Antisthenes polemisiert haben, andernteils sich ihm auch angeschlossen haben soll.

An dem sokratischen Grundsatz der Einheit von Tugend und Wissen hielt auch Antisthenes fest; das Hauptgewicht fiel ihm auf die praktische Seite; doch fehlt es bei ihm auch nicht an dialektischen Bestimmungen.

Antisthenes hat (nach Diog. L. VI, 3) zuerst die Definition (*λόγος*) definiert als Bezeichnung des Wesens: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν* (d. h. das Wesen von Dingen, die in der Vergangenheit existierten oder in der Gegenwart noch existieren). Von Einfachem gibt es keine Definition, sondern nur Benennung und Vergleichung; das Zusammengesetzte aber läßt eine Erklärung zu, die seine Bestandteile gemäß ihrer realen Verbindung anzugeben hat. Das Wissen ist die mit der Erklärung (begriffsmäßigen Rechenschaft) verbundene richtige Meinung, *δόξα ἀληθής μετὰ λόγον* (Plat. Theait. p. 201 c sq., wo zwar Antisthenes nicht genannt, aber wahrscheinlich auf ihn Bezug genommen wird; vgl. mit Theait. 201 d Arist. Metaph. VIII, 3 (p. 1043 b 24 ff.). Nach Simplic. in Arist. Categ. p. 208, 29 f.; 211, 17 f. Kalbfl. soll Antisthenes, die platonische Ideenlehre bestreitend, gesagt haben: *ὁ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππόατα δὲ οὐκ ὁρῶ* (weil nämlich, habe Platon geantwortet, für diese dir das Auge fehlt). Nach Ammon. in Porphyrr. Isag. p. 40, 6 Busse sagte Antisthenes, die Ideen seien *ἐν ψιλαῖς ἐπινοαῖς*, woraus aber schwerlich zu schließen ist, daß er die Ideenlehre im subjektivistischen Sinne umzubilden gesucht habe (wie später die Stoiker); er hat wohl nur die Ideenlehre Platons den leeren Einfällen zurechnen wollen. Etwas sophistisch ist der von Arist. Top. I. 11 p. 104 b 21 und Metaph. V, 29 p. 1024 b 34 (vgl. Plat. Euthyd.

285e) bezeugte Satz, es lasse sich nicht widersprechen (*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*), mit der Argumentation: entweder wird von dem nämlichen geredet, von einem jeden aber gibt es nur einen *οἰκεῖος λόγος*, so daß, wenn wirklich von dem nämlichen die Rede ist, auch das nämliche gesagt werden muß und kein Widerspruch besteht, oder es ist von verschiedenem die Rede, und somit besteht wiederum kein Widerspruch. Die äußerste Spitze dieser dialektischen Tendenz liegt in der exklusiven Anerkennung identischer Urteile: keinem Subjekt darf ein anderes Prädikat beigelegt werden, als wieder das Subjekt selbst. Man darf nicht sagen: der Mensch ist gut, sondern nur: der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut (Plat. Soph. 251b; Arist. Metaph. V, 29, p. 1024b 32). — Wahrscheinlich hat Antisthenes schon eine Art Materialismus bekannt, dem sich dann die Stoiker anschlossen. Platon berücksichtigt mutmaßlich seine darauf gehende Theorie im Theaitet 155e und Sophist. 246a.

Nach Diog. L. VI, 104f. setzte Antisthenes das oberste Ziel des menschlichen Lebens in die Tugend; was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte liege, sei ein Gleichgültiges (*τὰ δὲ μετὰ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν*). Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Also hier wird die Glückseligkeit als das höchste Gut angesehen, dessen Wesen freilich ganz in der Tugend besteht, Diog. L. VI, 11: *αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος, τὴν ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων*. Mühe und Arbeit, Ruhmlosigkeit sind Güter, die Lust dagegen ist verderblich. Antisthenes sagte oft (nach Diog. L. VI, 3): *μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν*. Der Tugendhafte ist möglichst bedürfnislos, entsagt der Welt und verachtet das, was die anderen Menschen für wünschenswert halten. So wird ihm die innere Freiheit, die *ἐλευθερία* zu Teil, welche mit der *παῖσις*, der Ungebundenheit im Reden, zusammenhängt. Das Gute ist schön, das Schlechte häßlich (ebd. 12). Das Gute ist das uns Zugehörige (*οἰκεῖον*), das Böse aber ein Fremdes (*ξενικόν, ἀλλότριον*, Diog. VI, 12; Plat. Conviv. 205c; cf. Charmid. 163c). Wer einmal weise und tugendhaft geworden ist, kann nicht wieder aufhören, dies zu sein (Diog. L. VI, 105: *τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν*, auch Xen. Mem. I, 2, 19: *ὅτι οὐκ ἂν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο* κ. τ. λ. ist wohl hauptsächlich auf Antisthenes zu beziehen). Der Gegensatz zwischen dem Weisen und dem Unweisen wird stark hervorgehoben, und das Ideal des Weisen gezeichnet: Er ist sich selbst genügend; denn alles gehört ihm. Die bestehenden Gesetze braucht er nicht zu befolgen, er ist nur dem Gesetz der Tugend untertan. Es gibt nur sehr wenig Weise, weitaus die Mehrzahl der Menschen besteht aus Toren.

Keine der bestehenden und möglichen Staatsformen sagte dem Kyniker zu; er beschränkt den Weisen auf sein subjektives Tugendbewußtsein und isoliert ihn gegen die wirkliche Gesellschaft. Nicht Bürger eines bestimmten Staats, sondern Weltbürger wollte er sein. Antisth. bei Diog. L. VI, 11: *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀρετῆς*. Ebd. 12: *τῷ σοφῷ ἔξενον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον*. Ebd. 63: (*Διογένης*) *ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη*. Er fordert Rückkehr zur Einfachheit des Naturzustandes. Ob sich auf die Ansicht des Antisthenes Platons Schilderung eines Naturstaates (Rep. II, 372a), den er da einen Staat von Schweinen nennt, und die Prüfung der Gleichsetzung der Kunst der Menschenleitung mit der Hirtenkunst (Politikos p. 267d—275c) beziehe, ist zweifelhaft; vielleicht genügt bei der letzteren Stelle (wie Henkel, Zur Gesch. der gr. Staatswiss., II, Progr., Salzwedel 1866, S. 22 erinnert) die Beziehung auf die homerische Vorstellung des *ποιμὴν λαῶν*, die bei Xenophon in den

Memorabilien und der Kyrupädie wiederkehrt (vgl. Politikos p. 301d und anderseits Rep. VII, p. 520b mit Xen. Kyrup. V, 1, 24 in betreff der Vergleichung des Herrschers mit dem Weisen).

Die Gesetze des Volkes und der Sitte waren für die Kyniker keine bindende Autorität. Auch über das Schamgefühl setzten sie sich hinweg, wie Diog. L. VI, 69 von Diogenes erzählt wird: *εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Λήμνητος καὶ τὰ Ἀφροδίτης*. Ebenso wenig brauchte sich der Weise an den Glauben des Volks zu halten. Cic. de nat. deorum I, 13, 32: Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse (dicit), übereinstimmend mit Philodemos, *Περὶ εὐσεβείας*, in Büchelers Ausgabe, Jahrb. f. Philol. 1865, S. 529: *παρ' Ἀντισθένη ἐν μὲν τῷ Φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς, κατὰ δὲ φύσιν ἓνα*. Der eine Gott wird nicht aus Bildern erkannt, s. Clem. Alex., Strom. V, 601, A: *οὐδενὶ εἰκέναι (θεόν) φησὶ (Ἀντισθένης)*. *διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνης δύναται*. Tugend ist allein der wahre Gottesdienst. Antisthenes deutete die homerischen Gedichte allegorisch im Sinne seiner Philosophie.

Was die soziale Organisation betrifft, so ist die für Diogenes bei Diog. Laërt. 6, 72 bezeugte Forderung der Weiber- und Kindergemeinschaft vielleicht auch Antisthenes zuzuschreiben, wozu man um so eher geneigt sein wird, wenn man die Ausführung über die Staatskunst als eine an Menschenherden geübte Hirtenkunst bei Platon Polit. 267c ff. auf Antisthenes bezieht. Ein Gegenargument ließe sich höchstens ex silentio des Aristoteles Polit. 2, 1 p. 1261a 5 ff. herleiten, insofern diese Stelle den Eindruck erweckt, daß Platon der einzige gewesen sei, der vor Aristoteles eine solche Forderung aufstellte. Wenn Aristoteles von Leuten redet, die in dem Unterschiede von Herrn und Sklaven etwas Naturwidriges sehen (Polit. 1, 3 p. 1253b 20 ff.: *τοῖς δὲ δοκεῖ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν*), so läßt sich dabei wie an die Sophisten (über den Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* bei diesen vgl. oben S. 91, über die Sklaverei S. 93), so auch an die Kyniker denken (vgl. Diog. Laërt. 6, 38 von Diogenes: *ἔφασκε δὲ ἀντιτεῖναι τύχῃ μὲν θάρος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον*). Weiteres über den Gegensatz bei E. Weber, De Dione Chrysost. Cynic. sectat. [Leipz. Stud. X] S. 98 ff.).

Wie Joël (s. Literatur) die Bedeutung des kynischen Sokratikers in überschwenglicher Weise schätzt, kann man aus der These seines Werkes sehen, die darauf hinausläuft (II, Vorrede IX), daß eben dieser kynische Sokratiker den echten Sokrates und den reinen hellenischen Geist vermittelt mit der Welt des Orients, mit der Welt nach Christo, „daß er ihn gewissermaßen orientalisiert, christianisiert, modernisiert, er der Halbellene, der erste Hellenist, der Vater der halborientalischen Stoa, der Mann der Königskunst, mit den Heilandsträumen, der den Philosophen zum Asketen, Prediger und Propheten macht, der Symbolist, der Dynamiker, der Willensphilosoph, der Sozialist, der Sklavenbefreier, der Verklärer der Pflicht, der Arbeit, des Dienstes“.

Diogenes von Sinope machte sich durch die äußerste Überspannung der Grundsätze seines Lehrers zur komischen Figur. Eine ausgebreitete Legende prägte ihn zum Typus des Kynikers. Die Angabe, daß er in seiner Jugend mit seinem Vater Falschmünzerei getrieben habe, beruht vielleicht auf einer falschen Interpretation des *παρὰκαρᾶσαι τὸ νόμισμα*, womit die Umprägung des Herkömmlichen (was der törichten Mehrheit der Menschen gut erscheint, erhält vom Kyniker den Stempel „schlecht“ und umgekehrt), die Umwertung der Gewohnheitswerte gemeint

ist. Dem Antisthenes warf er vor, er sei eine Trompete, die ihren eigenen Schall nicht höre, weil er nicht ganz seinen Lehren gemäß lebe. Er selbst soll die Bezeichnung *κύων* nicht von sich abgewiesen, aber gesagt haben, er beiße nicht, wie die anderen Hunde, die Feinde, sondern die Freunde, um sie zu retten. Man nannte ihn auch *Σοκράτης μαινόμενος*. Mit der Unsitte der Zeit verwarf er zugleich ihre Sitte und Bildung. Als Erzieher der Söhne des Xenias in Korinth verfuhr er nicht ohne Geschick nach dem Grundsatz der Naturgemäßheit (in einer Weise, mit der die rousseauschen Anforderungen verwandt sind). Er erwarb sich die dauernde Liebe und Achtung seiner Zöglinge und ihres Vaters (Diog. L. VI, 30 f.; 74 f.). Zu Athen lebte er lange Zeit und starb in Korinth, wo er sich ebenfalls viel aufgehalten hatte, wahrscheinlich 323 v. Chr. in hohem Alter. Die Titel mancher dem Diogenes zugeschriebenen Schriften führt Diog. L. VI, 80 an, sagt aber, daß Sosikrates und Satyros dieselben sämtlich für unecht erklärt haben. Als das Ziel, dem alle Anstrengung dienen solle, wird von Diogenes *ἐνυπνία καὶ τόνος ψυχῆς* (im Gegensatz zu bloßer Körperkraft) bezeichnet (Stob. florileg. VII, 17 H. [VII, 18 M.]).

Von den Schülern des Diogenes ist Krates von Theben der bedeutendste, ein Zeitgenosse des Aristotelikers Theophrast (Diog. L. VI, 86 ff.); durch ihn wurden Hipparchia und deren Bruder Metrokles für den Kynismus gewonnen, letzterer auf echt kynische Weise (Diog. L. VI, 94). Auch der Syrakusaner Monimos war ein Schüler des Diogenes. Bion von Borysthenes schloß sich nach Diog. Laërt. 4, 23. 51 zunächst dem Akademiker Krates an, was aus chronologischen Gründen unmöglich ist; es muß eine Verwechslung mit Xenokrates oder mit dem Kyniker Krates vorliegen. Dann nahm er Mantel und Ranzen und wurde Kyniker, um wieder nach einiger Zeit zu dem Kyrenaiker Theodoros abzufallen. Nach diesem hörte er den Peripatetiker Theophrast. Er war der Mann, der nach Theophrast (bei Metrodor *περὶ αἰσθήσεων* col. 15) *πρῶτος φιλοσοφίαν ἀνθρώποις ἐκόσμησε* (*πρῶτος B. τὴν φιλοσοφίαν ἀνθρώπῳ ἐνέδυσεν*, Eratosthenes bei Diog. Laërt. 4, 52), d. h. er bekleidete die Philosophie mit dem bunten Hetärengewande. Als geistreicher, philosophisch vielfach bewandter und über mannigfache Darstellungsmittel verfügender Literat behandelte er philosophische Themen in buntschillernder, grelle Farbenwirkungen bevorzugender Weise und verlieh so dem Gegenstande Anziehungskraft auch für weitere Kreise. Der ernste Kynismus und Stoizismus der Folgezeit hat dieses Hetärengewand nicht verschmäht. Teles, Musonius, Dion von Prusa, Philon in seinen auf kynisch-stoischen Studien fußenden Schriften u. a. lassen uns den durch Bion wesentlich beeinflussten Diatribenstil erkennen, der, mag er auch in seinen verschiedenen Vertretern im einzelnen mannigfache Schattierungen aufweisen, doch in gewissen Grundzügen ein einheitliches Bild zeigt. Annäherung an die Gedankenwelt und Ausdrucksweise des niederen Volkes, wirkungsvolle Parallelen und Vergleiche, derb sarkastische Polemik gegen Sitten und Anschauungen der großen Mehrheit der Menschen, Witze und Anekdoten oft „zynischer“ Art, reichliche Verwendung geläufiger Stellen aus der klassischen Poesie, pointierter antithesenreicher Stil, Apostrophierung eines fiktiven Gegners, Personifikationen, das sind im wesentlichen die Züge, die der kynisch-stoischen Diatribe ein eigentümliches an die spätere Kapuzinerpredigt erinnerndes Gepräge verleihen.

An Witz und effektvoller Darstellungskunst ein Verwandter Bions war Menippos aus Gadara in Koilesyrien (um 280 v. Chr.), der in seinen vermutlich Prosa und Verse vermischenden Satiren das *γένος σπονδογέλοιοι*, die Kunst des ridentem dicere verum, pflegte. Den Wellenschlag dieser ganzen Richtung verfolgen wir auch außerhalb des eigentlich philosophischen Schrifttums bis in die römische

Literatur des ersten vorchristlichen und des ersten christlichen und in die griechische des zweiten christlichen Jahrhunderts: unter Bions Einfluß stand Horaz, während Varro in den *Saturae Menippeae* und Seneka in der *Ἀποκολοκύντωσις* Menippos' Einwirkung bekunden, dessen Nachlaß auch der Syrer Lukian, ein Stammes- und Geistesverwandter des Gadarers, mehrfach verwertete.

Der Kynismus artete später immer mehr in Hochmut und Schamlosigkeit aus; er veredelte sich dagegen durch Anerkennung und Pflege der Geistesbildung in der stoischen Philosophie. Seinem Tugendbegriff fehlt die Bestimmung des positiven Zieles sittlicher Tätigkeit, so daß zuletzt nur ostentatorische Askese übrig blieb. „Die Kyniker schlossen sich aus der Sphäre aus, worin wahre Freiheit ist“ (Hegel).

Nachdem längere Zeit hindurch der Kynismus in den Stoizismus aufgegangen war, der (wie Zeller das Verhältnis zutreffend bezeichnet) „der Lehre von der Unabhängigkeit des tugendhaften Willens die Grundlage einer umfassenden wissenschaftlichen Weltbetrachtung gab und sie selbst infolgedessen mit den Anforderungen der Natur und des menschlichen Lebens in ein angemesseneres Verhältnis setzte“, trat im ersten Jahrhundert n. Chr. der Kynismus als Lebensweise und bloße Sittenpredigt aufs neue hervor, wobei aber viele leere Ostentation mit Stab und Ranzen, unverschnittenem Bart und Haar und zerlumptem Mantel getrieben wurde. Charakteristisch ist für ihn der Pessimismus im Gegensatz zur Stoa. Zu den hervorragenden Kynikern dieser späteren Zeit gehören: Demetrios, der Freund des Seneka und des Thrasea Pätus, Dion von Prusa, der, nach Bildung und Beruf zunächst epideiktischer Redner, während einer längeren Verbannungszeit in Lebensweise und Lehre den Kynismus vertrat und nach seiner Restitution die Form der rhetorischen Epideixis mit kynisch-stoischem Inhalte erfüllte, Oinomaos von Gadara (zur Zeit Hadrians), der in seiner *Γοήτων φωρά*, aus welcher sich in Euseb. praep. evang. V, 13 ff. noch ziemlich umfangreiche Stücke finden, besonders das Orakelwesen heftig bekämpfte, und (der von Lukian gepriesene) Demonax aus Zypern (geb. um 80, gest. um 180 n. Chr.), der, obschon an den sittlichen und religiösen Grundsätzen des Kynismus festhaltend, dieselben doch mehr mit sokratischer Milde als mit der vulgären kynischen Schroffheit vertrat. Bekannt ist die Schrift Lukians über die Selbstverbrennung des Peregrinos Proteus, in welcher die Kyniker sehr hart mitgenommen werden. Bis zum Absterben des Heidentums finden sich noch kynische Philosophen. Der Kaiser Julian schrieb noch zwei Vorträge gegen die Kyniker seiner Zeit, Orat. VI, *Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας*, Orat. VII, *Πρὸς Ἡράκλειον Κυνικὸν περὶ τοῦ πῶς κυνιστέον*.

§ 38. Aristippos von Kyrene, der Gründer der kyrenaischen oder hedonischen Schule, sieht das Ziel des Lebens in der Lust, und zwar dem positiven Lustgefühl (nicht der bloßen Freiheit von Unlust), das er als empfundene sanfte Bewegung definiert. Die Aufgabe des Weisen ist, die Lust zu genießen, ohne von ihr beherrscht zu werden. Nur Geistesbildung befähigt zu wahren Genuß. Der Art nach hat keine Lust vor der andern einen Vorzug; nur der Grad und die Dauer bestimmen ihren Wert. Wir vermögen nur unsere Empfindungen zu erkennen, nicht dasjenige, was dieselben bewirkt.

Der kyrenaischen Schule gehören an: des Aristippos Tochter Arete und deren Sohn, der jüngere Aristippos mit dem Beinamen: der Mutterschüler, welcher dem Hedonismus vielleicht eine

mehr systematische Form als sein Großvater gegeben hat; ob von ihm erst die Vergleichung der drei Empfindungszustände: Beschwerde, Lust und Gleichgültigkeit mit dem das Meer aufwühlenden Sturm, dem sanften Winde und der Windstille herrührt, ist ungewiß. Ferner Antipater aus Kyrene, Theodoros mit dem Beinamen: der Atheist, der, über den Moment hinausgehend, die einzelne Lust als indifferent und die auf der Einsicht beruhende frohe Gemütsstimmung als das wahre Ziel des Weisen betrachtet, Hegesias, der an positiver Glückseligkeit verzweifelnd in der Abwehr des Schmerzes und des Kammers das höchste erreichbare Ziel findet, das nur durch Gleichgültigkeit gegen die das einzelne Lust- oder Unlustgefühl hervorrufenden Dinge zu erreichen ist, und Annikeris (der Jüngere), der wiederum die Lustempfindung als Ziel setzt, aber neben der idiopathischen auch sympathische Lust anerkennt und eine partielle Aufopferung jener für diese fordert.

Durch die zunehmende Betonung der Einsicht und Entsagung als der die Lust bedingenden Faktoren nähert sich die kyrenaische Schule sehr stark der kynischen. Sie trifft mit dieser letzteren hinsichtlich der für das praktische Verhalten zu stellenden Forderungen überein, unterscheidet sich aber im Prinzip dadurch von ihr, daß Einsicht und Apathie nur Mittel zum Zwecke der Lust sind. Als einen Schüler des Theodoros bringt man mit der kyrenaischen Schule in Verbindung den Rationalisten Euhemeros, der in den Göttern der griechischen Mythologie Menschen erkennt, die infolge ausgezeichneten Taten nach ihrem Tode göttlicher Ehren teilhaftig wurden.

Antike Nachrichten über Leben, Lehre und Schriften des Aristippos und der Mitglieder seiner Schule: Diog. Laërt. 2, 65—104. Vgl. auch Suidas. Doxographie: Diels Doxogr. Gr. s. Index s. v. Aristippus. Weitere Quellen bei Zeller, Philos. d. Gr. II, 1^a S. 336, Anm. 2 ff. S. auch die Apophthegmen bei Mullach, Fragm. philos. Graec. II, S. 405 ff.

Schriften nicht erhalten. Die gefälschten Briefe des Aristippos an andere Sokratiker und an seine Tochter Arete s. bei Mullach fragm. philos. Graec. II, S. 414 ff. und bei Hercher, Epistologr. Graeci unter den Briefen des Sokrates und der Sokratiker S. 617 ff.

Antike Nachrichten über Leben und Schrift des Euhemeros s. Zeller, Phil. d. Gr. II, 1^a S. 343, Anm. 1 und Némethy in der Einleitung der Fragmentsammlung (S. 37 ff. Testimonia veterum).

Schrift. Euhemeri reliquiae. Coll. prolegomenis et adnotationibus instruxit Geyza Némethy, Budapest 1889. S. auch Literaturanhang unter Wesseling.

Aristippos wurde durch den Ruhm des Sokrates bewogen, ihn aufzusuchen, und schloß sich dauernd seinem Kreise an. Gegen eine (mündliche) Äußerung des Platon, die er für allzu zuversichtlich hielt, soll er sich auf die bescheidenere Weise des Sokrates berufen haben. Arist. Rhet. II, 23, p. 1398 b, 29: Ἀριστίππος πρὸς Πλάτωνα ἐπαγγελτικώτερόν τι εἰπόντα ὡς φετο· ἀλλὰ μὴν ὃ γ' ἐταῖρος ἡμῶν, ἔφη, οὐδὲν τοιοῦτον, λέγων τὸν Σωκράτην. Vielleicht hatte er schon vor seinem Verkehr mit Sokrates sich mit der Philosophie des Protagoras vertraut gemacht, von der seine Lehre beträchtliche Spuren zeigt. Auf seine Liebe zum Genuß hatten wohl die Gewohnheiten seiner reichen und üppigen Vaterstadt Kyrene den

bedeutendsten Einfluß. Daß er (nebst Kleombrotos) bei dem Tode des Sokrates nicht anwesend, sondern in Aigina war, bemerkt Platon Phaidon 59 c. Am Hofe des älteren und des jüngeren Dionys in Sizilien soll sich Aristippos oft aufgehalten haben: an seinen dortigen Aufenthalt und sein Zusammentreffen mit Platon knüpfen sich mehrere historisch unsichere, aber wenigstens nicht übel erfundene Anekdoten, die den fügsamen Servilismus des geistreichen Hedonikers, zum Teil im Gegensatz zu der rücksichtslosen Parrhesie des sittenstrengen Idealisten, veranschaulichen (Diog. L. II, 78 u. ö.). Aristippos scheint an verschiedenen Orten, insbesondere aber in seiner Vaterstadt gelehrt zu haben. Er zuerst unter den Sokratikern forderte Bezahlung für seinen Unterricht (Diog. L. II, 65). Aristoteles nennt ihn, wohl mit Rücksicht auf dieses bezahlte Wanderlehrertum, einen Sophisten (Metaph. II, 2, p. 996 a 32).

Die chronologischen Verhältnisse bestimmt H. v. Stein in der im Literaturanhang angeführten Dissertation dahin, daß Aristippos, um 435 geboren, seit 416 in Athen, 399 in Aigina, 389—388 mit Platon bei dem älteren, 361 mit ebendemselben bei dem jüngeren Dionys und endlich nach 356 wiederum in Athen gewesen zu sein scheine, betont jedoch (zur Gesch. des Platonismus, II, S. 61) die Unsicherheit der Überlieferung, worauf die Annahmen sich gründen. Nach Diog. L. II, 83 war Aristippos älter als Aischines.

Die Grundzüge der Lehre der Kyrenaiker hat jedenfalls Aristippos selbst aufgestellt. Xen. Memor. II, 1 läßt ihn mit Sokrates darüber verhandeln; Platon berücksichtigt wohl die Ansicht desselben Rep. VI, 505 b, vielleicht auch Gorg. 491 e ff., und am ausführlichsten im Philebos, obschon ohne Nennung des Aristippos. Die systematische Ausführung wurde vielleicht durch seinen Enkel, den Aristippos *μητροδιδάκτος*, gefördert. Aristoteles nennt als Vertreter der Lustlehre Eth. Nic. X, 2, p. 1172 b 9 (vgl. auch I, 12 p. 1101 b 27) nicht den Aristippos, sondern den Eudoxos.

Das Lustprinzip wird im platonischen Dialog Philebos p. 66 c mit den Worten bezeichnet: *τάγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ*. Die Lust ist die zur Empfindung gelangte sanfte Bewegung. Diog. L. II, 85: *τέλος ἀπέφαυε (δ' Ἀριστίππος) τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἰσθησιν ἀναδιδομένην*. Stürmische Bewegung erzeugt Schmerz, Ruhe oder ganz schwache Bewegung Gleichgültigkeit. Daß alle Lust *γένεσις*, nicht *οὐσία* sei, nennt Platon im Dialog Philebos (p. 53 c, vgl. 42 d) eine richtige Bemerkung gewisser *κομψοί*, worunter wahrscheinlich Aristippos zu verstehen ist (vgl. die u. Liter. angef. Abh. von E. Zeller); doch gehört diesem wohl nicht die Entgegensetzung von *γένεσις* und *οὐσία* an, sondern nur die Reduktion der Lust auf die *κίνησις*, woraus Platon jene Folgerung zieht. Diese Auffassung der Lust als einer positiven Empfindung und einer Bewegung ist wichtig als unterscheidendes Kriterium gegenüber der späteren Lehre Epikurs. Vgl. Diog. Laërt. 87: *... οὐ τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν τὴν ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγηδόνων καὶ οἶον ἀνοχλησίαν, ἣν δ' Ἐπίκουρος ἀποδέχεται, τέλος εἶναι φασί*. 89 *ἢ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαιρέσις (ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρου) δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή, οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφοτέρω μὴ οὐσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἰοεὶ καθευδόντος ἔστι κατάστασις*. Keine Lust ist als solche schlecht, obschon manche Lust aus schlechten Ursachen hervorgehen mag; keine Lust ist ihrer Qualität nach von der anderen an Wert verschieden (Diog. L. II, 87: *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς*, vgl. Phileb. p. 12 d). Die Glückseligkeit ist nicht um ihrer selbst willen zu erstreben, sondern nur wegen der einzelnen Lustgefühle, aus denen sie besteht (Diog. L. II, 87: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονὴν, εὐδαι-*

μονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα); eben nur die einzelne Lust ist jedesmal zu begehren, demnach auch nicht die Zukunft bei dem Streben mit zu berücksichtigen (Diog. L. II, 66: ἀπέλαυε μὲν γὰρ [Ἀριστ.] ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθῆρα δὲ πόρῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων). Die Tugend ist ein Gut als Mittel zur Lust (Cic. de offic. III, 33, 116).

Das sokratische Element der aristippischen Lehre liegt in der Selbstbestimmung auf Grund der Einsicht (die Art, wie die Weisen leben, würde, sagt Aristippos bei Diog. L. II, 68, bei einer Aufhebung aller bestehenden Gesetze keine Veränderung erfahren) und in der Herrschaft über die Lust, welche durch Einsicht und Bildung erlangt werden soll. Die Kyniker erstrebten die Selbständigkeit durch Enthaltung vom Genuß, Aristippos durch Herrschaft über den Genuß inmitten des Genusses. Nach Stob. floril. 17, 17 H. (17, 18 M.) sagte Aristippos: κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν, μὴ παρεκφερόμενος δέ. Nach Diog. L. II, 75 forderte er τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν. Demgemäß soll er sein Verhältnis zur Lais durch den Ausspruch bezeichnet haben: ἔχω, οὐκ ἔχομαι. In gleichem Sinne sagt Horatius (Epist. I, 1, 18): nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res, non me rebus subiungere conor, und (Epist. I, 17, 23 f.): omnis Aristippum decuit color et status et res temptantem maiora, fere praesentibus aequum. Platon soll zu ihm gesagt haben: σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλανίδα φέρειν καὶ ὄρκος (Diog. L. II, 67). Der kynische Weise weiß mit sich selbst, Aristippos aber mit den Menschen umzugehen (Diog. L. VI, 6; 58; II, 68; 102). In der Gegenwart zu genießen, ist die wahre Aufgabe; nur die Gegenwart ist in unserer Gewalt.

Der hedonischen Richtung des Aristippos in der Ethik entspricht in seiner Erkenntnislehre die Beschränkung unseres Wissens auf die Empfindungen. Die Kyrenaiker unterschieden (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 191) τὸ πάθος und τὸ ἐκτὸς ὑποκειμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν (die Affektion und das außer uns vorhandene „Ding an sich“, welches uns affiziert): jene ist in unserm Bewußtsein (τὸ πάθος ἡμῖν ἔστι φαινόμενον); das Ding an sich dagegen existiert zwar, aber wir wissen von ihm nichts Näheres. Ob die Empfindungen anderer Menschen mit den unsrigen übereinstimmen, wissen wir nicht; die Gleichheit der Namen für die nämlichen Objekte beweist es nicht. Der Subjektivismus der protagoreischen Erkenntnislehre findet in diesen Sätzen seine konsequente Vollendung. Vielleicht gehört die ausgeführtere sensualistische Theorie der πολὺ κομρύτεροι Plat. Theait. 156 f. den Kyrenaikern an. Daß in der logischen Ansicht Aristippos das Motiv der ethischen (des Hedonismus) liege, ist unwahrscheinlich; dieses findet sich vielmehr teils in der persönlichen Genußliebe des Aristippos, teils in dem eudämonistischen Elemente der moralischen Reflexion des Sokrates, welche nicht nur zu der Doktrin des Antisthenes, sondern auch zu der des Aristippos gewisse Keime enthielt (s. besonders Xenoph. Memorab. I, 6, 7 über das κατερεῖν in unmittelbarer Verbindung mit der Frage ebd. I, 6, 8: τοῦ δὲ μὴ δουλεύειν γαστρὶ μηδὲ ὕπνῳ καὶ λαγνείᾳ οἷε τι ἄλλο αἰτιώτερον εἶναι ἢ τὸ ἕτερα ἔχειν τούτων ἡδίων). Das Wesen der Tugend soll nach Sokrates in dem Wissen, in der praktischen Einsicht liegen. Nun fragt es sich, welches das Objekt dieser Einsicht sei. Wird geantwortet: das Gute, so fragt es sich weiter, worin dieses bestehe. Wenn in der Tugend selbst, so dreht sich die Erklärung im Zirkel. Wenn in dem Nützlichen, so ist dieses relativ und sein Wert durch dasjenige bedingt, wozu es nützt. Was aber ist dieses letztere, in dessen Dienst das Nützliche steht? Wenn die Eudämonie, so ist noch anzugeben, worin das Wesen derselben bestehe. Die nächste Antwort ist: in der Lust, und diese Antwort erteilte Aristippos, während die Kyniker eine vom Zirkel freie Antwort überhaupt nicht fanden und

so bei der inhaltslosen Einsicht und ziellosen Askese stehen blieben; Platon aber gab die Antwort: die Idee des Guten.

Die Kyrenaiker teilten (nach Sext. E. adv. Math. VII, 11) ihre Ethik in fünf Teile: 1. über das, was zu begehren und zu fliehen sei (die Güter und Übel, αἰρετὰ καὶ φευκτά); 2. über die Affekte (πάθη); 3. über die Handlungen (πράξεις); 4. über die Natur-Ursachen (αἷτια); 5. über die Bürgschaften der Wahrheit (πίστεις). Sie nahmen also Probleme, die sonst wie die αἷτια der Physik oder wie die πίστεις der Logik zugewiesen wurden, in die Ethik mit auf, woraus sich schließen läßt, daß sie Physik und Logik nicht als besondere philosophische Disziplinen anerkannten. Bestimmt scheinen sie sich über diese Frage nicht ausgesprochen zu haben (vgl. Sext. § 11 δοκοῦσι δὲ κατὰ τινὰς κτλ.).

Da die von Aristippos angestrebte Herrschaft über die Lust in Wahrheit nicht mit dem Prinzip, daß die Lust des Augenblicks selbst das höchste Gut sei, vereinbar ist, so mußten Modifikationen seiner Lehre entstehen. Theodoros ἄθεος (Diog. L. II, 97 ff.) ergriff das nächste, was über den Moment hinausführt, indem er zwar nicht zu einem von der Lust spezifisch verschiedenen Prinzip fortging, aber doch anstatt der einzelnen Empfindung den dauernden Gemütszustand der Freude (χαρά) als das Ziel (τέλος) setzte. Mit der Betonung der Einsicht als der Bedingung für diese Gemütsstimmung ist die letztere von äußeren Umständen unabhängig gemacht und in den Machtbereich des Subjektes gerückt. Von dem nämlichen Prinzip ausgehend sah Hegesias in der (in unserer Macht stehenden) Gleichgültigkeit gegen die das Einzellustgefühl hervorruhenden äußeren Umstände die Quelle der das Ziel bildenden Schmerz- und Trauerlosigkeit (Diog. Laërt. 2, 95 f. τὸν τε σοφὸν οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἰρέσει ὥς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς. ὁ δὲ περιγίνεσθαι τοῖς ἀδιαφορήσασι περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς). Um seine negative Zielbestimmung und die Forderung der Erhebung über das Äußere zu rechtfertigen, scheint Hegesias in seinen Vorträgen in besonders eingehender Weise die Übel des Lebens behandelt und so seinen Ausführungen eine tief pessimistische Färbung gegeben zu haben (vgl. Diog. Laërt. 2, 94: τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι. τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλησθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κολύειν. ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι). Wie Cic. Tusc. 1, 34, 83 u. a. berichten, trieb er dadurch viele seiner Hörer zum Selbstmorde, so daß sich der König Ptolemaios Lagu veranlaßt sah, diese Vorträge zu verbieten. Ähnlichen Inhaltes war seine Schrift Ἀποκαρτερώς, in welcher ein durch seine Freunde vom Hungerselbstmorde Zurückgehaltener die Beschwerden des Lebens aufzählte. Aus diesen Tatsachen erklärt sich Hegesias' Beiname ὁ Πεισιθάνατος. In diesem Pessimismus findet auch das (zugleich wohl auch in sokratischer Tradition wurzelnde) Mitgefühl mit dem sittlich Fehlbaren einen Anknüpfungspunkt. Der Fehlende vergeht sich nicht freiwillig, sondern unter dem Drucke eines Leidens (einer Leidenschaft: πάθει πιεζόμενος Diog. Laërt. 2, 95; vgl. auch 94). Er muß daher Verzeihung finden. Man soll ihn nicht hassen, sondern eines besseren belehren. Annikeris (Diog. II, 96 f.; Clem. strom. II, 417 b) versucht das Lustprinzip zu veredeln, indem er Freundschaft, Dankbarkeit und Pietät gegen Eltern und Vaterland, geselligen Verkehr und Streben nach Ehre zu den Freude gewährenden Dingen rechnet; doch erklärt er jede Bemühung für den andern als durch den Genuß bedingt, den uns selbst unser Wohlwollen bereitet. Später wurde die kyrenaische Lehre durch den Epikureismus, der in seiner Ethik ihre Fortsetzung bildet, zurückgedrängt.

Sehr einflußreich ist Euhemeros, der am Hofe des Kassander (um 300) lebte, durch seine Schrift *Ἰερά ἀναγκαρή* geworden. Seine Verbindung mit der kyrenaischen Schule ist, abgesehen davon, daß er gelegentlich mit Theodoros zusammengestellt wird, eine sehr fragliche. Doch wird sich seine Erklärung der Mythologie noch am ersten mit der Bestreitung des Volksglaubens, wie sie bei den Kyrenaikern vorkam, vereinigen lassen (s. Zeller, II, 14, S. 343, Anm.). Er führte in seinem Werke (nach Cic. de nat. deorum, I, 42; Sext. Empir. adv. Math. IX, 17 u. a.) die Ansicht durch, daß die Götter der Mythologie, wie auch die Heroen, ausgezeichnete Menschen seien, denen man nach ihrem Tode göttliche Ehre erwiesen habe. Er berief sich hierfür unter anderm auf das Grab des Zeus, das in Kreta gezeigt wurde. Aus seinem Werke sind uns bei verschiedenen antiken Autoren noch Bruchstücke erhalten. (Es ist unzweifelhaft, daß der Euhemerismus eine partielle Wahrheit enthält, jedoch in ungerechtfertigter Verallgemeinerung; als Basis der Göttermynthen haben neben historischen Ereignissen auch Naturerscheinungen und allgemeine sittliche Verhältnisse gedient, und die Gestaltung der mythologischen Anschauungen ist durch mannigfache psychologische Motive bedingt worden. Die einseitige Deutung des Euhemeros streift den Mythen das wesentlichste ihres religiösen Charakters ab. Aber gerade darum fand sie Eingang zu einer Zeit, in welcher der altreligiöse Glaube an die anthropomorphischen und anthropopathischen Götter der griechischen Mythologie durch die Philosophie in weiten Kreisen erschüttert war. Selbstverständlich fanden manche christlichen Apologeten im Euhemerismus eine willkommene Waffe für den Kampf mit dem heidnischen Götterglauben, während andere mit richtigerem Instinkte diesen platten Rationalismus als allgemein religionsgefährlich empfanden.)

§ 39. Platon, geboren zu Athen (oder zu Aigina) im ersten Jahre der 88. Olympiade (428/27 v. Chr.), ursprünglich Aristokles genannt(?), war ein Sohn des Ariston, der aus dem Geschlecht des Kodros stammte, und der Periktione (oder Potone), die ihr Geschlecht auf Dropides, einen nahen Verwandten Solons, zurückleitete. Ihr Vetter war Kritias, der nach dem unglücklichen Ausgange des peloponnesischen Krieges zu den dreißig oligarchischen Gewalthabern gehörte. Platon verkehrte von seinem zwanzigsten Lebensjahre an mit Sokrates bis zu dessen Tode und trat alsdann nach einem Aufenthalte bei Eukleides in Megara größere Reisen an, die ihn jedenfalls nach Unteritalien und Sizilien, nach einer sehr verbreiteten Überlieferung auch nach Kyrene und Ägypten führten. In Unteritalien gewann Platon nähere Bekanntschaft mit dem pythagoreischen Verein, in Sizilien, wohin er im Alter von ungefähr vierzig Jahren gelangte, schloß er mit Dion, dem Schwager des Tyrannen Dionysios I., einen engen Freundschaftsbund. Am Hofe von Syrakus aber weckte er durch seinen Freimut den Zorn des Tyrannen, so daß dieser ihn durch den spartanischen Gesandten Pollis in Aigina als Kriegsgefangenen verkaufen ließ. Durch Annikeris losgekauft, begründete er (387 oder 386) seine philosophische Schule in der Akademie. Eine zweite Reise nach Syrakus unternahm Platon bald nach dem im Jahre 368 erfolgten Tode des älteren Dionysios, um im Verein mit Dion im Sinne seiner moralischen und, soweit die Verhält-

nisse es zuließen, auch seiner politischen Lehre auf den jüngeren Dionysios einzuwirken, auf den die Tyrannis des Vaters übergegangen war, eine dritte Reise dorthin zum Zweck der Aussöhnung des Dionysios mit Dion im Jahre 361, beide ohne den gewünschten Erfolg. Von dieser Zeit an lebte er ausschließlich seiner philosophischen Lehrtätigkeit bis zu seinem Tode, der Olymp. 108, 1 (348—347) erfolgte.

Antike Überlieferung über Platons Leben. Platons Dialoge ergeben für seine äußeren Verhältnisse und seine Lebensgeschichte nur sehr wenig. Sehr reich an Nachrichten sind die unter Platons Namen erhaltenen Briefe. Diese wurden lange Zeit zur großen Masse der apokryphen griechischen Briefliteratur gerechnet und ihnen damit nur ein sehr bedingter Wert für die Platonbiographie belassen; doch sollte dem siebenten Brief, der für verhältnismäßig alt und nach guten Quellen gearbeitet galt, ein höheres Gewicht beizumessen sein als den anderen. Inzwischen haben sich gewichtige Stimmen zugunsten der Echtheit wenn nicht aller so doch der meisten dieser Briefe erhoben und ihr Ursprung ist jetzt Gegenstand erneuter mit Eifer betriebener Untersuchungen. (S. Literaturanhang.)

Über Platons Leben schrieben schon einige seiner unmittelbaren Schüler, insbesondere Aristoteles (fragm. 650 Rose), Speusippos (*Πλάτωνος ἐγκώμιον*, Diog. L. IV, 5; vgl. *Πλάτωνος περὶ δειπνον* Diog. L. III, 2, auch von Apuleius in seiner Schrift *De Platone et eius dogmate* zitiert), Hermodoros (Simplic. in Arist. Phys. 247, 256 Diels; vgl. Diog. L. II, 106; III, 6), Philippos der Opuntier (Suidas s. h. v.), Xenokrates (zitiert von Simplicius in Arist. Phys., 1165, 35 Diels, in Ar. de coelo, 12, 22; 87, 23 Heiberg, fr. 53 Heinze). Aus dieser enkomiasischen Sphäre gelangte die Überlieferung über Platon in den Bereich der peripatetischen Biographie (s. o. S. 14. 15). Im Gegensatz zu jenen Enkomien stand die übelwollende Behandlung Platons in dem *βίος Πλάτωνος* des Peripatetikers Aristoxenos (Laert. Diog. 5, 35; vgl. 3, 37). Von Späteren, die aus der peripatetischen und alexandrinischen Tradition schöpften, ist (außer den gleich anzuführenden noch vorhandenen Quellen) Favorinus (zur Zeit Trajans und Hadrians) zu nennen, aus dem uns Laert. Diog. Nachrichten übermittelt. Alle diese Schriften sind verloren gegangen. Erhalten sind uns folgende:

Philodem in dem die Akademie behandelnden Abschnitt seiner *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* (Academicorum philosophorum index Herculensis. Ausgaben s. unter Philodem). Mehrere z. T. erst durch die neueste Ausgabe zugängliche Kolumnen enthalten Nachrichten aus Platons Leben. Der Erhaltungszustand ist leider sehr schlecht, doch ist die Hoffnung nicht ausgeschlossen, daß die Stücke durch weitere Funde ergänzt und beleuchtet werden.

Apuleius Madaurensis, *De Platone et eius dogmate*. Ausgaben s. unter Apuleius.

Diogenes Laërtius, *De vita et doct. philos.*, worin das III. Buch ganz von Platon handelt, 1—45 von seinem Leben. Ausgaben s. o. S. 18 f.

Olympiodori vita Platonis (in mehreren Gesamtausgaben der Werke Platons, ferner in der didotschen Ausgabe des Diog. L., s. o., auch in den *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsvigae 1845).

Vita Platonis ex cod. Vindob. ed. A. H. L. Heeren, in: *Bibl. der alten Lit. und Kunst*, Gött. 1789; auch in *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsv. 1845. Diese Vita bildet den Anfang der *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας*, vollständig ediert von K. F. Hermann im sechsten Bande seiner Ausgabe der platonischen Schriften.

Der Artikel des Suidas abgedruckt bei Westermann *Βιογράφοι* S. 396.

Über die arabische Vita des Honain s. Literaturanhang. Zahlreiche Nachrichten finden sich noch bei anderen antiken Zeugen. In Betracht kommen u. a. Plutarchs Leben des Dion und Reste eines chronologischen Handbuchs aus etwa dem dritten Jahrh. n. Chr. (mit Angaben aus den Jahren 353—315) bei Grenfell and Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, part. I, London 1898.

Chronologie: Jacoby, *Apollodors Chronik* S. 304 ff.

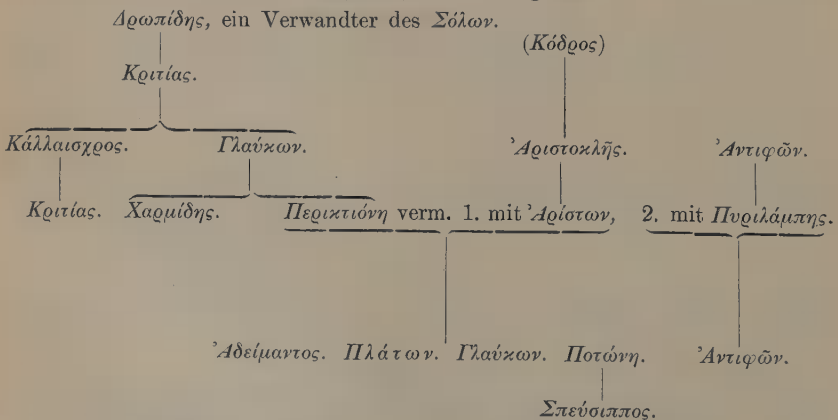
Bildnisse Platons: W. Helbig, *Jahrb. d. k. deutsch. archäol. Instit.* 1 (1886) S. 71—78. Winter ebenda 5, S. 153 ff.; Wernicke ebenda 5, S. 169 ff. A. Sogliano, *Dionysoplaton; contributo alla iconografia platonica*, Memor. d. R. Accad.

di archeol., lett. e belle arti di Napoli 1902. J. J. Bernoulli, Griech. Ikonographie II, S. 18—34. —

Vgl. auch Prosopographia Attica No. 11 855.

Die antiken Angaben über Platons Geburtsjahr gehen, wie Jacoby, Apollodors Chronik S. 304 ff. zeigt, auf zwei verschiedene Ansätze zurück, den des Apollodor, nach welchem P. Ol. 88, 1 (unter Archon Diotimos), 428/27 v. Chr. geboren wurde, und den des Neanthes, der P. unter Archon Epameinon Ol. 87, 4, 429/28 v. Chr. im Todesjahre des Perikles, sieben Jahre nach der Geburt des Redners Isokrates, zur Welt gekommen sein ließ. Mit dem apollodorischen Ansätze stimmt eine Angabe des Platonschülers Hermodoros, nach welcher P. bei Antritt seiner megarischen Reise 28 Jahre zählte, sowie die Bemerkung Philodems in herkul. Index Academ. (col. X, 5 ff., S. 6, Mekler), daß P., als Sokrates schied (März 399), im Alter von 27 Jahren (d. h., mit der gewöhnlichen Nichtberücksichtigung der Bruchteile des Jahres, 27 J. und einigen Monaten, jedenfalls noch nicht 28 J.) zurückblieb (vgl. darüber Praechter, Hermes 39, 474 ff.). Zugunsten des apollodorischen Ansatzes fällt ferner, auch abgesehen von der im allgemeinen vorzüglichen Beschaffenheit der chronol. Angaben Apollodors, ins Gewicht, daß hier keinerlei Synchronismen hervortreten, wie sie bei dem Ansätze des Neanthes in verdachterregender Weise vorliegen. Als Platons Geburtstag wurde der 7. Thargelion von der späteren Akademie festlich begangen. Für Ol. 88, 1 ist dieser Tag, falls nach Boeckhs Ansicht damals in Athen noch der oktaëterische Zyklus galt, auf die Zeit vom Abend des 26. bis zum Abend des 27. Mai 427 v. Chr. zu reduzieren (andernfalls, wenn schon der metonische Zyklus galt, auf den 29./30. Mai). Es ist der Geburtstag Apollons, und es ist kaum zu bezweifeln, daß die Ansetzung der Geburt Platons auf diesen Tag mit der sagenhaften Überlieferung von der Abstammung des in seinem Wesen so apollinischen Philosophen von jenem Gotte zusammenhängt. Die wirkliche Geburtszeit Platons läßt sich durch Kombination des angeführten Zeugnisses Philodems mit den Angaben des Hermodoros und Apollodors mit Wahrscheinlichkeit dahin bestimmen, daß P. zwischen Anthesterion oder Anfang Elaphebolion (in dieser Zeit des Jahres 399 war P. noch nicht 28 J. alt) und dem Schlusse des attischen Archontenjahres, also zwischen März und Mitte Juli 427 zur Welt kam. Der Geburtsort Platons war Athen oder nach einigen Aigina, wohin sein Vater als Kleruche gekommen sein sollte. (Diog. L. III, 3.)

Platons Stammbaum, ist (nach Charm. 154 ff., Tim. 20d, Apol. 24a, de rep. init., Parm. init., Laërt. Diog. III, 1 u. a.) folgender:



Einen erweiterten Stammbaum s. Prosopogr. Att. I zu S. 206.

Die zweite Ehe der Periktione und die Existenz des Antiphon sind bezeugt durch den Dialog Parmenides, dessen Echtheit man mit Unrecht bezweifelt hat, und durch Spätere (namentlich Plutarch), die auf diesem Dialog fußen. Pyrilampes scheint nach Charm. 158a ein Bruder der Mutter der Periktione gewesen zu sein. Aus Platon Apol. 34a läßt sich schließen, daß Adeimantos älter als Platon war. Nach Xenoph. Memor. III, 6, 1 muß Glaukon (sofern Platon nach Diog. L. III, 6 im Alter von 20 Jahren mit Sokrates vertraut ward) jünger als Platon gewesen sein; jedoch kann er, wenn Platon in der Republ. nicht allzu anachronistisch verfährt, nur um wenig, etwa um ein Jahr, jünger gewesen sein. Legenden, die sich an Platons Geburt und erste Lebenszeit knüpften, berichten Laërt. Diog. 3, 2 (mit den in der neuen Baseler Ausgabe verzeichneten Parallelen), Cic. de div. 1, 36, 78, Olymp. 1, Anon. prol. phil. Platon. 2 (p. 198 Herm.) u. a. Den Namen *Πλάτων* soll erst der reifere Knabe oder Jüngling erhalten haben, sein ursprünglicher Name der seines Großvaters *Ἀριστοκλῆς* gewesen sein (Laërt. Diog. 3, 4 und die Parallelen in der Bas. Ausg.; als Grund der Namensänderung können, falls dieselbe überhaupt geschichtlich ist, nur Eigenheiten des Körperbaus in Frage kommen; die Beziehung auf den Stil Platons ist töricht).

Von Platons Jugendbildung wird berichtet, Dionysios (der in dem unechten Dialog Anterastai erwähnt wird) habe ihn im Lesen und Schreiben unterrichtet, Ariston von Argos in der Gymnastik (Diog. L. III, 4), Drakon, ein Schüler Damons, und der Agrigentiner Metellos („Megillos“ schlägt Steinhart zu lesen vor) in der Musik (Plutarch. de mus. 17). Was an diesen und anderen Angaben über die Ausbildung Platons geschichtlich, was nur aus Stellen platonischer Schriften in willkürlicher Weise herausgesponnen oder sonst erfunden ist, steht dahin. An mehreren Feldzügen soll Platon teilgenommen haben; er muß seit seinem achtzehnten Lebensjahre (409 v. Chr.), dem athenischen Gesetze gemäß, Kriegsdienste geleistet haben. Nach Aristoxenos (bei Diog. L. III, 8) hat er bei Tanagra, Korinth und Delion mitgekämpft, was unmöglich ist, wenn die bekannten Schlachten bei Tanagra und Delion gemeint sind, vielleicht aber auf kleinere (freilich uns im übrigen unbekannte) Gefechte zu beziehen ist; in der Schlacht von Korinth 394 kann Platon mitgekämpft haben. Vielleicht hat er gleich seinen Brüdern an einem Treffen bei Megara im Jahre 409 (Rep. II, p. 368; Diod. Sic. XIII, 65) teilgenommen. Seine poetischen Jugendversuche gab er auf, als er näher mit Sokrates bekannt wurde. Schon vorher war er durch Kratylos in die heraklitische Philosophie eingeführt worden (Arist. Metaph. I, 6, 987a 32). Der Umgang des Sokrates mit Kritias und mit Charmides mochte schon früh auch die Bekanntschaft des Platon mit ihm vermitteln; den Beginn des philosophischen Verkehrs setzt Diog. L. III, 6 (vielleicht nach Hermodoros) in Platons zwanzigstes Lebensjahr. Der phantasievolle Jüngling empfand als dankenswerteste Wohlthat die logische Zucht, die Sokrates übte, und die moralische Kraft des sokratischen Charakters erfüllte ihn mit Ehrfurcht, bis endlich der um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen standhaft erduldeten Tod ihm das Bild des Meisters zur reinen Idealität verklärte. Daß Platon, während er mit Sokrates umging, sich auch mit anderen philosophischen Richtungen vertraut gemacht habe, ist wahrscheinlich; ob er aber damals bereits die Grundzüge seines eigenen, auf der Ideenlehre beruhenden Systems gewonnen habe, ist ungewiß; es fehlt an sicheren historischen Spuren. Über die Art des Verkehrs zwischen Sokrates und Platon liegen uns keine eingehenden Berichte vor; Xenophon, der Unterredungen des Sokrates mit Aristippos und mit Antisthenes mitteilt, erwähnt den Platon nur einmal (Mem. III, 6, 1), indem er sagt, daß um seinetwillen, wie auch wegen des Charmides, Sokrates gegen Glaukon Wohlwollen gehegt habe. Nach

Plat. Apol. p. 34a, 38b war Platon bei dem Prozeß des Sokrates zugegen und erklärte sich bereit, falls Sokrates zu einer Geldbuße verurteilt werde, Bürgschaft zu leisten; nach Phädon 59b war er an dem Todestage des Sokrates krank und dadurch verhindert, bei den letzten Unterredungen gegenwärtig zu sein.

Nicht in der Beteiligung an den politischen Parteikämpfen in dem damaligen Athen, sondern in der Begründung einer philosophischen Schule fand Platon seinen Lebensberuf. Diese letztere Aufgabe forderte seine unbedingte Hingabe mit ungeteilter Kraft, und Platon hat durch ihre Lösung für die Menschheit unendlich wohlthätiger gewirkt, als wenn er mit Hintansetzung derselben die Bürgertugend eines patriotischen Volksredners hätte üben wollen. Eine politische Tätigkeit konnte Platon nur in dem Sinne übernehmen, wie es seinen philosophischen Grundsätzen entsprach. Er konnte nicht (wie ein Demosthenes) die Athener zur Aufrechterhaltung ihrer Demokratie und Abwehr eines fremden Monarchen mahnen, weil ihm die Demokratie nicht als eine gute Staatsform erschien; er konnte nur für die Herstellung einer auf philosophischer Bildung der herrschenden Klasse ruhenden Aristokratie oder Monarchie mitwirken wollen; denn nur eine auf diesen Zweck gerichtete politische Tätigkeit konnte ihm als heilsam und als Pflicht erscheinen, und er nahm diese Aufgabe auf sich, als ihm (freilich irrtümlicherweise) die sizilischen Verhältnisse als zu ihrer Lösung geeignet erschienen. Vgl. Ferd. Delbrück, Verteidigung Platons gegen einen Angriff (Niebuhrs im Rhein. Mus. für Philol., Gesch. und griech. Philos., I, S. 196) auf seine Bürgertugend, Bonn 1828.

Der Verkehr des Platon mit Eukleides in Megara hat auf die Ausbildung seines eigenen Systems möglicherweise einen beträchtlichen Einfluß geübt. Die Angaben der Alten über die weiteren Reisen Platons bieten ein hübsches Beispiel für die zunehmende sagenhafte Ausschmückung der biographischen Überlieferung. Philodem kennt, soweit wir urteilen können, nur die italisch-sizilische Reise. Das Gleiche gilt von den platonischen Briefen, und selbst bei Olympiodor läßt sich in Spuren eine Tradition erkennen, die von der kyrenaisch-ägyptischen Reise nichts wußte (vgl. darüber Praechter, Gött. gel. Anz. 1902 S. 959 ff.). Die stattliche Reihe von Zeugen für diese letztere zeigt aber, daß dieselbe schon bald Gegenstand einer verbreiteten Überlieferung wurde, zu der neben dem herrschenden Glauben an eine in Ägypten heimische Urweisheit ohne Zweifel auch die zahlreichen Stellen beigetragen haben, an welchen Platon auf Ägypten und seine Sitten und Einrichtungen Bezug nimmt (vgl. z. B. Staat 436a, Tim. 21e, Ges. 2 p. 656d, 657a, 5 p. 747c, 7 p. 799a, 819a, Polit. 264c, 290d). (In Kyrene soll P. mit dem Mathematiker Theodoros verkehrt haben [Laert. Diog. 3, 6]. Als Motiv der ägyptischen Reise bezeichnet Cic. de fin. 5, 29, 87 die Absicht, sich von den Priestern in Mathematik und Astronomie belehren zu lassen). Je länger desto mehr wurde dann, z. T. jedenfalls unter dem Einfluß des spätantiken religiös-philosophischen Synkretismus, der Kreis der von P. besuchten Länder erweitert. Nach Laert. Diog. 3, 7 beabsichtigte P. auch die Mager zu besuchen, führte aber den Plan wegen des in Asien herrschenden Kriegszustandes nicht aus. Lact. inst. div. 4, 2 (Anfang d. 4. Jahrh. nach Chr.) läßt den Philosophen wirklich bis zu den Magern vorgedrungen sein. Derselbe Lactantius wundert sich darüber, daß P. nicht auch zu den Juden gekommen sei. Ihm lag also eine biographische Tradition vor, der ein Besuch Platons bei den Juden fremd war. Inzwischen aber hatte diese Tradition schon eine Erweiterung erfahren: Clem. Alexandr. Protr. (2. Hälfte d. 2. Jahrh. nach Chr.) weiß auch von einer Anwesenheit des Philosophen bei den Ebräern. Im einzelnen wurden diese Berichte mit unglaublichen, z. T. ganz unmöglichen romanhaften Zügen ausgestattet. So sollte P. nach Laert.

Diog. 3, 6 bei seinem Besuche in Ägypten von dem Dichter Euripides begleitet gewesen sein (Euripides starb im Frühjahr 406 vor Chr.). Elemente der Platonlegende verwebt mit Zügen eigener Erfindung Plutarch in dem Gespräch *περὶ τοῦ Σωκράτους δαίμονιον* c. 7, p. 579 (cf. de Ei VI, p. 386); hier sagt Simmias: zu Memphis, wo der Prophet *Χρόνουρις* war, hielten wir uns philosophierend auf, ich und Platon und *Ἐλλοπίων δὲ Πεπαρήθιος*, — als wir von Ägypten wegfuhren, kamen uns bei Karien einige Delier entgegen, die von Platon als einem der Geometrie Kundigen die Lösung des von Apollon ihnen gestellten Problems der Verdopplung eines kubischen Altares erbat; Platon bezeichnete als Bedingung der Lösung die Auffindung zweier mittlerer Proportionalen und verwies im übrigen die Petenten an Eudoxos den Knidier und an den Kyzikener Helikon, belehrte sie auch, der Gott verlange nicht sowohl den Altar, als vielmehr die Beschäftigung mit der Mathematik (vgl. ab. Christ üb. diese Schr. des Pl., Ber. d. Akad. in München, 1901, S. 95 ff.). — Selbstverständlich darf man nicht in der Methode der Alten, aus Erwähnungen und Schilderungen Platons auf Autopsie zu schließen, noch weiter gehen und z. B., wie es von neueren Gelehrten geschehen ist, aus Theait. 179 f. einen Aufenthalt des Philosophen in Kleinasien, aus Ges. 834 einen solchen in Kreta ableiten.

Die Reise nach Italien und Sizilien scheint Platon nach Epist. VII, p. 326b von Athen aus (um 390?) unternommen zu haben. Es ist ungewiß, ob er um 394 in Athen gewesen sei und etwa auch an dem korinthischen Feldzug teilgenommen habe. Platon war, als er zum erstenmal nach Syrakus kam, nach dem Zeugnis des 7. Briefes (p. 324a) ungefähr 40 Jahre alt. Bei den Pythagoreern suchte Platon wohl nicht nur die genauere Kenntnis ihrer Lehre, sondern auch die Anschauung von ihrem wissenschaftlichen und ethisch-politischen Zusammenleben und von ihrer Weise der Jugendbildung zu gewinnen. In Syrakus gewann er für seine Lehre und Lebensrichtung den jungen, damals etwa zwanzigjährigen Dion, dessen Schwester an Dionysios (den älteren) vermählt war; der Tyrann selbst aber fand Platons moralische Ermahnungen „greisenhaft“ (Diog. L. III, 18) und rächte sich an ihm, indem er ihn wie einen Kriegsgefangenen behandelte. Der Verkauf in Aigina muß (falls er historisch ist, vgl. Diels, Zur Textgesch. d. arist. Phys., Abh. d. Berl. Ak. 1882, 23 üb. e. Anspielung b. Ar. Phys., II, 8), kurz vor dem Ende des korinthischen Krieges um 387 v. Chr. stattgefunden haben. Annikeris soll ihn losgekauft und sich alsdann geweigert haben, das Lösegeld sich von Platons Freunden zurückerstatten zu lassen, und so wurde, heißt es, die Summe zum Ankauf des Akademosgartens verwendet, wo Platon einen Kreis philosophierender Freunde um sich vereinigte. Seine Lehrweise war, wie wir nach der Form seiner Schriften und nach einer ausdrücklichen Erklärung im Phaidros (p. 275 ff.) schließen müssen, die dialogische; doch hat er daneben jedenfalls auch zusammenhängende Vorträge gehalten.

Nur die Hoffnung, einen großen politisch-philosophischen Erfolg zu erzielen (Epist. VI, p. 329), konnte Platon bestimmen, seine Lehrtätigkeit zweimal durch Reisen nach Sizilien zu unterbrechen. Die Absicht, in welcher Platon seine zweite Reise nach Sizilien bald nach dem Regierungsantritt des jüngeren Dionysios (367 v. Chr.) unternahm, ging dahin, im Verein mit Dion den jungen Herrscher für die Philosophie zu gewinnen und ihn zur Umwandlung der Tyrannis in eine gesetzlich geordnete Monarchie zu bewegen. Dieser Plan scheiterte an dem Wankelmut des Jünglings, an seinem Verdacht gegen Dion, daß dieser ihn beseitigen und sich selbst der obersten Gewalt bemächtigen wolle, und an den Gegenwirkungen

einer anderen politischen Partei, welche die bestehende Form der Herrschaft aufrecht zu erhalten suchte. Dion wurde verbannt, und Platon war einflußlos. Die dritte Reise nach Sizilien (361) unternahm er, um Dionysios mit Dion zu versöhnen, erreichte aber nicht nur dieses Ziel nicht, sondern kam zuletzt selbst durch das Mißtrauen des Tyrannen in Lebensgefahr, so daß ihn nur die Verwendung des Pythagoreers Archytas von Tarent rettete. Dion, von Schülern und Freunden Platons unterstützt, unternahm Ol. 105, 3 (358/57) eine erfolgreiche Expedition nach Sizilien gegen Dionysios, ward aber 353 durch seinen verräterischen Waffengeführten Kallippos ermordet (der seinerseits 350 getötet ward). Dionysios, der sich in dem italischen Lokroi behauptet hatte, gelangte 346 wieder zur Herrschaft in Syrakus, bis ihn 343 Timoleon vertrieb. Platon widmete sich seit seiner Rückkehr nach Athen (361 oder 360) ausschließlich seiner Lehrtätigkeit in Rede und Schrift. Nach Dionys. de compos. verb. p. 208 feilte er bis zum Alter von 80 Jahren an seinen Schriften. Einer wahrscheinlich auf Zahlenspekulation basierten Angabe zufolge, die Seneca (Epist. 58, 31) mitteilt, soll er an seinem Geburtstage gestorben sein, genau 81 Jahre alt. Cicero sagt (de senect. V, 13): uno et octogesimo anno scribens est mortuus, was vielleicht so zu verstehen sein mag, daß das 81. Lebensjahr eben erst angetreten worden war. Sein Tod fiel in das Jahr, in welchem Theophilos Archon war. — Im Äußeren Platons fiel seine gebückte Haltung auf, die von seinen Verehrern nachgeahmt wurde (Plut. d. aud. poetis 8, d. adul. et amico 9). Die Breite seiner Brust und seiner Stirne, der er den Namen *Μάκρον* verdanken sollte, bezeugten nach Olymp. vit. Plat. 2 die überall anzutreffenden (plastischen) Porträts des Philosophen. Beim Reden zeigte er eine dünne, schwache Stimme (*ισχνόφωνος ἦν*, Laërt. Diog. 3, 5; zur Herkunft der Notiz aus Timotheos vgl. Usener Epicurea p. XXV, 1). Zahlreiche Büsten sind auf uns gekommen, s. die oben S. 125 f. erwähnten Arbeiten.

Noch mag hier die Charakteristik eine Stelle finden, welche Goethe von Platon gibt (Gesch. der Farbenlehre, 2. Abteilung, Überliefertes), gemäß dem raphaelschen Gemälde: „Die Schule von Athen“, worin (nach der gewöhnlichen Deutung; anders H. Grimm, s. dessen Neue Essays, vgl. Preuß. Jahrb. 1864, Heft 1 und 2) Platon als zum Himmel weisend, Aristoteles auf die Erde hinblickend dargestellt wird: „Platon verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so not tut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht seines Ursprungs teilhaftig zu werden. Alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen vom irdischen Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage.“ Vgl. unten zu § 45 die goethesche Charakteristik des Aristoteles. „In Platons Philosophie“, sagt Boeckh (nach E. Bratuscheks Zitat aus der Einl. in die Vorlesungen über Platon in dem Artikel: „August Boeckh als Platoniker“, Philos. Monatsh. I, 1868, S. 257—349), „haben die treibenden Wurzeln und Zweige früherer Philosophie sich bis zur Blüte potenziert, aus der die spätere Frucht langsam heranreift“ (a. a. o. S. 282).

§ 40. Als Werke Platons sind uns 36 Schriften (in 56 Büchern) überliefert (die „Briefe“ als Einheit gezählt), und daneben tragen einige,

die schon im Altertum als unecht bezeichnet worden sind, seinen Namen. Der alexandrinische Grammatiker und Vorsteher der alexandrinischen Bibliothek Aristophanes von Byzanz hat fünfzehn platonische Schriften in Trilogien zusammengestellt, die übrigen aber ungeordnet gelassen, und von dem Platoniker Thrasyllus (zur Zeit des Kaisers Tiberius) kennen wir eine (auch in den Handschriften meist zugrunde gelegte) Zusammenstellung zu neun Tetralogien.

Schleiermacher, der in der neueren Zeit die Forschung über Platon in Fluß gebracht und sich erhebliche Verdienste um Kenntnis und Schätzung desselben erworben hat, nimmt an, daß Platon in einer didaktischen Ordnung (die einen von Anfang an in den Grundzügen feststehenden Plan zur unabweisbaren Voraussetzung hat) die Gesamtheit seiner Werke, mit Ausnahme einzelner Gelegenheitschriften, verfaßt habe. Er bildet drei Gruppen: elementarische, vermittelnde und konstruktive Dialoge. Für Platons Erstlingsschrift hält er den Phaidros, für die spätesten Schriften Staat, Timaios und Gesetze. Es ist aber bei dem ganzen Charakter der platonischen Schriften und bei der deutlichen Umbildung der platonischen Lehre durchaus unmöglich anzunehmen, daß Platon schon so früh mit seiner Selbstentwicklung abgeschlossen habe und bei der Abfassung seiner Dialoge rein methodisch verfahren sei.

K. F. Hermann negiert die Einheit eines schriftstellerischen Planes und betrachtet die einzelnen Schriften Platons als Dokumente seiner eigenen philosophischen Entwicklung. Er statuiert bei Platon drei „Schriftstellerperioden“, wovon die erste bis in die nächste Zeit nach dem Tode des Sokrates gehe, die zweite die Zeit des Aufenthaltes in Megara und der sich daran anschließenden Reisen umfasse, die dritte mit der Rückkehr Platons von der ersten sizilischen Reise nach Athen beginne und bis zu Platons Tode herabreiche. Für die frühesten Schriften hält er die kleineren ethischen Dialoge, welche am meisten einen sokratischen Typus tragen, wie Hippias minor, Lysis, und den Dialog Protagoras; für die spätesten die nämlichen wie auch Schleiermacher; den Phaidros erklärt er (mit Socher und Stallbaum) für das „Antrittsprogramm der Lehrtätigkeit Platons in der Akademie“. Im ganzen trifft diese Ansicht von der Entwicklung des platonischen Schrifttums in ihrem prinzipiellen Teile — von der Reihenfolge der einzelnen Dialoge wird später die Rede sein — jedenfalls das Richtige. Doch wäre es verfehlt, das hermannsche Entwicklungsprinzip auf die Spitze zu treiben und jeglichen, auch nur wenige Schriften umfassenden Plan zu leugnen oder die einzelnen Werke nur aus vorübergehenden Stimmungen und äußeren Anlässen entstehen zu lassen. Das Richtige wird sein, auf die eigene Entwicklung Platons das größere Ge-

wicht zu legen, aber didaktische Zwecke, die einen bewußten Plan zur Voraussetzung haben, im einzelnen nicht ein für allemal völlig auszuschließen.

Bei Prüfung der Echtheit ist von den aristotelischen Stellen auszugehen, durch welche am sichersten, mit Platons Namen und dem Titel der Schrift, der Staat und der Timaios wie auch die Gesetze als Werke Platons bezeugt sind, demnächst, mit dem Titel der Schrift, ohne Nennung des Verfassers, aber mit deutlicher Beziehung auf Platon: Phaidon, Gastmahl (unter der Bezeichnung „erotische Reden“), Phaidros, Gorgias; als vorhanden sind mit Angabe des Titels, jedoch nicht in unzweifelhafter Beziehung auf Platon als Verfasser erwähnt: Menon, Hippias (worunter der kleinere Dialog, Hipp. minor, zu verstehen ist) und Menexenos (als „epitaphische“ Rede). Mit Nennung Platons bezieht sich Aristoteles ohne Angabe des Titels der Schrift auf Stellen aus dem Theaitet und Philebos und auf Sätze, die der Dialog Sophistes enthält. Ohne Nennung Platons und des Titels der Schrift scheint Aristoteles Bezug zu nehmen auf Stellen des Politikos, der Apologie, des Lysis, Laches und vielleicht des Protagoras, möglicherweise auch des Euthydemos und des Kratylos. — Die Unechtheiterklärungen, die in übertriebener kurzsichtiger Kritik eine Zeitlang über viele Dialoge ausgesprochen wurden, haben besonneneren, konservativeren Ansichten wieder Raum gegeben.

Über die Abfassungszeit der Dialoge lassen sich nur wenige völlig gesicherte Data finden. Beziehungen zu Persönlichkeiten und literarischen Erscheinungen können manchen Fingerzeig geben, so das Verhältnis zu Antisthenes, zu Isokrates und dessen Reden. Aus einem Anachronismus in dem Dialog Symposion geht unzweifelhaft hervor, daß dieser nach und wahrscheinlich sehr bald nach 385 v. Chr. entstanden ist; ebenso aus einem Anachronismus, daß der Menon nicht vor und wahrscheinlich nicht allzulange nach 395 verfaßt ist; ferner ist durch Aristoteles ausdrücklich bezeugt, daß die Leges später verfaßt worden sind als die Republik. Auch müssen Selbstzitate Platons, soweit solche mit Sicherheit anzunehmen sind, zur Bestimmung der Reihenfolge benutzt werden. Neuerdings hat man sprachliche Kriterien, das verschiedene Verhalten Platons im Gebrauche gewisser Partikeln und formelhafter Wendungen in den einzelnen Dialogen, seine im Laufe der Zeit wechselnde Stellung zum Hiatus u. a., vielfach mit zur Bestimmung der Chronologie herangezogen und nach diesen Seiten hin genauere Untersuchungen angestellt. Dieselben haben für eine Reihe von Dialogen gesicherte und jetzt fast allgemein anerkannte Ergebnisse geliefert, die auch durch inhaltliche Kriterien und solche der künstlerischen Dar-

stellungsweise unterstützt werden. Diese Ergebnisse, ein Triumph exakter philologischer Untersuchungsmethode, sind von tiefeinschneidender Bedeutung für die Beurteilung der gesamten philosophischen Entwicklung Platons. — Die Annahme, daß Platon sämtliche Dialoge erst nach dem Tode des Sokrates geschrieben habe, wird durch die Idealisierung, welche die Person des Sokrates in ihnen erfährt, unterstützt. Die antike Angabe, daß der Phaidros der früheste aller platonischen Dialoge sei, beruht auf einem unhaltbaren Rückschlusse aus dessen stilistischer Eigenart.

Die einfachste und nicht zu widerlegende Annahme ist, daß Platon sich zuerst wenig von Sokrates entfernte und neben den das Persönliche des Sokrates in den Vordergrund rückenden Schriften Apologie und Kriton die kleineren ethischen Dialoge Euthyphron, Charmides, Laches, die beiden Hippias und Ion verfaßte. Es folgten die großen Sophistendialoge Protagoras und Gorgias, von denen der zweite neben dem sokratischen schon deutlich andere Lehrelemente erkennen läßt. Weiter führt auf diesem Wege der Menon besonders durch die Grundlegung zur Ideenlehre. In die zeitliche Nähe dieser letzteren Gespräche sind Menexenos, Euthydemos und Kratylos zu rücken. Daran schließen sich Symposion (mit seinem Vorläufer, dem Lysis), Phaidon, Politeia und Phaidros, die Werke, in denen die voll ausgebildete Ideenlehre in verschiedenen Brechungen alle Gebiete des philosophischen Denkens beleuchtet. Im Theaitetos bereitet sich die Umgestaltung der platonischen Lehre vor, die sich im Parmenides, Sophistes, Politikos und Philebos vollzieht und auch die großen konstruktiven Werke der letzten Periode des Philosophen, den Timaios (mit dem Kritias als Anhang) und die Nomoi, beherrscht.

Überlieferung. Unsere Textesquellen sind a) Zahlreiche Papyri. Dieselben bringen im ganzen nicht den Nutzen, den man bei ihrem hohen Alter erwarten könnte. Sie zeigen vielmehr, daß die wesentlichen Verderbnisse schon sehr früh in den platon. Text eingedrungen sind und dieser Text schon wenige Generationen nach Platon im großen und ganzen so aussah, wie ihn uns die mittelalterlichen Handschriften darbieten. b) Die mittelalterlichen Handschriften. c) Die indirekte Überlieferung in den Anführungen der antiken Scholien, der Kommentatoren, des Stobaios u. a. Da die Kommentatoren z. T. die Lemmata vollständig ausschreiben (so z. B. der auf Papyrus erhaltene, von Diels und Schubart Berlin 1905 herausgegebene anonyme Theaitetkommentator), so erhalten wir aus dieser Quelle oft für längere Partien den ununterbrochenen plat. Text. Voraussetzung für die Ausnützung dieser Textesquelle sind gute kritische Ausgaben der Kommentare, wie solche bis jetzt nur für einen Teil derselben vorliegen. Näheres über die Überlieferung in den im Literaturanhang verzeichneten Arbeiten.

Von der Beschäftigung des Altertums mit Platons Schriften sind uns zahlreiche Reste erhalten. Hierher gehören die Kommentare (so der im zweiten Jahrh. nach Chr. verfaßte auf Papyrus erhaltene anonyme Kommentar zum Theaitet [s. o.], Kommentare des Proklos und Olympiodoros [s. u.]), Einleitungsschriften (wie die des Albinos [s. u.]), Scholien, das Lexikon des Timaios, die mathematische Erklärungsschrift des Theon von Smyrna (s. unten und Literatur-

anhang). Über Thrasyllus s. u. § 70. Die tetralogische Anordnung scheint schon Varro vorauszusetzen, wenn er den Phaidon zitiert mit: „Plato in quarto“, De ling. lat. VII, 37, vgl. Christ, Platon. Stud., S. 5 f., und besonders Usener, Gött. Nachr., 1892, S. 209 ff.

Gesamtausgaben der Werke:

Die Werke Platons sind zuerst lateinisch in der Übersetzung des Marsilius Ficinus zu Florenz 1483—1484 erschienen, wiederabgedr. Venet. 1491 u. ö., griechisch zuerst Venet. 1513 bei Aldus Manutius (unter Mitwirkung des Marcus Musurus). Hierauf folgte zunächst die durch Johannes Oporinus und Simon Grynaeus veranstaltete Ausgabe Basileae apud Joh. Valderum 1534, dann die Ausgabe Basileae apud Henricum Petri 1556, danach die durch Henricus Stephanus veranstaltete Ausgabe (nebst der Übersetzung des Joh. Serranus), 3 voll., Par. 1578, nach deren Seitenzahlen, die auch den meisten neueren Ausgaben beige druckt sind, zitiert zu werden pflegt. Die Ausgabe des Stephanus wurde wieder aufgelegt zu Lyon 1590 mit der Übersetzung des Ficinus und Frcf. 1602. Neue Gesamtausgaben sind: die zu Zweibrücken 1781—1787 erschienene (von den sog. Bipontinern G. Chr. Croll, Fr. Chr. Exter u. J. Val. Embser veranstaltet, zu der auch die Argumenta dial. Plat. expos. et ill. a D. Tiedemanno, Biponti 1786, gehören); ferner die Tauchnitzsche Ausgabe, Lpz. 1813—1819, 1829, 1850; die von Imman. Bekker veranstaltete, Berl. 1816—1817, nebst Kommentar u. Scholien, ebd. 1823, auch London 1826; von F. Ast, Lpz. 1819—1832; von Gottfried Stallbaum, Lpz. 1821—1825, 1833 ff., Prolegomenis et commentar. illustr., später von verschiedenen wieder herausgegeben, z. B. Der Sophistes von Otto Apelt, Lpz. 1897; in einem Bande ebd. 1850 und 1867; von Baiter, Orelli und Winckelmann, Zürich 1839—1842, 1861 ff.; P. Werke griech. u. deutsch, Leipz. bei Engelmann 1841 ff.; die Teubnersche Ausgabe ex recognit. Car. Frid. Hermannii, Leipz. zuerst 1851—1853, neuerdings bearbeitet von Wohlrab; gr. u. lat. von C. E. Ch. Schneider u. R. B. Hirschig, Par. 1846—1856; die kritische Ausgabe von Martin Schanz, Lpz. 1875 ff., unvollendet (Bd. III fasc. 2, Bd. IV. X. XI. XII fasc. 2 fehlen noch, Bd. I und V sind vergriffen), von demselben auch eine Stereotyp-Ausg. Oeuvres de Pl. von M. Barthélemy Saint-Hilaire, Par. 1896. Recogn. brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet, 5 Bde., Oxford 1899—1906, beste kritische Ausgabe. *Πλάτων ἐξ ἑρμηνείας καὶ διορθώσεως Σπυρ. Μωραΐτου. Τόμος πρῶτος περιέχων Εἰσαγωγήν, Ἀπολογία, Κριτωνα, Γοργίαν.*

Übersetzungen:

Platons Werke, von F. Schleiermacher (Übersetzung und Einleitungen) I, 1 u. 2, II, 1—3, Berl. 1804—1810; neue verb. Aufl. ebd. 1817—1824; III, 1 (Staat), ebd. 1828; 3. Aufl. von I und II und 2. Aufl. von III, 1, ebd. 1855—1862. Platons sämtliche Werke, übersetzt von Hieron. Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart (Einleitungen sehr brauchbar), 8 Bde., Leipzig 1850 bis 1866. Platons Werke (in der osiander-schwabschen Sammlung, zum Teil in wiederholten Auflagen): Gespr. z. Verherrlichung des Sokr. übers. v. L. Georgii u. Franz Susemihl; Gespr. prakt. Inh. von Susemihl, Georgii u. J. Deuschle; Dialekt. Gespr. v. Deuschle u. Susemihl; Die pl. Kosmik v. W. S. Teuffel, W. Wiegand u. Susemihl; Zweifelhafte und Unechte v. Wiegand u. Susemihl, Stuttgart bei J. B. Metzler, 1853 ff. Platons Werke übers. (Phaidon, Gastmahl, Phaidros, Staat, Apol. übers. v. Karl Prantl, Euthyphron und Kriton, Protag., Laches übers. von Ed. Eyth; Gorgias übers. von Karl Konz usw., z. T. in wiederholten Auflagen), Stuttgart bei Karl Hoffmann, 1854 ff., später Berlin. Pls Phaidros und Gastmahl übers. mit einleitendem Vorwort von K. Lehrs, Lpz. 1870. Das Gastmahl hat u. a. auch Ed. Zeller, Marb. 1857, übers. und erläutert, den Gorgias G. Schulthess (neu bearb. von S. Vögelin, 2. Aufl., Zürich 1857), den Staat F. C. Wolf, Altona 1799, Kleuker, Wien 1805, K. Schneider, Breslau 1839, die Apologie H. St. Sedlmayer, Wien; den Phaidros (1904), Ion, Lysis, Charmides (1905), Phaidon (1906), das Gastmahl (2. Aufl. 1906) Rud. Kassner (Jena), Apologie, Kriton O. Kiefer (ebenda 1908), Euthyphron, Laches, Hippias, K. Preisendanz (ebenda), den Staat A. Horneffer, Lpz. 1908. Auch sind in der Philos. Biblioth. v. J. H. v. Kirchmann einige platon. Dialoge, so der Staat übers. v. Schleiermacher u. erläutert v. J. H. v. Kirchmann, 3. Aufl. durchges. v. Th. Siegert, Lpz. 1907, auch sonst noch manche Gespräche deutsch erschienen. Ins Französische übers. sind Pls Werke von Viet. Konz usw., 12 Bde., Par. 1822—1840. The dialogues of Platon trans-

lated into English with analyses and introductions by B. Jowett, 4 vols., Oxford 1871, 3. ed. 1892. Die Republik auch übers. v. J. L. Davies und D. J. Vaughan; von Sydenham u. Taylor, rev. v. Rouse, London 1906; von H. Spens, Lond. 1906, B. I u. II v. G. H. Wells, Lond. 1905. Theaitet u. Philebos von H. F. Carlill, Lond. 1906. The myths of Pl. transl. with introd. and other observations by J. A. Stewart, London 1905. Übersetzungen sind dem Texte auch in zahlreichen Ausgaben beigelegt. Ins Italienische übers. von Rug. Bonghi, Milano 1857 ff., erschienen in 2. Auflage. I dialoghi di Platone nuovamente volgarizzati da Eugenio Ferrai, Padova 1873 ff. (Die einzelnen Dialoge mit Einleitungen und Anmerkungen.) H. Guhrauer, Eine vergessene Plato-Übersetzung, Monatsschr. f. höh. Schulw. 1905, S. 604–605.

Einzelausgaben:

Dialogi selecti cura Ludov. Frid. Heindorfii, ad apparatus Imm. Bekkeri lect. denuo emend. Ph. Buttmann, Berol. 1802–1828. Dialogorum delectus ex rec. et cum lat. interpr. F. Aug. Wolfii (Euthyphro, Apologia, Kriton), Berol. 1812. Ausgewählte Dialoge, erklärt von C. Schmelzer, Berl. 1882 ff. M. Schanz, Samml. ausgewählter Dialoge Pls mit deutsch. Kommentar, Leipzig, bis jetzt: Euthyphro, Kriton, Apologia; in der Einleitung zu dieser letzten, S. 5–112, ergiebige Untersuchungen zu dem Prozeß und der Philosophie des Sokrates. Sympos. ed. F. A. Wolff, Lpz. 1782, G. F. Rettig, Halle 1874–1876, von Jahn, in 2. Ausg. bes. von H. Usener, Bonn 1875. Klassikerausgaben der griechischen Philosophie, z. B. Platons Gorgias mit Einleit. u. Kommentar von J. Stender, Halle 1900, Pls ausgewählte Dialoge erkl. von Hans Petersen, z. B. Protagoras, Berl. 1898, Platons ausgewählte Schriften f. d. Schulgebrauch erkl. v. Deuschle, Cron, Wohlrab u. a., Lpz., Teubner (darin das Symposion erkl. v. Arn. Hug). Kriton by A. S. Owen, London 1903, by A. F. Watt, London 1905; Protagoras von Kral, by B. T. Turner, Lond. 1892, by J. Adam and A. M. Adam, Cambridge 1882; von Bertram, 3. Aufl. v. Lortzing; Gorgias, erkl. v. Deuschle (4. Aufl. bearb. von Cron), hrsg. von Christ, Wien 1890, ed. by G. Lodge, Boston 1891, erklärt von Herm. Sauppe, hrsg. von Alf. Gerke, Berl. 1897; Euthyphron ed. by J. Adam, Cambridge 1890, M. Wohlrab, with introd. and notes by W. A. Heidel, New York. Menon ed. with introduction notes and excurs. by E. S. Thompson, London 1901; Phaidon ed. D. Wytenbach, Lugd. Bat. 1810, auch Lpz. 1824; von Archer-Hind, London 1895, für Schulzwecke bearbeitet von H. Williamson, London 1904; von K. Linde, Gotha 1902 (Schulausgabe). Die Republik haben herausgegeben Ast, K. Schneider, B. Jowett und Lewis Campbell in three vols., Oxf. 1894, vol. I. Text, vol. II. Essays by Jowett and Campbell, vol. III. Notes, ferner: edit. by Adam (mit (Kommentar) London 1902; I. I. per cura di V. Brugnola Firenze 1900; by Burnet Oxf. 1902 u. a., die Leges haben Ast, Schulthess u. a. ediert, den Euthydem E. H. Gifford, Oxford 1905; den Kleitophon J. Burnet, Oxford 1905, den Euthyphron und Laches Badham, Jena 1865, den Phaidros W. H. Thompson, Lond. 1868, den Sophisten u. Politikos L. Campbell, Oxf. 1867, dens. G. H. Wells, Lond. 1881, den Philebos Badham, 2. ed., Lond. 1878, Waddell, Glasg. 1894, den Theaitet L. Campbell, Lond. 1883, den Timaios with translation Archer-Hind 1888. Der Menexenos ist herausgegeben von J. A. Shawyer, Oxf. 1906, Euthyphron und Menexenos von T. R. Mills, London 1902, Euthyphron, Apologie, Kriton von F. M. Stawell, London 1906. Sämtliche Schulausgaben mit u. ohne Einleitung und Kommentar, Textabdrücke einzelner Dialoge usw., wie sie jahraus jahrein in großer Zahl in Deutschland und im Auslande erscheinen, hier anzuführen ist unmöglich. Genannt seien etwa noch: Apologie u. Kriton von Alb. v. Bamberg, dieselben wie der Phaidon, Laches und Euthyphron von K. Th. Christ u. a., Laches u. Euthyphron v. A. v. Bamberg, Apol. u. Kriton nebst Abschn. a. d. Phaidon u. Symposion von F. Rösiger, (Leipz. 1903). Kurze Besprechung einiger neueren Schulausgaben Berliner philol. Wochenschr. 1908, S. 286. 316 ff. Die Epigramme: Dom. Fava, Gli epigrammi di Platone. Testo, varianti, versione; preceduti da uno studio sull'autenticità di essi, Milano 1901 (fördert wenig).

Die aristotelischen Zitate bilden allein eine zureichende äußere Bürgschaft der Echtheit platonischer Schriften. Jeder Dialog, der unzweideutig als platonisch von Aristoteles bezeugt ist, muß für echt gelten oder hat wenigstens

die entschiedenste Präsomtion der Echtheit für sich. Es ist selbstverständlich, daß nicht umgekehrt das Schweigen des Aristoteles die Unechtheit beweist, ob schon unter bestimmten Umständen dieses Schweigen allerdings als ein wichtiges Kriterium mit in Betracht kommt. Über die Echtheit der durch Aristoteles nicht bezeugten Schriften ist vorzugsweise nach inneren Gründen zu entscheiden, bei deren Abwägung das subjektive Ermessen freilich eine große Rolle spielt. Die Bibliotheken der Schüler Platons haben die Erhaltung alles Echten, aber nicht den Ausschluß alles Unechten zu sichern vermocht. Es konnten Schriften, die von unmittelbaren Platonikern veröffentlicht worden waren, sofern sie entweder bald nach Platons Tode auf Grund seines schriftstellerischen Nachlasses und seiner mündlichen Äußerungen in seinem Sinn und unter seinem Namen geschrieben waren oder ohne genaue Bezeichnung oder nach zufälligem Verlust der Bezeichnung ihrer Verfasser in den Bibliotheken sich fanden, schon früh für Schriften Platons gehalten werden; es konnten aber auch weit spätere Erzeugnisse durch Irrtum oder infolge bewußter Fälschung unter Platons Namen in die Bibliotheken gelangen. S. auch Th. Gomperz, *Platon. Aufs.*, II: Die angebl. platon. Schulbibl. usw., Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1899.

Die Trilogien, welche Aristophanes von Byzanz annimmt, sind (nach Diog. L. III, 61 f.) folgende: 1. *Politeia*, *Timaos*, *Kritias*; 2. *Sophistes*, *Politikos*, *Kratylos*; 3. *Nomoi*, *Minos*, *Epinomis*; 4. *Theaitetos*, *Euthyphron*, *Apologia*; 5. *Kriton*, *Phaidon*, *Epistolai*; außerdem erkennt er noch andere Dialoge als echt an, die er einzeln aufgezählt hat, ohne daß wir wissen, welche diese waren. Die von Thrasyllus, aber auch schon vor ihm, aufgestellten Tetralogien sind (nach Diog. L. III, 56 ff.): 1. *Euthyphron*, *Apologia*, *Kriton*, *Phaidon*; 2. *Kratylos*, *Theaitetos*, *Sophistes*, *Politikos*; 3. *Parmenides*, *Philebos*, *Symposion*, *Phaidros*; 4. *Alkibiades I. und II.*, *Hipparchos*, *Anterastai*; 5. *Theages*, *Charmides*, *Laches*, *Lysis*; 6. *Euthydemos*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Menon*; 7. *Hippias maior*, *Hippias minor*, *Ion*, *Menexenos*; 8. *Kleitophon*, *Politeia*, *Timaos*, *Kritias*; 9. *Minos*, *Nomoi*, *Epinomis*, *Epistolai*. Als anerkanntermaßen unechte Dialoge bezeichnet Diog. L. folgende: *Midon*, *Eryxias*, *Alkyon*, (acht?) eingangslose Dialoge (*ἀκέρφαλοι*), *Sisyphos*, *Axiochos*, *Phaiakes*, *Demodokos*, *Chelidon*, *Hebdome*, *Epimenides*. Von diesen sind uns erhalten: 1. *Axiochos*, 2. Über das Gerechte (einer der eingangslosen Dialoge), 3. Über die Tugend (desgleichen), 4. *Demodokos*, 5. *Sisyphos*, 6. *Eryxias*, 7. *Alkyon* (der auch mit Lukians Werken überliefert ist); dazu kommen die gleichfalls unechten Definitiones (*Ὅροι*).

Seitdem durch Schleiermacher die „platonische Frage“ aufgekommen ist, hat man ihr sehr regen Fleiß und lebhafte Aufmerksamkeit zugewandt und ist dabei zu den verschiedensten Theorien, was Echtheit und Reihenfolge der Schriften betrifft, gelangt, von denen die wichtigeren hier angeführt sein mögen; wiewohl manches davon aktuelle Bedeutung kaum mehr hat, so hat es doch seine Stellung in einer Geschichte der platonischen Frage.

Schleiermacher rechnet dem ersten, elementarischen Teil der platonischen Werke als Hauptschriften zu: *Phaidros*, *Protagoras*, *Parmenides*; als Nebenwerke: *Lysis*, *Laches*, *Charmides*, *Euthyphron*; als Gelegenheitschriften: *Apologie* und *Kriton*, und als halbecht oder unecht: *Ion*, *Hippias minor*, *Hipparch*, *Minos*, *Alkibiades II.* Dem zweiten Teil, der die Dialoge indirekt dialektischer Form umfaßt, deren Hauptinhalt die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns bilde, rechnet Schleiermacher als Hauptschriften folgende Dialoge zu: *Theaitetos*, *Sophistes*, *Politikos*, *Phaidon*, *Philebos*; als Nebenwerke: *Gorgias*, *Menon*, *Euthydemos*, *Kratylos*, *Symposion*; als halbecht oder unecht: *Theages*, *Erastai*, *Alkibiades I.*, *Menexenos*, *Hippias*

maior, Kleitophon. Der dritte, konstruktive Teil endlich umfaßt nach Schleiermacher als Hauptwerke die Dialoge: Politeia, Timaios, Kritias und als Nebenwerk die Nomoi. — Brandis schließt sich an Sch. an, hält aber für annehmbar, daß der Protag. vor dem Phaidros verfaßt worden sei, und stellt (wie auch Zeller) den Parmenides unmittelbar nach Soph. und Politikos.

Ast scheidet auch drei Perioden, die sokratische, in welche auch Phaidros und Phaidon gehören, die dialektische und die rein wissenschaftliche, verwirft aber aus äußeren und inneren Gründen als unecht die kleineren Gespräche, auch den Kriton, sowie die Apologie, außerdem den Menon, den Euthydemos, die Gesetze.

K. F. Hermann setzt in die erste der drei von ihm angenommenen Entwicklungsperioden Platons folgende Dialoge: Hippias min., Ion, Alkib. I., Charm., Lysis, Laches, Protagoras, Euthydemos; einer „Übergangsperiode“ rechnet er die Schriften zu: Apol., Kriton, Gorgias, Euthyphron, Menon, Hipp. maior. In der zweiten oder megarischen Periode soll Platon verfaßt haben: Kratylos, Theait., Soph., Politikos, Parmenides. Der dritten Periode, der Zeit der Reife, sollen angehören: Phaidros, Menexenos, Symposion, Phaidon, Philebos, Rep., Tim., Kritias, Nomoi.

Im wesentlichen hält sich Steinhart (in seinen Einleitungen zu der müllerschen Übersetzung der platonischen Schriften) an die hermannsche Anordnung, die er nur im einzelnen modifiziert. Susemihl, der anfangs (in seinem Prodnos platon. Forschungen) der schleiermacherschen Ansicht näher stand, hat sich später Hermann angenähert und nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Er hält dafür, daß der platonischen Schriftenreihe ein bestimmter Plan zugrunde liege, der aber nicht schon gleich im Beginn von Platons Schriftstellertätigkeit bereits in allen Hauptzügen entwickelt in Platons Geiste lag, sondern sich gleich seiner Philosophie selbst in den ersten Stadien seiner Schriftstellertätigkeit immer klarer und ausgeführter in ihm entwickelte. Die Entwicklung der philosophischen Doktrin in Platons Geiste läßt Susemihl weniger als Hermann durch äußere Einflüsse und mehr durch Platons Originalität bedingt sein. Den Phaidros hält Susemihl für früher als die Dialoge der von Hermann sogenannten „megarischen Periode“, oder mindestens als einen Teil derselben. Vgl. noch die im Literaturverz. zum Phaidros anzuführenden Abhandlungen Susemihls.

Munk hält an dem schleiermacherschen Grundgedanken fest, daß Platon planmäßig in der Abfassung des Komplexes seiner Dialoge verfahren sei, läßt aber diese fast alle erst nach dem Tode des Sokrates entstanden sein, hebt die künstlerische Seite des Planes mehr als die dialektische hervor und nimmt an, Platon habe in der Folge seiner Schriften ein idealisiertes Lebensbild des Sokrates als des echten Philosophen geben wollen und demgemäß die von ihm selbst beabsichtigte Ordnung seiner Schriften, die im ganzen auch mit der Zeitfolge der Abfassung zusammentreffe, durch die Zeitfolge der Szenarien, insbesondere durch das aufsteigende Lebensalter des in den Dialogen auftretenden Sokrates angedeutet. Die Kritik der Echtheit der Dialoge hat Munk vernachlässigt und die Untersuchung über die Zeitfolge oft zu leicht genommen und zu einseitig geführt, jedoch auch manche sehr wertvollen Beiträge zur Einzelforschung geliefert. Munk unterscheidet drei Reihen von Schriften: I. Des Sokrates Weihe zum Philosophen und seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit; Zeit der Abfassung 389—384 v. Chr.: Parm. (Zeit der Handlung 446), Protag. (434), Charm. (432), Laches (421), Gorgias (420), Ion (420), Hippias I. (420), Kratylos (420), Euthyd. (420), Sympos. (417). II. Sokrates lehrt die echte Weisheit; Zeit der Abfassung 383—370: Phaidros (410), Philebos (410), Rep., Tim. und Kritias (409, s. Munk in Jahns Jahrb. 79

S. 891). III. S. erweist die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märtyrertod; Zeit der Abfassung nach 370: Menon (405), Theaitet (am Tage der Einbringung der Klage durch Meletos), Soph. und Politikos (einen Tag später), Euthyphron (an demselben Tage wie Theaitet), Apolog. (einen Tag nach der Theorie nach Delos), Kriton (zwei Tage vor dem Tode des Sokrates), Phaidon (am Todestage des Sokrates). Diese Schriften bilden nach Munk einen in sich geschlossenen Zyklus; ihnen sind wenige Jugendschriften vorangegangen, nämlich Alkib. I, Lysis und Hippias II. Außerhalb des Zyklus stehen außerdem als spätere Schriften Menexenos (nach 387 verfaßt) und Nomoi (um 367 begonnen).

Grote hält die von Thrasylos als echt bezeugten Dialoge sämtlich für wirklich echt, weil voraussetzen sei, daß dieselben auf der alexandrinischen Bibliothek als platonische Schriften aufbewahrt gewesen seien (was allerdings sehr wahrscheinlich ist), und weil ferner anzunehmen sei, daß diese Bibliothek dieselben gleich anfangs von den Platonikern in der Akademie erlangt habe (was vielleicht von manchen, aber schwerlich von allen gilt, welche dieselbe zur Zeit des Aristophanes und vollends zur Zeit des Thrasylos besaß), und daß diese Platoniker ein vollständiges und alles Unechte ausschließendes Archiv der echten platonischen Schriften besessen haben. Diese letztere Annahme aber ist sehr gewagt und nicht erwiesen; denn in jener frühen Zeit prävalierte noch durchaus das produktiv-philosophische Interesse vor dem literarisch-antiquarischen. (S. auch Gomperz, Griech. Denker, II, 221, und Platon. Aufsätze, Sitz.-Ber. d. Wien. Ak., 1899.) Es ist sehr wohl denkbar, daß in Platons Nachlaß, wie auch in Büchersammlungen von Platonikern Exemplare von manchen der, wie nach allen Anzeichen voraussetzen ist, sehr zahlreichen dialogischen Schriften von Schülern Platons, zum Teil ohne genaue Bezeichnung der Verfasser, sich vorgefunden haben, was früher oder später zu Irrtümern, mitunter auch zu Betrug Anlaß geben konnte, so wie auch von den Schriften früher Aristoteliker manche, vielleicht bei der Wiederfindung der Sammlung im Keller zu Skepsis, für Schriften des Aristoteles selbst gehalten und als solche in unser Corpus Aristoteleum aufgenommen worden sind. Die Annahme, daß das Archiv der Platoniker als maßgebende Norm gedient habe, würde zu viel beweisen, weil daraus die Echtheit der ganzen überlieferten Sammlung folgen würde, und doch die Verteidigung der Echtheit aller von den Alten als echt bezeichneten Stücke derselben sicherlich nicht mit Überzeugungskraft durchzuführen ist, wie denn z. B. zu den von Aristophanes von Byzanz für echt gehaltenen Schriften auch der unzweifelhaft unechte Minos gehört.

Grote ist ferner der Meinung, daß die sämtlichen Dialoge Platons, wie auch der anderen Sokratiker, erst nach dem Tode des Sokrates verfaßt worden seien; er vertritt diese Ansicht mit den triftigsten Argumenten. Eine von Platon beabsichtigte Folge sämtlicher Dialoge nimmt Grote nicht an, er verwirft die schleiermachersche und munksche Voraussetzung eines mit wenigen Ausnahmen alle umfassenden didaktischen oder künstlerischen Planes; er verneint jegliche „peremptory and intentional sequence or interdependence“; jeder Dialog ist das Produkt des „state of Platon's mind at the time when it was composed“. Bei der Abfassung der untersuchenden Dialoge braucht Platon keineswegs schon im Besitz der in den konstruktiven gegebenen Lösungen gewesen zu sein; Erschütterung von Vorurteilen und Aufzeigung von Schwierigkeiten hat bereits an sich selbst einen sehr hohen Wert: „the dialogues of search present an end in themselves“. Grote glaubt nicht, daß die Zeitfolge der Mehrheit der Dialoge im einzelnen sich ermitteln lasse; zum Behufe der Darstellung wählt er folgende Ordnung: Apologie

(früh und im wesentlichen treu), Kriton, Euthyphron, Alk. I. und II., Hippias maior und minor, Hipparchos, Minos, Theages, Erastai, Ion, Laches, Charmides, Lysis, Euthydemos, Menon, Protagoras, Gorgias, Phaidon, Phaidros, Symposion, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Kratylos, Philebos, Menexenos, Kleitophon (dessen Echtheit Grote in dem Sinne verteidigt, daß derselbe ein später verworfener, erst aus Platons Nachlaß veröffentlichter Entwurf sei), Rep., Tim. und Kritias, Nomoi und Epinomis. Grotes Werk ist reich an Anregung und Belehrung; der Verfasser der „Geschichte Griechenlands“ bewährt auch hier seine Meisterschaft in historischer Darstellung; aber bei der Voraussetzung der Echtheit aller von Thrasyllos bezeugten Dialoge tritt uns allerdings in Platons Denken und Darstellung eine sehr wechselvolle und widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit entgegen.

Weiter in der Unechterklärung als Ast geht Schaarschmidt, der in seinen auf die Echtheit oder Unechtheit und nur nebenbei in einzelnen Beziehungen auch auf die Zeitfolge gerichteten Untersuchungen das Resultat gewinnt, daß nur folgende Dialoge von völlig gesicherter Echtheit seien: Phaidros, Protagoras, Gastmahl, Gorgias, Staat und Timaios, Theaitet, Phaidon, Gesetze. Er findet in Platons echten Werken dramatische Dialoge, die nicht bestimmt seien, die Leser zu belehren, die Lösung der philosophischen Grundfragen selbst zu geben, sondern vielmehr die dialektische Arbeit an der Lösung derselben in lebendiger, eindringlicher Weise aus eigener Erfahrung heraus als sittliche Aufgabe des Menschen dem Leser ans Herz zu legen, Proben der Kunst, sich in die ideelle Region zu erheben und in ihrem Lichte das Wesen der Seele, den besten Staat oder selbst das die höchste Harmonie ausdrückende Universum des Kosmos anzuschauen, durch Schriftwerke aufzuzeigen an dem Beispiele des hervorragenden Forschers in Begriffen. Den sokratischen Dialog, der bei Xenophon und anderen Sokratikern bereits der Wiedererinnerung an Begriffserörterungen des verewigten Meisters diene, erhob Platon durch die freieste Umbildung des Inhalts wie der Form zum philosophischen Drama, worin Sokrates und seine Mitunterredner eine typische Geltung als Vertreter geistiger Richtungen und sittlicher Zustände erhalten.

Ueberweg erklärt als sicher unecht, außer den gewöhnlich dafür gehaltenen, den Parmenides, da in ihm die Jugendbildung des Sokrates nicht historisch mit einer gewissen Idealisierung, nicht gemäß der früheren Richtung des Sokrates auf das dialektisch-ethische *ἐξετάζειν*, nicht in einer zum Protagoras und den übrigen Dialogen passenden Weise, sondern mit Hineintragung fremdartiger und später Gedanken gezeichnet und der unberechtigte Vorwurf gegen ihn erhoben werde, er habe früher Ideen angenommen, als dialektische Vorübungen angestellt. Als zweifelhaft sieht er an den Laches, Lysis, Charmides, Euthyphron, Hippias minor, Ion, Menon, Menexenos, Kratylos, Euthydemos. Wahrscheinlich von Schülern Platons sind nach ihm verfaßt der Sophistes, Politikos und Philebos. Die Abfassung des Theaitet und Phaidon setzt er später, erst nach der des Timaios, für zweifelhaft erklärt er es, ob Protagoras und Gorgias dem Gastmahl und dem Phaidros vorangegangen oder nachgefolgt sind.

Nach Zeller sprechen überwiegende Gründe gegen den Menexenos, Hippias maior, Alkibiades I. und Ion, und sicher unecht sind nur: Alkibiades II., Theages, Hipparch, Minos, Kleitophon, die Anterasten, die Epinomis, die Briefe und Definitionen. Einer „sokratischen“ Periode weist Zeller zu: den Hippias minor, Euthyphron, die Apologie, den Kriton, Lysis, Laches, Charmides und zuletzt den Protagoras; eine „megarische Periode“ nimmt er nicht an, läßt den Phaidros nach

dem Menon und dem Gorgias etwa 394 verfaßt sein, und den Platon hierauf im Theaitet (etwa 391), und in den sogenannten dialektischen Gesprächen Sophistes, Politikos und Parmenides, in den nächsten Jahren verfaßt, die Untersuchungen, deren Resultate im Phaidros summarisch angegeben sind, Schritt für Schritt führen mit der Absicht „einer methodischen Begründung und Entwicklung“ der Lehre. Hierauf folgen das Gastmahl (um 385), der Phaidon und der Philebos; an den letzten schließt sich auf ihn zurückweisend (505 b) der Staat, und an diesen der Timaios und der Kritias an. Die Gesetze, welche Zeller früher für unecht hielt, sind das letzte Werk des Philosophen, von ihm selbst aber nicht mehr herausgegeben. Gegen die Sprachstatistik verhält sich Zeller im ganzen ablehnend, s. Literatur.

Immisch kommt in seinen sorgsam und die verschiedenen Momente berücksichtigenden Untersuchungen zur Annahme von fünf Gruppen: 1. frühe Vorläufer: die beiden Hippias und Ion (403), Phaidros, kurz nachher Protagoras; 2. das erste Jahrzehnt des IV. Jahrhunderts bis zur ersten sizilischen Reise: Gorgias (399). Aufenthalt in Megara und Reisen: Apologie, Kriton, Euthyphron. — Menon (um 395), Kratylos, Republ. I, V, 18—VII; 3. Zeit der Schulgründung bis zur 2. Reise (367): die pädagogische Gruppe, d. i. Laches, Euthydemos, Menexenos, Charmides, Lysis. — Republ. II—V, 16 (ohne IV, 6—19), Symposion (wahrscheinlich längere Zeit nach 384), Phaidon; 4. zwischen der 2. und 3. Reise (361): Abschluß der Republik, Theaitet; 5. Alters-Dialoge: Parmenides, Philebos, Sophistes, Politikos, Timaios, Kritias, Gesetze.

Infolge genauester Untersuchungen, die sich auch auf einzelnes erstreckt haben, sind die Forscher allmählich zu größerer Übereinstimmung über die Echtheit der einzelnen Gespräche gekommen; viel weniger ist eine solche über die Reihenfolge und die Abfassungszeit zustande gebracht, wenn auch in dieser Beziehung Fortschritte zu größerer Einigung gemacht sind.

Als unechte Dialoge sind von denen des Thrasylos auszuschneiden: Minos, Epinomis, Alkibiades II, Theages, die Anterasten, Kleitophon, Hipparch. Zu zweifeln ist auch an der Echtheit von Alkibiades I. (Nachweis, daß bei Selbsterkenntnis Alkib. sich von der Tätigkeit eines Staatsmannes fernhalten würde), während die Zweifel an dem platonischen Ursprung des Menexenos (eines dem Sokrates in den Mund gelegten λόγος ἐπιτάφιος auf gefallene Athener), dem übrigens ein aristotelisches Zeugnis zur Seite steht, bei richtiger Auffassung seines Zweckes schwinden. Bezüglich des größeren Hippias und des Ion sind noch nicht alle Bedenken beseitigt. Doch wird auch hier wohl die umsichtige Abschätzung aller Indizien zu einem immer entschiedeneren Urteile zugunsten der Echtheit dieser Dialoge führen. Über die Briefe s. o. S. 125 über die Platon zugeschriebenen Epigramme s. Literaturverz.

Was die Reihenfolge und Abfassungszeit der echten Schriften anlangt, so bieten die äußeren Zeugnisse, Hinweise auf Zeitereignisse, Anachronismen usw. wenig Sicherheit; man glaubte sich in dieser Frage meist auf den Inhalt der Schriften selbst angewiesen, der freilich ein unsicheres, von der Subjektivität des Urteilenden zu abhängiges Kriterium ist. Zur Entscheidung der Frage dienen auch Hinweisungen in einem Gespräche auf ein anderes, sofern sie als solche deutlich erkennbar sind, vor allem aber liefert die Sprache sehr schätzenswerte Kriterien. So glaubte schon 1867 Campbell in seiner Ausgabe des Sophistes und Politikos (s. o. S. 135), vom Wortschatz ausgehend, als Ergebnis seiner Untersuchungen hinstellen zu können, daß Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi die letzte Gruppe der platonischen Gespräche seien. Alle diese Dialoge verraten die Neigung zu einer etwas gekünstelten Ausdrucksweise, verschränkter

Wortstellung und einem eigentümlichen rhythmischen Tonfall, sie sind — mit Ausnahme des Philebos — alle auch reich an seltenen und neugebildeten Wörtern, in denen sie teilweise auch im einzelnen übereinstimmen. Ohne die Aufstellungen Campbells zu kennen, kamen deutsche Forscher durch Beobachtungen anderer sprachlicher Erscheinungen zu ähnlichen Resultaten. Bei diesen Untersuchungen spielt u. a. die Vermeidung des Hiatus eine Rolle. In einigen Dialogen ist nämlich nach Blaß, Att. Beredsamk., II, S. 458 ff., das isokratische Gesetz der Vermeidung mehr oder weniger streng, in andern gar nicht befolgt, und es ließe sich annehmen, daß die, in welchen man dies Gesetz genauer beobachtet findet, einer späteren Zeit angehören. Schon im Phaidros ist es berücksichtigt, doch ließe sich hier auch, ohne den Dialog einer späteren Zeit zuzuschreiben, eine Nachahmung des verehrten und hochgestellten Isokrates annehmen. Wenig Hiäte finden sich in den Nomoi, dem Philebos, sehr wenig im Timaios, fast keine im Kritias, Sophistes und Politikos, während sie im Theaitet gar nicht gemieden sind, so daß, nach diesem Kriterium allein zu urteilen, Sophistes und Politikos der Zeit nach nicht unmittelbar auf den Theaitet folgen könnten, wie man früher vielfach annahm, und dieser letzte Dialog in sehr frühe Zeit zu setzen wäre. Die Republik, in welcher das Prinzip keine Anwendung findet, würde hiernach auch einer früheren Zeit zufallen, wie man auch schon sonst angenommen hatte. Vgl. auch Janell (s. Literatur), der gefunden hat, daß in den genannten sechs Gesprächen auffallend wenig Hiäte, am wenigsten in Sophistes und Politikos, 0,61, 0,44 pro Seite gegen 45, 97 im Lysis, auch noch 23, 90 im Phaidros vorkommen.

Ferner wird der Gebrauch oder Nichtgebrauch gewisser Wörter und Wortverbindungen herangezogen, so von Dittenberger, Gomperz, Schanz, Constant. Ritter, v. Arnim. Dittenberger hebt z. B. hervor, daß die Partikeln *τί μὴν*; *γὰρ μὴν*, *ἀλλὰ μὴν* in einer Anzahl von Dialogen fehlen, während sie in einer zweiten Gruppe mehr oder minder häufig vorkommen. Als Wendepunkt in diesem Sprachgebrauch Platons sieht er die erste sizilische Reise an, da namentlich *τί μὴν*; in der Umgangssprache der sizilischen Dorer vorkommt. Die zweite Klasse der Dialoge bilden das Symposion, der Lysis, Phaidros, die Politeia, der Theaitet, Parmenides, Philebos, Sophistes, Politikos und die *Νόμοι*. Auch die verschiedene Anwendung anderer Partikeln zieht Dittenberger noch heran, so die von *ὥσπερ* und *καθάπερ*, wobei sich (s. Janell, S. 323), herausstellt, daß Platon in den Dialogen mit vielen Hiäten *ὥσπερ* mehr anwendet, in denen mit weniger *καθάπερ* bevorzugt. Ritter scheidet drei Gesprächsgruppen voneinander, hauptsächlich auf Grund des Gebrauchs verschiedener Formeln des Fragens und des Antwortens. v. Arnim gelangt in seinen Forschungen zu dem Ergebnis, daß Sophistes, Politikos, Nomoi zusammengehören, und Theaitet, Phaidros, Parmenides in der Zeit der mittleren Bücher der Republik abgefaßt seien.

Die genauesten und umfangreichsten Untersuchungen mit Benutzung des von anderen früher Gefundenen hat V. Lutosławski in seinem großen und für die Platonforschung wichtigen Werke „Plato's Logic“ (s. Lit.) angestellt, wo er 500 sprachliche Eigentümlichkeiten heranzieht mit einer Sammlung von 50 000 einzelnen Fällen. Dies gewaltige Material gebraucht er, um die Chronologie zu bestimmen, nach einem psychologischen Gesetz, das zwar stillschweigend bisher beobachtet, aber noch nicht methodisch erörtert worden sei, dem Gesetz der stilistischen Verwandtschaft (Law of stylistic affinity). Es lautet nach ihm: „Von zwei Werken desselben Verfassers und desselben Umfangs steht der Zeit nach einem dritten dasjenige näher, das mit diesem die größere Zahl stilistischer Eigentümlichkeiten gemeinsam hat, vorausgesetzt, daß deren verschiedene Wichtigkeit in Rechnung gezogen ist, und daß die Zahl der beobachteten Eigentümlichkeiten hin-

reicht, um den stilistischen Charakter aller drei Werke zu bestimmen.“ Als letztes Werk Platons stehen ihm die Gesetze fest, und nun wird die Reihenfolge nach der stilistischen Annäherung an diese in mechanischer Weise gewonnen. Doch ist dies nicht die Hauptaufgabe in Lutoslawskis Werk, sondern er will vielmehr, wie der Titel schon anzeigt, eine Entwicklung der platonischen Logik oder Wissenschaftslehre geben auf der Basis der durch die „Stylometry“ gewonnenen chronologischen Ergebnisse. Er nimmt sechs Stufen der logischen Lehre bei Platon an. Es folgen da aufeinander: 1. Der sokratische Standpunkt. Hierher gehören: Apologie, Euthyphron, Kriton, Charmides, Laches, Protagoras, Menon, Euthydem, Gorgias. 2. Erstes platonisches Stadium: Ursprung der Lehre von den Ideen, mit den Dialogen Kratylus, Symposion und Phaidon. 3. Mittleres platonisches Stadium: Republik, mit Ausnahme von B. I., nach dem Phaidon geschrieben innerhalb von etwa sechs Jahren, bis ungefähr zum 50. Lebensjahr Platons; Phaidros. 4. Reform der platonischen Logik, nach einer Pause von etwa 12 Jahren: Theaitet und Parmenides. 5. Neue Theorie der Wissenschaft: Sophistes, Politikos, Philebos. 6. Letzte Entwicklung des platonischen Denkens: Timaios, Kritias, Gesetze.

Es ist kein Zweifel, daß sprachliche Untersuchungen bei richtiger Durchführung und behutsamer Wertung der einzelnen ermittelten sprachlichen Tatsachen die relativ sichersten, weil aller Subjektivität entrückten, Kriterien für die Feststellung der chronologischen Reihenfolge der platonischen Dialoge liefern. Der oft erhobene Einwand, daß nicht die Beobachtung vereinzelter sprachlicher Erscheinungen, sondern nur eine umfassende Erforschung des gesamten platonischen Sprachgebrauches eine genügend sichere Grundlage biete, trifft je länger desto weniger zu, nachdem eine große Zahl von Forschern viele Hunderte von Spracherscheinungen in den Bereich der Untersuchung gezogen hat und für eine Reihe von Dialogen zu übereinstimmenden Ergebnissen bezüglich ihrer chronologischen Stellung innerhalb des platonischen Schrifttums gelangt ist. Ein unfehlbares Mittel zur Feststellung der Chronologie des platonischen Schriftenkorpus überall und in allen seinen Teilen bietet freilich auch die Sprachstatistik nicht. Voraussetzung dafür wäre eine durchaus geradlinige, durch keinerlei äußere und zufällige Umstände, wie Lektüre fremder Werke, Verkehr mit verschiedenen Personen und Kreisen in der Heimat und in der Fremde u. dgl., abgelenkte stilistische Entwicklung des Schriftstellers. So wenig diese Voraussetzung zutrifft, so wenig läßt sich auch leugnen, daß der Gegenstand einer Schrift, die bei der Abfassung derselben in sachlicher und künstlerischer Beziehung obwaltenden Absichten auch auf die Sprache eine Einwirkung ausüben, die sich einer exakten Bemessung und Bewertung bei der Verwendung des sprachstatistischen Materials entzieht. Dazu kommt noch, daß ein Werk durch spätere Umarbeitung oder Ausfeilung seitens des Verfassers eine sprachliche Form erhalten haben kann, die von der des ersten Entwurfes in zahlreichen Punkten abweicht und die Unterbringung des Werkes an einem bestimmten Platze des chronologischen Schemas unmöglich macht oder zu falschen Schlüssen bezüglich seiner ersten Konzeption verleitet. Das alles darf uns aber nicht hindern, durch möglichste Ausdehnung und Vervollkommnung der sprachlichen Untersuchung eine immer breitere und gesichertere Basis zu schaffen und vermittelt dieser Methode der Ergebnisse uns zu bemächtigen, die auf diesem Wege überhaupt erreichbar sind.

Ein weiteres nicht unwichtiges Kriterium für die chronologische Gruppierung der platonischen Schriften bildet die Art, wie das den Kern einer Schrift bildende Gespräch dem Leser vorgeführt wird. Dasselbe kann sich entweder unmittelbar vor dem Leser abspielen (direkt dramatische Form), oder es kann erzählt werden, so daß der Leser nur mittelbar, durch das Medium eines oder mehrerer

Referenten, Zeuge des Gespräches wird. In diesem letzteren Fall kann der Dialog mit den eigenen Worten der Redenden und ohne referierende Formeln wie *ἔφη* u. dgl. dramatisch vorgeführt (indirekt dramatische Form) oder in direkter oder obliquier Rede mit Hilfe solcher Formeln erzählt werden (erzählende Form). Theait. 143 c ist nun in dem von Eukleides aufgezeichneten Gespräch die erzählende Form wegen der bei ihr unentbehrlichen Wendungen *καὶ ἔφη* oder *καὶ ἐγὼ εἶπον* und *συνέφη* oder *οὐχ ὁμολόγει* u. dgl. zugunsten der dramatischen (im Verhältnis zum Ganzen des „Theaitet“ also indirekt dramatischen) verworfen. Man darf nun diese Stelle nicht mit Teichmüller (Über d. Reihenfolge d. platon. Dial.; Literar. Fehden im viert. Jahrh. v. Chr.) in der Weise zur Abgrenzung zweier Hauptgruppen innerhalb des platon. Schrifttums verwerten, daß man alle referierten Dialoge vor den Theaitet, alle direkt dramatischen hinter denselben setzt. Nichts hindert anzunehmen, daß Platon auch früher schon direkt dramatische Dialoge verfaßte. Hingegen darf man es mit Raeder (Plat. philos. Entw. S. 51) als unwahrscheinlich bezeichnen, daß P. nach der ausdrücklichen Erklärung des Theaitet wieder zu der schwerfälligen Form des mittels Anführungsformeln stattfindenden Referates zurückgekehrt wäre. Man wird also danach z. B. der Politeia ihren Platz vor dem Theaitet anweisen müssen.

Auch die Behandlung des Dialogs unter dem künstlerischen Gesichtspunkt ist für die Gruppierung der Schriften nicht ohne Wert. Bemerkenswert ist, daß in den späteren Dialogen eine gewisse Gleichgültigkeit des Verfassers gegen die künstlerische Form zutage tritt. An Stelle der lebenerfüllten in kunstvollster Weise auch zur Charakterisierung der Redenden verwerteten Dialoge der früheren und mittleren Periode treten in den Altersschriften allmählich Lehrvorträge, in denen nur äußerlich die Form des Gespräches festgehalten ist. Zu beachten ist endlich auch das Zurücktreten der Person des Sokrates und ihre veränderte Rolle in den späteren Werken.

Die folgende Darstellung, bei welcher Unechtes und ernstlich Zweifelhafte beiseite bleibt, soll einen Überblick über die platonischen Schriften nach ihren leitenden Grundgedanken und gegenseitigen Beziehungen geben. Die dabei zugrunde gelegte Ordnung ist die chronologische, wie sie sich an der Hand der neueren Forschungen als die wahrscheinlichste ergibt. Doch darf nicht verschwiegen werden, daß hinsichtlich mancher Dialoge der Streit über ihre Stelle innerhalb der Reihe noch nicht geschlichtet ist und insbesondere für den wichtigen Phaidros die Ansätze sich noch in einem ziemlich weiten Spielraume bewegen. Auf die Behandlung der vielen in Betracht kommenden Einzelfragen in der neueren Literatur kann hier nicht eingegangen werden. Als gute Orientierung sei auch hier Raeders Buch über Platons philosophische Entwicklung genannt, dem ebenso wie Gomperz' Griechischen Denkmälern auch die folgende Übersicht vieles verdankt.

Platons philosophische Schriftstellerei hat aller Wahrscheinlichkeit nach erst nach Sokrates' Tode begonnen. Das Anekdotchen, wonach Sokrates nach Vorlesung des „Lysis“ bemerkt: *Ἡράκλειος ὡς πολλὰ μὲν καταφύεται ὁ νεανίσκος* (Diog. Laërt. 3, 35), fällt dagegen umsoweniger ins Gewicht, als gerade dieser Dialog einer mittleren Periode der literarischen Tätigkeit Platons zuzuweisen ist. Eine Anzahl platonischen Schriften dürfen wir uns wohl als nicht sehr lange nach dem Tode des Sokrates entstanden denken. Hierher gehören zunächst die beiden Werke, in denen Sokrates' persönliches Schicksal im Mittelpunkt steht, die Apologie, die in ihren Grundzügen wohl mit der geschichtlichen übereinstimmende, in der Fassung aber von P. frei bearbeitete Verteidigungsrede seines Meisters, und der Kriton, der in Sokrates den gesetzestreuen Bürger zeigt, der um der Hochhaltung der staatlichen Ordnung willen die ihm von Kriton angebotene Befreiung

aus dem Gefängnis zurückweist. Ferner sind in diese Zeit diejenigen Dialoge zu setzen, in denen sich Platon in Methode, Gegenstand und Inhalt seines Philosophierens durchaus als Sokratiker zeigt, und insbesondere jede Spur der für Platon im Unterschiede von Sokrates charakteristischen Ideenlehre fehlt. Eine Reihe von Dialogen, die auch nach den Ergebnissen der sprachlichen Untersuchung annähernd in gleiche Zeit fallen, kommen nun darin überein, daß sie ihren Gegenstand der Ethik entnehmen; und zwar wird entweder auf dem Wege der Induktion die Begriffsbestimmung einer ethischen Eigenschaft gesucht, oder doch sonst die sokratische Methode auf einen ethischen Gegenstand angewandt. In den Vordergrund tritt dabei die Elenxis, insofern die Erörterung wesentlich in der Weise vorschreitet, daß die von den Mitunterrednern aufgestellten Sätze geprüft und als unzutreffend erwiesen werden. In den einer Begriffsbestimmung geltenden Dialogen tritt der elenktische Charakter um so schärfer hervor, als es bei der Negation, der Zurückweisung irriger Ansichten bleibt, und so sehr auch dadurch mittelbar die Definition gefördert wird, doch ein bestimmt formuliertes positives Ergebnis nicht zutage tritt. P. ist in diesen Dialogen durchaus, nach einem von Th. Gomperz geprägten Ausdrucke, Begriffsethiker und bewegt sich als solcher völlig in sokratischen Bahnen. So wird im Laches die Definition der *ἀνδρεία*, im Charmides die der *σωφροσύνη* gesucht. In gleicher Weise gilt der Euthyphron dem *δίκαιον*, der größere Hippias dem *καλόν*. Im kleineren Hippias gilt die Elenxis der von Hippias verfochtenen Entgegensetzung des wahrhaften Achilleus und des lügnersischen Odysseus. Die Meisterschaft im Lügen setzt, wie induktiv bewiesen wird, überall die Kenntnis der Wahrheit, das Wissen, voraus. Der der Wahrheit Unkundige läuft Gefahr, unter Umständen wider Wissen und Wollen statt der Lüge die Wahrheit zu sagen. So fällt nach sokratischer Auffassung, die alles Gewicht auf das Wissen legt, der Gegensatz dahin. Achilleus kann auch nicht als der moralisch Bessere dem Odysseus gegenübergestellt werden. Im Gegenteil. Insofern Achilleus gelegentlich unwissentlich die Wahrheit verfehlt, Odysseus sie aber bei guter Kenntnis verbirgt, ist Odysseus der Bessere. Auch hier tritt wieder die Induktion ein. Der Ringer, der absichtlich zu Boden fällt, ist der bessere Ringer gegenüber dem, der es unabsichtlich tut, und Analoges gilt auf allen Gebieten menschlicher Tätigkeit. (Daß die anscheinende Unmoral des für Achilleus und Odysseus gewonnenen Ergebnisses bei tieferer Betrachtung sofort verschwindet, bedarf wohl nur einer Andeutung. Wie bei der freiwilligen Niederlage des tüchtigen Ringers, so handelt es sich auch bei der Wahrheitsverdeckung des Wissenden um sittlich indifferente Handlungen, deren moralische Bewertung sich erst aus dem Zwecke ergibt, dem sie dienen sollen. Wer die freiwillige Niederlage oder die Wahrheitsverhüllung um eines unsittlichen Zweckes willen bewirkt, bekundet damit nach sokratischer Auffassung sein Nichtwissen und damit seine Unsittlichkeit bei einer höheren Entscheidung, der Frage nach der richtigen Verwendung jener an sich indifferenten Mittel.) Das nämliche Gepräge sokratischer Induktion und Elenxis trägt der Ion. Der Rhapsode, nach dem die Schrift benannt ist, rühmt sich der Fähigkeit Homer auszulegen, während er für Hesiod und andere Dichter nicht die gleiche Fähigkeit zu besitzen bekennt. Nun redet aber, wie ihm von Sokrates entgegengehalten wird, Homer über die gleichen Dinge, wie die anderen Dichter. Die Beurteilung seiner Aussagen und der ihren ist also Sache eines und desselben Interpreten. Wenn dies bei Ion nicht zutrifft, so beweist das, daß er nicht *τέχνη* und *ἐπιστήμη* über Homer redet, sondern *θεία μοῖρα* und *κατακωχή*. Im weiteren Verlaufe der Disputation wird aber dieser Homerinterpretation vollends jeder Boden unter den Füßen weggezogen. Homers Stellen über Wagenlenkung unterstehen der Beurteilung des Wagenlenkers, die

über ärztliche Handlungen derjenigen des Arztes, so daß für den in keiner Einzelkunst erfahrenen Rhapsoden nichts übrig bleibt.

Die der Verteidigung der sokratischen Wissensforderung dienende Elenxis kehrt nun alsbald ihre Spitze mehr und mehr gegen die herrschende Richtung der Zeit, die Sophistik. Schon in den beiden Hippias ist der Gegner ein Sophist, und im größeren Hippias bildet das für die Sophistik charakteristische, auf Geldverdienst ausgehende Wanderlehrertum eine Zielscheibe des Spottes. Aber weder hier noch im Protagoras ist der Kampf ein tiefer dringender, prinzipieller und dogmatischer. In glänzender Weise schildert dieser an schriftstellerischer Kunst ungemein reiche Dialog das Auftreten der Sophisten und die Bewunderung, deren sie sich im Kreise der Bildungsbeflissenen erfreuen. Zur Sicherheit und Selbstzufriedenheit in der Erscheinung des Protagoras bilden die Selbstkritik und das sich nie genügende Wahrheitsstreben des Sokrates einen Gegensatz. In diesem, nicht in dem Widerstreit philosophischer Überzeugung liegt in diesem Dialoge, soweit es sich um die Gegnerschaft gegen die Sophistik handelt, der Schwerpunkt. Der dogmatischen Probleme des Werkes sind es zwei, die miteinander aufs engste verketten sind, die Lehrbarkeit der Tugend und ihre Einheit. Gegen erstere äußert Sokrates zunächst ein doppeltes Bedenken. Die Athener lassen in der Volksversammlung, wenn es sich um Haus- oder Schiffsbau oder sonst etwas anerkannt Lehr- und Lernbares handelt, als Ratgeber nur den Meister in dem betreffenden Fache zu. Stehen hingegen Angelegenheiten der Staatsverwaltung zur Verhandlung, so kommt ohne Unterschied jeder zu Worte ohne den Nachweis einer Lehre, die er durchgemacht habe. Beweis genug, daß die Athener die politische Kunst und die in ihr sich betätigende ἀρετή nicht für lehrbar halten. Ebendahin führt das Verhalten der Staatsmänner, insofern diese ihren Söhnen, die sonst in allen Dingen sorgsamsten Unterricht genießen, eine politische Unterweisung weder selbst erteilen, noch durch andere erteilen lassen. Dem ersten Bedenken begegnet Protagoras mit dem Mythos von δίκη und αἰδώς als den von Hermes auf Zeus' Befehl an die Menschen allgemein und nicht nur an einzelne Individuen ausgeteilten Eigenschaften, deren naturgemäßer Besitz den Nachweis einer kunstmäßig angeeigneten bürgerlichen ἀρετή überflüssig mache. Gegen Sokrates' zweites Bedenken sucht er an der Hand des üblichen Erziehungsganges darzutun, daß in diesem auch ohne einen eigens erteilten Unterricht in politischer Kunst alles auf die Ausbildung der ἀρετή abziele. Mit seiner Behauptung der Lehrbarkeit der Tugend gerät nun aber Protagoras dadurch in die Enge, daß Sokrates an das in Rede stehende Problem das zweite, das der Einheit oder Mehrheit der Tugenden, anschließt. Die Lehrbarkeit der Tugend steht und fällt, insofern sie die Begründung der Tugend auf das Wissen voraussetzt, mit ihrer Einheit. Protagoras aber, der sich dieses Zusammenhanges nicht bewußt ist, behauptet eine Mehrheit von Tugenden. Gegen ihn erweist Sokrates ihre Einheit dadurch, daß er sie aufs Wissen zurückführt, womit er die Stellung, die er in der Lehrbarkeitsfrage eingenommen hat, aufgibt. Es tritt also im Laufe der Erörterung eine eigentümliche Kreuzung und Verschiebung der Standpunkte ein, indem von den beiden Unterrednern ein jeder in den Entscheidungen, die er hinsichtlich der Lehrbarkeit und Einheit der Tugend trifft, mit sich selbst in Widerspruch gerät, ein Widerspruch, der so ausgeglichen werden muß, daß Sokrates in der ersten, Protagoras in der zweiten Frage sich bekehrt (vgl. Protag. 361 a b). Innerhalb des sokratischen Beweises für den ἐπιστήμη-Charakter der Tugend ist von besonderem Interesse die Bekämpfung der gewöhnlichen Annahme eines Streites zwischen Leidenschaft und besserem Wissen, das in diesem Streite den kürzeren ziehe. Wo das Schlechte obsiegt, handelt es sich vielmehr nach der Darlegung des Sokrates um eine durch perspektivische Täuschung

herbeigeführte falsche Bemessung von Lust- und Unlustgefühlen: das kleinere mit der Befriedigung der Leidenschaft verbundene Lustgefühl ist nahe, das größere der Befriedigung nachfolgende Unlustgefühl ist ferne. Daher die falsche Einschätzung. Das richtige ethische Verhalten beruht also auf einer Meßkunst, die Sache der verstandesmäßigen Einsicht ist. Neben Wissen und Nichtwissen, Einsicht und Mangel an Einsicht gibt es für tugendhaftes und gegenteiliges Verhalten keinen bestimmenden Faktor. — Protagoras und Sokrates scheiden am Schluß des Dialoges in bester Freundschaft. Keinerlei unüberbrückbare Kluft hat sich zwischen ihnen aufgetan. Ganz anders im Gorgias. Hier steht Weltanschauung gegen Weltanschauung. Gorgias und seine sophistischen Genossen sind die Vertreter der ethisch destruktiven, wissenschaftlich hohlen Scheinkunst der Rhetorik. Als *πειθοῦς δημιουργός* an keine Wahrheit als Norm gebunden, stellt sie sich in den Dienst einer egoistischen Moral. Ihr Ideal ist, durch das geschickt verwendete Wort jede beliebige Wirkung zu erzielen, und als ein Tor erscheint, wer diese Fähigkeit nicht rückhaltslos zu seinem Vorteil anwenden wollte. Die Stellung des *τύραννος*, des Urbildes der mit Macht ausgerüsteten egoistischen Willkür, ist ihr Ziel. Glücklich ist, wer es erreicht *ἀδικῶν μὴ δίδοναι δίκην*. Hinsichtlich des *ἀδικεῖν* stehen einander *φύσις* und *νόμος*, der letztere ein Erzeugnis der auf Selbstschutz bedachten Menge der Schwachen, schroff entgegen. In wundervoll energischer Charakterisierung wird diese Auffassung 483e gekennzeichnet: *Ἄλλ', οἶμαι, οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν* (es ist von den Kriegszügen des Xerxes und seines Vaters die Rede), *καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον, ὃν ἡμεῖς [τιθέμεθα] πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν ἐκ νέων λαμβάνοντες ὥσπερ λέοντας κατεπείδοντες τε καὶ γοητεύοντες καταδουλοῦμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστι τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. ἂν δέ γε οἶμαι φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγαγεύματα καὶ ἐπιδᾶς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.* Das Gegenbild zu dieser Lebensauffassung zeigt Sokrates. Mit der ganzen Wärme, wie sie dem Bewußtsein entspringt, daß es sich hier um die Grundfrage des Lebens handelt, läßt Platon durch ihn seinen eigenen Standpunkt vertreten. Mehr als alle Kunst in der Zeichnung der Persönlichkeiten und der Führung des Dialoges ist es der Eifer des Propheten, der den Gorgias zu einem Werke von so unvergleichlicher Wirkung macht, einer Wirkung, die dadurch keine Beeinträchtigung erleidet, daß — in dem Abschnitte über die athenischen Staatsmänner — das Pathos das Ufer nüchtern sachlicher und gerechter Erwägung überschäumt. Der Rhetorik wird die Bedeutung einer Kunst abgesprochen. Sie ist nur das Trugbild einer solchen. Vollends aber wird der sittliche Standpunkt, dem die sophistische Rhetorik dienstbar ist, verworfen. Das *ἀδικεῖν* ist ein größeres Übel als das *ἀδικεῖσθαι*, und der straflos bleibende *ἀδικῶν* ist unglücklicher als der bestrafte. Denn die *ἀδικία* ist für die Seele was die Krankheit für den Leib ist, und der mit ihr Behaftete muß wünschen, durch die Strafe nach Möglichkeit von ihr befreit zu werden. Die Ermöglichung eines straflosen *ἀδικεῖν* für den Redenden ist also in Wahrheit nichts, was der Rhetorik einen Wert verleiht. Umgekehrt, sie wäre nur dann schätzenswert, wenn man mit ihrer Hilfe sich und seinen Freunden Strafe für Übeltaten, Feinden aber, falls man seinen Feinden überhaupt schaden darf, Straflosigkeit verschaffte. Sokrates weiß, daß diese Anschauungen in schroffem Gegensatze stehen zu den in Vergangenheit und Gegenwart herrschenden. Er unterzieht von seinem Standpunkte das Wirken des Themistokles, Miltiades, Kimon und Perikles einer Kritik, die um so vernichtender ausfällt, als sie, wie man wahrscheinlich

gemacht hat (vgl. Gomperz, Griech. Denker II, S. 569), eine Antwort auf das Pamphlet des Polykrates bildet, der jene Staatsmänner als die Verdienstvollen dem die Athener faul machenden Schwätzer Sokrates entgegengestellt hatte. Jene Staatsmänner, so heißt es im Gorgias, haben, indem sie ganz nach dem sophistischen Programm ihre eigenen und die fremden Begierden groß werden ließen und zu befriedigen suchten, das athenische Volk entsittlicht. Gegen sie spricht schon der Erfolg. Als Perikles begann, haben die Athener, die damals noch „geringwertiger“ waren, nichts gegen ihn unternommen. Als er sie zur „Trefflichkeit“ erzogen hatte, hätten sie ihn beinahe zum Tode verurteilt. Und ähnlich ging es Kimon, Themistokles und Miltiades. Es ist der Fall des Tierhalters, der Esel, Pferde und Rinder als gutartige Tiere übernimmt und im Verlaufe seiner Pflege zu Schlägern, Stößern und Beißern macht. Ohne die Athener zur Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit zu erziehen, haben jene Politiker die Stadt mit Häfen, Schiffswerften, Mauern, Tributen und solch nichtigem Zeug (*καὶ τοιούτων φλαραῶν* p. 519 a) angefüllt.

Es ist sokratische Denkweise, die den Gorgias beherrscht. Und doch spielen hier bereits neue Anschauungselemente herein. Orphisch-pythagoreische Gedanken treten in dem eschatologischen Mythos am Schlusse der Schrift, in der Berufung auf den Vergleich des *σῶμα* mit dem *σῆμα* (p. 493 a), pythagoreische in der mehrfachen Heranziehung mathematischer Verhältnisse u. a. mehr oder minder greifbar hervor. Man wird zu der Vermutung veranlaßt, daß Platon zur Zeit der Abfassung des Dialoges bereits seinen Gesichtskreis durch die italische Reise erweitert (Gomperz, Gr. Denk. II, S. 272) und die Mystik des orphisch-pythagoreischen Kreises eine Seite seines religiösen Dichtergemütes verwandtschaftlich berührt hatte.

Weiter ab von sokratischen Bahnen kommen wir im Menon. Zwar erscheint hier wieder in Thema und Methode der Begriffsethiker. Das Problem der Lehrbarkeit der Tugend wird erörtert in engster Verbindung mit der Frage nach ihrem Wesen. Das elenktische Verfahren erinnert an den Laches, Charmides und größeren Hippias. Aber in drei Punkten stehen wir am Eingang neuer Wege, deren Verfolgung für Platons ganze spätere Philosophie von weitreichendster Bedeutung ist. Hier beginnt der Kampf gegen die Eristik, die mit der These *ὡς οὐκ ἔστι ζητεῖν ἀνθρώπων οὔτε ὃ οἶδεν οὔτε ὃ μὴ οἶδεν* (p. 80 e) aller Wissenschaft die Lebensader zu unterbinden droht, ein Kampf, der insbesondere gegen Antisthenes gewendet sich auch durch Platons folgende Schriften hindurchzieht. Hier treffen wir ferner die für des Philosophen Ideen- und Unsterblichkeitslehre wichtige Theorie von der *ἀνάμνησις*. Aus einem ungebildeten Sklaven wird durch bloßes Fragen eine mathematische Wahrheit herausgelockt. Er muß das hierbei hervortretende Wissen, das ihm in diesem Leben nicht übermittelt worden ist, aus einem Präexistenz-zustande in dieses Dasein mitgebracht haben. Alles Lernen ist nur Wiedererinnerung an vor der Geburt erworbene Kenntnisse. Endlich ergibt sich im Menon für das Verhältnis von Tugend und Wissen eine neue Auffassung. Wieder erscheint zunächst das alte Bedenken gegen die Lehrbarkeit der Tugend: es gibt in ihr keine Lehrer und Schüler; die Staatsmänner beweisen es, die ihren Söhnen gerade die *ἀρετή* nicht übermitteln. Hier findet die Schwierigkeit ihre Lösung. Es gibt zwei Quellen der *ἀρετή*, die *ἀληθὴς δόξα* und die *ἐπιστήμη*. Beide unterscheiden sich dadurch, daß die *ἀληθὴς δόξα* unsicher und verlierbar ist, bis sie durch die Erwägung ihres Grundes (*αἰτίας λογισμῷ* p. 98 a) gewissermaßen gebunden und so zur *ἐπιστήμη* wird, während zum Wesen der *ἐπιστήμη* die Dauerhaftigkeit gehört. Jene Bindung der *ἀληθὴς δόξα* geschieht durch die *ἀνάμνησις* (p. 98 a), d. h. durch die (vermittelt der Frage [p. 86 a] hergestellte) Verbindung der *ἀληθὴς δόξα* mit dem präexistenziellen Wissen. Die auf *ἐπιστήμη* beruhende Tugend ist

selbstverständlich lehrbar, die andere nicht. Für das richtige Handeln haben beide den gleichen Wert (p. 97 b, 98 b). Die Tüchtigkeit der Staatsmänner, soweit sie nicht übermittlelt wird und damit die *ἐπιστήμη* als ihre Quelle erweist (p. 100 a), ist die auf *ἀληθῆς δόξα* begründete. Sie sind den Wahrsagern und Sehern zu vergleichen, die durch göttliche Inspiration das Rechte finden, ihre *ἀρετή* ist *θεία μοῖρα παραγνομένη ἀνεν νοῦ* (vgl. die abweichende Beurteilung des „*θεία μοῖρα*“ zuteil gewordenen im Ion).

Wie zum Protagoras so steht auch zum Gorgias unser Dialog in enger Beziehung. Die Staatsmänner — von den im Gorgias mit Namen genannten kehren Themistokles und Perikles wieder — erscheinen hier in wesentlich anderer Beurteilung als im Gorgias. Dieselben Männer, über die dort in rückhaltslosester Weise der Stab gebrochen ist, gelten hier — und zwar in einem Zusammenhange, der jeden Gedanken an Ironie ausschließt — als *θεοὶ ἄνδρες*. Täuscht nicht alles, so ergibt sich aus dieser Differenz, daß der Menon zeitlich dem Gorgias nachgefolgt ist. Das Urteil über die Staatsmänner ist im Menon sozusagen dogmatisch verankert. Es ist der Schlußstein einer eingehenden wissenschaftlichen Deduktion. Es ist gewiß nicht unmöglich, aber doch sehr unwahrscheinlich, daß der Philosoph diesen sorgsam gefügten Gedankenbau im Gorgias durch ein radikal absprechendes Urteil zertrümmert, das in umsichtiger Erörterung gewonnene Ergebnis verleugnet haben sollte. Viel wahrscheinlicher ist die umgekehrte Annahme, daß das in der Hitze des Kampfes gefallene, zu weit gehende Verdikt im Menon auf Grund nüchterner Erwägung auf sein richtiges Maß zurückgeführt worden sei (vgl. auch Gomperz, Gr. D. II, S. 302 ff.).

Mit Fug dürfen hier zwei Dialoge eingeschaltet werden, die als Parerga der durch Gorgias und Menon gekennzeichneten Periode eine ansprechende Erklärung finden, Menexenos und Euthydemos. Wir sind dazu um so eher berechtigt, als das erste dieser Gespräche durch Beziehung auf ein Zeitereignis — p. 245 e geht auf den Frieden des Antalkidas (387); weiter herab wird die Geschichte nicht verfolgt; vgl. Raeder, Platons philos. Entw. S. 127 —, das zweite durch die Ergebnisse der sprachlichen Untersuchung in jene Werke nicht allzuweit abliegende Zeit gerückt wird. Untereinander verbunden werden beide durch den ironisch-parodistischen Charakter. Insofern die Parodie des Menexenos der Rhetorik, die des Euthydemos der Eristik gilt, läßt sich ersterer zu dem Gorgias, letzterer zum Menon in engere Beziehung setzen. Der Menexenos zeigt die Platon eigentümliche innige Verschlingung von Scherz und Ernst, die der Erklärung der Werke des Philosophen bisweilen nicht geringe Schwierigkeiten bereitet und bei diesem Dialoge die Folge hatte, daß seine Absicht mißverstanden und er trotz des aristotelischen Zeugnisses von vielen Platon abgesprochen wurde. Abneigung gegen die sophistische Epideixis auf der einen, Freude am eigenen stilistisch-rhetorischen Können auf der andern Seite bewogen hier Platon, mit einer ganz nach üblicher Weise verfaßten Leichenrede auf die im Kriege Gefallenen in halb ersterer halb ironischer Absicht gegen die Rhetorik in die Schranken zu treten. Stärker zeigt sich das parodistische Element in dem eristischen Mummenschanz des Euthydemos. Die Brüder Euthydemos und Dionysodoros, Pankratiasten auf geistigem wie auf körperlichem Gebiete, geben eine reiche Auswahl hochergötzlicher Proben ihrer eristischen Klopffechtere. Die Polemik des Verfassers zielt, indem dem einen der Eristiker der Satz in den Mund gelegt wird, es sei nicht möglich zu lügen, deutlich auf Antisthenes. Auch im Euthydem mischt sich Ernst in den Scherz. Gewissermaßen als Ruhepunkte in dem tollen Spiel, als ernste Folie für das närrische Getriebe, sind lehrhafte Untersuchungen eingeschoben, so das Beispiel eines Protrepitos in Dialogform, p. 278 d ff., in welchem — eine neue Erinnerung an den Menon (p. 87 e ff.) —

betont wird, daß leibliche und äußere Vorzüge erst durch den auf Wissen beruhenden richtigen Gebrauch den Wert von Gütern erhalten. An die zuletzt besprochenen Gespräche dürfen wir ohne Gefahr, der Zeitfolge Gewalt anzutun den sprachphilosophischen Kratylos anschließen, der — im einzelnen Ernst und Scherz in schwer trennbarer Weise vereinigt — die Frage, ob die Namen der Dinge von Natur (*φύσει*) oder durch einen bewußten Benennungsakt (*θέσει*) entstanden seien, in dem Sinne beantwortet, daß die ideale Sprachbildung eine der *φύσει* sich aufs engste anschließende *θέσει* sei, zu der aber nur der *διαλεκτικός* die Fähigkeit besitzt und die in der Schöpfung der geschichtlich bestehenden Sprachen nur in unvollkommener Weise vollzogen wurde.

Vom Menexenos ist vielleicht nur durch eine ganz kurze Spanne Zeit das Symposion getrennt. Auch hier liegt eine von den leider bei Platon so seltenen chronologisch verwertbaren Anspielungen auf Begebenheiten der Zeitgeschichte vor. P. 193a ist der im Jahre 385 erfolgte Dioikismos der Mantineer berührt. Nach dem Zusammenhang der Stelle darf man annehmen, daß es sich um ein noch frisch in aller Gedächtnis lebendes Ereignis handelt, der Dialog also nicht sehr lange nach jenem Dioikismos niedergeschrieben ist. Inhaltlich führt eine Brücke vom Menon zum Symposion. Die Ideenlehre, die der Leser der *ἀνάμνησις*-Theorie schon ahnend vorausschauen konnte und die auch im Euthyd. 301a sich verrät, tritt uns in voller ästhetisch und ethisch bedeutsamer Ausbildung im Symposion entgegen. Die Art, wie sie hier mit einer zweiten Lehre, der vom Eros, verflochten ist, nötigt uns, noch einen weiteren Dialog ins Auge zu fassen, der nach dieser Seite hin sozusagen ein Vorspiel des Symposions bildet, den Lysis. Nach seiner Form erinnert dieses Gespräch stark an die begriffsethischen Dialoge der sokratischen Periode Platons, mit denen es auch den resultatlosen Ausgang gemein hat. Sprachliche Indizien weisen es aber, ganz mit dem inhaltlichen Verhältnis übereinstimmend, in nächste Nähe des Symposions. Erwägungen über den Begriff des *φίλος* und die Bedingungen der *φιλία* führen im Lysis zunächst zu dem Satze, daß *τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἔνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλον* (p. 219 ab); z. B. der Leib ist wegen der Krankheit der ärztlichen Kunst befreundet um der Gesundheit willen. Schreitet man nun in der Skala des Guten, mit dem ein Freundschaftsverhältnis statthat, empor bis zum obersten Guten, um dessen willen jede andere Freundschaft besteht, so fällt in dem obigen Satze das *ἔνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλον* dahin, da mit dem obersten Guten, das letzter Zweck ist, um keines andern Guten willen Freundschaft besteht. Aber auch der so vereinfachte Satz hält nicht stand. Eliminiert man das *κακὸν* (und *ἐχθρὸν*) durch die Voraussetzung, daß das Übel aus der Welt verschwunden sei, so scheint das Gute, da das weder Gute noch Schlechte ihm nur wegen des Schlechten befreundet war, nutzlos zu sein (p. 220 c). Aber es bleiben auch nach Beseitigung des Bösen die weder guten noch schlechten Begierden (p. 221 b). So ergibt sich an Stelle der früheren These eine neue: *ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία*. Das Begehrende begehrt aber wessen es bedürftig ist, bedürftig aber ist es dessen, was ihm entzogen ist, d. h. des ihm Zugehörigen, des *οἰκείου*. Nun fragt sich, wie sich das *οἰκείου* zum *ῥμοιον* verhält. Ist es mit ihm identisch, so fällt der neue Satz wieder dahin. Denn es ist in einem früheren Teile des Dialogs erwiesen, daß das *ῥμοιον* dem *ῥμοιον* nach Maßgabe eben seiner *ῥμοιότης* nutzlos ist und deshalb zwischen beiden keine *φιλία* besteht. Nach Prüfung verschiedener Kombinationsmöglichkeiten zwischen *ἀγαθόν*, *κακόν* und *μητε ἀγαθόν μητε κακόν* hinsichtlich des *οἰκειότης*-Verhältnisses bleibt nun, so scheint es am Schlusse des Gesprächs, nur die, daß das *ἀγαθόν* mit dem *οἰκείου* identisch und *ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος* ist. So gelangen wir also wieder zu dem früher verworfenen

τὸ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ. Die Lösung der Schwierigkeit bringt das Symposion. In dieser auch als Kunstwerk außerordentlich hochstehenden Schrift reichen sich der Dichter und der Philosoph Platon die Hand. Die Weihe, die dem Gegenstande, dem idealen Eros, entspricht, liegt auch über der Form der Schrift, die überall neben feinsten künstlerischer Berechnung tiefes dichterisches Empfinden verrät. Unvergleichlich ist die Art, wie die verschiedenen Redner, die beim Symposion des sieggekrönten Agathon den Eros feiern, durch Form und Inhalt ihrer Reden charakterisiert werden. Zugleich bieten diese verschiedenen Reden die Möglichkeit, die mannigfachen Gesichtspunkte, unter denen der Gegenstand behandelt werden kann, und die mehrfachen relativ berechtigten, aber doch nicht zu widerspruchsfoller Einheit zusammengehenden Auffassungen durch verschiedene Wortführer vertreten und in agonistischer Weise gegeneinander auf den Plan führen zu lassen. Das Schwergewicht liegt in der Rede des Sokrates. Den Ausgangspunkt der in ihr enthaltenen Lehre bildet der sinnliche Liebestrieb, insonderheit in seiner homosexuellen Form. Er wird durch die Ausbildung des mit dem sinnlichen untrennbar verbundenen ästhetischen Elementes verklärt und bildet so die Basis höchster ästhetischer und sittlicher Idealität. Seinem Wesen nach ist der Eros gekennzeichnet durch das Begehren, dieses geht aber auf ein Objekt, dessen Besitz erst erlangt, oder, falls er in der Gegenwart bereits statthat, auch für die Zukunft erstrebt werden muß. Der Eros ist also ganz im Gegensatze zu den panegyrischen Ausführungen seiner Lobredner weder schön noch gut. Er erstrebt vielmehr Schönheit und Güte. Er ist auch nicht häßlich und schlecht, sondern ein mittleres zwischen häßlich und schön, schlecht und gut. Er ist kein Gott — denn die Götter sind im Besitze aller Vollkommenheiten, sondern ein Dämon, ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch. Am Geburtsfeste der Aphrodite, so wird in mythischer Weise ausgeführt, beteiligt sich auch Πόρος, der Gott des Besitzes an Rat und Mitteln, am Schmause der Götter, nach dem Mahle aber naht sich bettelnd Πενία. Wie Πόρος nun trunken schläft im Garten des Zeus, veranlaßt ihn Πενία, die ihrer Dürftigkeit wegen von ihm ein Kind begehrt, zum Beischlafe, und sie wird schwanger mit Eros. Und so ist dieser nach seiner Geburt immer im Gefolge der Aphrodite, an deren Feste er gezeugt ist und der er anhängt als Liebhaber des Schönen. In seinem Wesen aber verrät er seine Abstammung. Er ist arm, hart und rauh, wie seine Mutter. Dem Vater aber dankt er es, wenn er unternehmenden und erfindungsreichen Sinnes dem Guten und Schönen auflauert, und in der Mitte zwischen ἀμαθία und σοφία stehend φιλόσοφος ist. Der ἔρως ist nun in seiner ursprünglichen weitesten Bedeutung das Streben nach dem Besitz des Guten und der durch diesen Besitz bewirkten Glückseligkeit. Aber wie wir mit ποίησις und ποιητής nur eine bestimmte Art des Schaffens und des Schaffenden zu bezeichnen pflegen, so hat sich auch der Umfang des Erosbegriffes verengt. In diesem Sinne geht der ἔρως auf das Zeugen im Schönen in körperlicher und seelischer Beziehung (τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν p. 206b). Dieses Zeugen kann nur im Schönen als dem ἀρμότιον stattfinden. Das Zeugungsstreben ist nichts anderes als das Streben nach Unsterblichkeit, die jeder Mensch begehrt, insofern er nach dem fortdauernden Besitze des Guten, der das Ziel des ἔρως im weiteren Sinne ist, verlangt. Denn die Fortdauer der Gattung, die Wirkung jener Zeugung, ersetzt dem Menschen die ihm versagte individuelle Unsterblichkeit. Die dem Leibe nach Zeugungslustigen wenden sich nun den Frauen zu und suchen durch leibliche Kinderzeugung Unsterblichkeit zu erlangen. Der seelisch Zeugungslustige sucht schöne Seelen, um diese durch Reden über Tüchtigkeit und Mannesideal mit dem Samen der φρόνησις und der anderen Tugenden zu befruchten. Das Erzeugnis dieses Verkehrs

zieht er auf im Vereine mit dem, in dem er es erzeugt hat, und diese Art der Kindesgemeinschaft bildet ein viel festeres Freundschaftsband als die leibliche. Wer dem wahren und vollkommenen Erosdienste obliegt, der geht zunächst in seiner Jugend körperlicher Schönheit nach, und zwar ist zunächst ein Körper Gegenstand seines Eros, und in ihn sät er treffliche Reden. Dann sieht er, daß die Schönheit eines Körpers der jedes andern verschwistert ist, und wird so zum Liebhaber aller schönen Körper. Weiterhin erscheint ihm die seelische Schönheit schätzenswerter als die leibliche, so daß er den seelisch Schönen, auch wenn er nur wenig in körperlicher Anmut erblüht, liebt und durch sittlich bessernde Reden bildet. Von da schreitet er fort zum Schönen in den Einrichtungen und Gesetzen, und weiter zur Schönheit der Wissenschaften, um schließlich zum Schönen an sich, der Idee des Schönen, zu gelangen, um derentwillen er sich allen vorangegangenen Mühen unterzogen hat. (Über die Beschreibung dieser Idee s. unten § 41.) An Sokrates' Erosrede hat Platon in sehr kunstvoller Weise das gleichfalls von Sokrates im Verkehre mit dem jugendlich schönen Alkibiades gebotene praktische Beispiel dieses idealen Erosdienstes angeknüpft, zugleich eine glänzende Apologie des *κυνηγέσιον τὸ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν* im Eingange des Protagoras.

Betrachten wir jetzt den Ausgang des Lysis im Lichte der Erosththeorie des Symposions, so will es fast scheinen, als ob dort mit Absicht die Aufzählung der für das *οἰκεῖον* in Betracht kommenden Kombinationsmöglichkeiten unvollständig erfolgt sei, nur um dem Symposion nicht vorzugreifen. Die Kombination *τὸ μὲν κακὸν τῷ κακῷ οἰκεῖον*, *τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸ ἀγαθόν*, *τῷ δὲ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ τὸ μήτε ἀγαθόν μήτε κακόν* war verworfen worden, weil dann *ὁ ἄδικος τῷ ἀδίκῳ καὶ ὁ κακὸς τῷ κακῷ οὐδὲν ἤτιον φίλος ἔσται ἢ ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ*, was nicht möglich ist, da nach früherer Ausführung der *κακός* niemandes Freund sein kann. Nur in dieser Kombination und nicht weiter war das *μήτε ἀγαθόν μήτε κακόν* berücksichtigt worden. Nach der Bekanntschaft mit dem Symposion werden wir eine neue Kombination ins Auge fassen und in dieser die Lösung erkennen dürfen: *τῷ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ οἰκεῖον τὸ ἀγαθόν*. Wir erkennen damit zugleich, daß die erste bald aufzugebene These des Lysis (p. 219 a *τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν κτλ.*) nicht nutzlos war. Sie liefert in dem *οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθόν* das eine Element der Lösung, während die zweite These dem *διὰ τὸ κακὸν φίλον κτλ.* das *οἰκεῖον* substituiert.

Aus dem Verhältnis zwischen Idee und Sinnending läßt sich ein zweifacher Standpunkt gegenüber der uns umgebenden Erscheinungswelt ableiten. Stehen Idee und Sinnending auch im Gegensatze zueinander, so kann man doch betonen, daß zwischen beiden ein Zusammenhang bestehe und daß das Sinnending teilhabe an der Idee. Das führt zu einem bejahenden Verhalten der Erscheinungswelt gegenüber. Man erkennt in ihr das Abbild der Idee. Man sucht das Ideale in ihr auf und benutzt es als Stufenleiter für das Aufsteigen zur Idee. Das ist der Standpunkt des Symposions. Mit ihrer freudigen Bejahung der durch ästhetische Betrachtungsweise verklärten Welt ist diese Schrift zugleich das Evangelium der griechischen Weltanschauung, die hier ihre philosophische Begründung und Formulierung gefunden hat. Es läßt sich aber auch umgekehrt der Nachdruck legen auf die tiefe Kluft, die Idee und Sinnending scheidet, auf das Negative, das der Sinnenwelt anhaftet, und die Hemmnisse, die sie der Herrschaft der Idee in den Weg legt. Das führt zu dem Bestreben, sich nach Möglichkeit aus den Banden der Erscheinungswelt zu befreien und aus ihr sich hinüberzuretten ins Reich der Idee. Dieser Standpunkt der Verneinung der Sinnenwelt beherrscht, ohne Zweifel unter Einwirkung pythagoreischer und orphischer Anschauungen, den platonischen Phaidon. Schon im Leben bestrebt sich der Philosoph zu sterben, d. h. seine

Seele aus der Gemeinschaft mit dem Leibe zu lösen, der ihn an der Wahrheits-erkenntnis hindert. Dieser Gedanke gibt den Anstoß zu den Erörterungen über die Unsterblichkeit, die den Inhalt der letzten Gespräche zwischen Sokrates und einigen seiner Jünger bilden. Für den dogmatischen Inhalt der Schrift muß auf § 42 verwiesen werden.

Ein Vereinigungspunkt vieler in den bisherigen Dialogen betretenen Wege ist die *Politeia*. Der überaus reiche und vielseitige Inhalt dieses Werkes sprengt die Fesseln eines einheitlichen leicht übersehbaren Planes, und die Höhe des eingenommenen Standpunktes hat es erschwert, über das Thema, dem die Schrift wesentlich galt, ein festes Urteil zu gewinnen. Die *δικαιοσύνη*, deren Wesen gesucht wird, zeigt sich im Staate wie im Individuum, und das nämliche gilt von den übrigen Tugenden. So breitet sich die Diskussion zu einer umfassenden individual- und sozialetischen Untersuchung aus. Dabei tritt die Konstruktion einer politisch-sozialen Idealverfassung in den Vordergrund. Sie prägt sich dem Leser als Hauptergebnis der Erörterung vorzugsweise ein und berechtigt uns, in dem durch den Titel *Περὶ πολιτείας* bezeichneten Gegenstande in der Tat das eigentliche Thema des Werkes zu erkennen. Im Anfange der Untersuchung treffen wir den uns aus dem Gorgias wohlbekannten Streit sophistischer und sokratischer Moral. Die Lehre vom Rechte des Stärkeren, dem Vorzuge des *ἀδικεῖν*, dem Tyrannenideal, die hier in Thrasymachos ihren Vertreter finden, werden aufs neue bekämpft. Dabei ergibt sich, daß sich der endgültige Nachweis der Überlegenheit des *δίκαιον* gegenüber dem *ἄδικον* nicht führen lasse, ohne beider Wesen und Wirkungen zu verfolgen. Wie nun der gleiche Text in größerer Schrift leichter zu lesen als in kleiner, so wird sich auch das hier zu lösende Problem leichter in den großen Verhältnissen des Staates, als in den kleinen des Individuums erforschen lassen. So folgt eine Betrachtung des Staates hinsichtlich seiner Entstehung und seiner besten Einrichtung. Das verbindende Glied zwischen beiden Untersuchungen, der historischen und der systematischen, ist die Bedeutung, die in beiden der Arbeitsteilung beigelegt wird. Die geschichtliche Entstehung des Staates wird auf die Unzulänglichkeit des einzelnen zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse und die Notwendigkeit gegenseitiger Ergänzung zurückgeführt, die auf dem Wege der Arbeitsteilung sich vollzieht. Diese letztere ist nun wichtigstes Prinzip auch im Idealstaate, in welchem für jeden der drei Stände das *τὰ αὐτοῦ πράττειν* oberstes Gebot ist. Was der Grundsatz der Arbeitsteilung verlangt, wird auch gefordert durch den Dualismus der Ideenlehre. Der oberste Stand, der der Herrscher, ist Vertreter der Ideen-, der unterste, der der Bauern und Gewerbetreibenden, der Sinnenwelt, zwischen beiden steht als vermittelndes Glied, das die nötige Verbindung zwischen den beiden prinzipiell entgegengesetzten Elementen herstellt, der Stand der Wächter. Hinsichtlich der politischen und sozialen Organisation des Idealstaates in ihren Einzelheiten und des Erziehungsganges der zukünftigen Herrscher, wie sie sich aus diesen allgemeineren Normen ergeben, sowie auch des Zusammenhangs dieses sozial-politischen Ideales mit Psychologie und Individualethik, verweise ich auf die systematische Darstellung der platonischen Lehre in § 44.

Unter einen neuen Gesichtspunkt, der zugleich eine mythische hochpoetische Darstellungsform in Gefolge hat, rückt die Ideenlehre im *Phaidros*. Die Seele, für deren Unsterblichkeit hier ein neuer Beweis versucht wird, erscheint unter dem Bilde eines Gespannes. Der vernünftige Seelenteil ist der Lenker zweier geflügelter Rosse, eines edlen (des *θυμοειδές*) und eines unedlen (der *ἐπιθυμία*). Das Gespann folgt unter gewaltiger Anstrengung dem Umzuge der Götter, um die Schau der am überhimmlischen Orte befindlichen Ideen zu genießen. Den Göttern gelingt die

Erhebung völlig, den menschlichen Seelen nur unvollkommen, da das unedle Roß zur Erde niederzieht. Der Grund des Aufwärtstrebens liegt darin, daß das Beste in der Seele auf der Wiese jenes Ortes seine Weide und die die Seele tragenden Flügel ihre Nahrung finden. So erklärt sich, daß die Seele, der der Aufflug nicht gelingt, ihr Gefieder verliert und zur Erde niedersinkt. Unter den am überhimmlischen Orte geschauten Ideen nimmt nun die Schönheit dadurch eine besondere Stellung ein, daß sie einen eigentümlichen Glanz besitzt, infolgedessen sie auch in ihren sinnlichen Abbildern am leichtesten erkennbar ist, die zudem Gegenstand des schärfsten unter unseren Sinnen, des Gesichtssinnes, sind. Hierdurch erklärt sich die eigenartige, durch den Anblick des sinnlich Schönen in dem Schauenden hervorgerufene Aufregung. Das Gefieder der Seele beginnt wieder zu sprossen. Es kommt wie beim Zahnen zu einem peinvollen Zustande, in den sich aber hier die Freude der Erinnerung an das ideal Schöne mischt. Dieser Zustand ist der *ἔρως*. Er bildet wie im Symposion den Vermittler zwischen dem Sinnlichen und dem Idealen. Dabei aber wird im Phaidros eine neue Seite betont. Der *ἔρως* ist eine *μαρία*. Weit entfernt, daß Wahnsinn unter allen Umständen ein Übel wäre, danken wir ihm vielmehr unsere höchsten Güter, einem Wahnsinn freilich, der uns durch göttliches Geschenk (*θεῖα μοῖρα*) zuteil wird, wie ihn die delphische Prophetin, die Priesterinnen in Dodona und alle Wahrsagenden besitzen. Dieser Vergleich wie auch der Ausdruck *θεῖα μοῖρα* erinnert uns sofort an den Menon. Der Phaidros tut einen weiteren Schritt auf dem dort eingeschlagenen Wege. Der sokratische Intellektualismus erfährt eine neue Einschränkung. Die Begeisterung ist nicht mehr eine zweite Quelle des Guten neben der Einsicht, sie steht allein am Anfang des Aufstieges zur Ideenwelt.

Die ganze Ausführung über den Eros, die im Phaidros Sokrates in den Mund gelegt wird, ist die Entgegnung auf die dem Lysias zugeschriebene epideiktisch-rhetorische Behandlung eines erotischen Themas im Eingang des Dialoges. Auf die Rhetorik lenkt derselbe in seinem zweiten Teile zurück. Auch hier finden wir den Philosophen auf einem neuen Standpunkte. Wie im Menon das vernichtende Urteil, das im Gorgias die athenischen Staatsmänner traf, gemildert wurde, so kommt im Phaidros auch die Rhetorik, über die der Gorgias den Stab gebrochen hat, wieder zu Ehren. Der üblichen rhetorischen Technik wird freilich ein sehr niedriger Rang zugewiesen. Die Kunst beginnt erst mit der philosophischen Grundlage. Die Rhetorik ist die Kunst der Seelenleitung (261a *ἡ ἡγορευτικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*). Sie macht nach Belieben, daß das nämliche bald gerecht, bald ungerecht erscheine. Sie befähigt *πάντα παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς δυνατόν καὶ ἄλλον ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς ὥς ἄγειν*. Täuschung ist aber nur möglich bei kleinen Unterschieden zwischen den Dingen, deren Verwechslung der Redner im Geiste des Hörers hervorzurufen beabsichtigt. Er muß in kleinen Schritten vom Ähnlichen zum Ähnlichen fortschreitend die Täuschung herbeiführen. Also muß wer andere täuschen, selbst aber nicht getäuscht werden will, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Dinge kennen, d. h. er muß im Besitze der Wahrheit sein. Ferner muß, wie die Heilkunst die Natur des Leibes, so die Rhetorik die der Seele kennen, wenn sie Leib und Seele *μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ ἀλλὰ τέχνῃ* (270b) behandeln wollen. Kenntnis der Seele ist aber nicht möglich ohne Kenntnis des Alls, und so setzt die Rhetorik philosophische Kenntnis voraus. Der Seelenkundige muß wissen und andere darüber belehren können, ob die Seele etwas Einfaches oder Zusammengesetztes ist, und in welchen Verhältnissen sie zu andern Substanzen steht, hinsichtlich des Wirkens und Leidens. Der zukünftige Redner muß ferner die verschiedenen Arten der Seele einer- und der Reden anderseits sondern und das Verhältnis der

verschiedenen Rede- zu den Seelenarten ins Auge fassen. Er muß sich klar darüber werden, aus welcher Ursache einer Art der Rede gegenüber eine Seele von bestimmter Beschaffenheit sich zugänglich erweist, einer andern nicht. Erst wenn die mündliche und schriftliche rhetorische Lehre sich in dieser Weise auf der Philosophie aufbaut, wird sie den Namen *τέχνη* verdienen.

Ziemlich abrupt, aber doch, wie sich alsbald herausstellt, nicht ohne inneren Zusammenhang, ist diesen Darlegungen am Schlusse des Dialoges eine weitere über ein neues Thema angefügt. Sie betrifft den Wert oder Unwert der schriftlichen Lehrdarstellung. Jede solche Darstellung, so etwa wird ausgeführt, ist etwas Starres, Unbewegliches und Lebloses. Ein Schriftwerk kann auf Fragen nicht antworten, es sagt immer ein und dasselbe, es kommt in jedermanns Hand und kann nicht unterscheiden, zu wem es reden sollte, zu wem nicht. So hat die schriftliche Darstellung nur die Bedeutung eines Mittels der Erinnerung an Gehörtes. Selbständigen Wert hat nur das lebendige Wort, das in die Seele des Hörenden geschrieben wird. Nur dieses kann, insofern es Individualisierung ermöglicht, dem früher gestellten Verlangen nach Unterscheidung der verschiedenen Seelen und der zu ihnen passenden Reden genügen.

Wer vom Phaidros zu der nun folgenden Gruppe platonischer Schriften fort-schreitet, möchte fast glauben, der Philosoph habe aus den dort am Schlusse vorge-tragenen Gedanken eine Folgerung in dem Sinne gezogen, daß er sich längere Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit enthielt. Er erhält den Eindruck, daß dort ein Faden abbricht, der erst nach geraumer Zeit wiederaufgenommen und in sehr veränderter Weise fortgesponnen wird. So überraschend ist das Gepräge, das diese neue Gruppe nach Form und Inhalt trägt. Zwar bietet das erste Werk dieser Gruppe — der Theaitetos, aber auch nur dieses, noch reiche Gelegenheit in Platon den künstlerischen Dialogbildner zu bewundern. Ja in einer Beziehung, in der Einführung des in dramatischer Form, ohne Einfügung von *ἔφη*, *συνέφη* u. s. f. referierten Dialoges bedeutet der Theaitet geradezu einen künstlerischen Fortschritt (s. o. S. 143). Aber in den folgenden Schriften tritt der Künstler mehr und mehr hinter dem Verfasser lehrhafter Abhandlungen zurück, der sich des Dialoges nur mehr ganz äußerlich als einer herkömmlichen Form bedient. Zu-gleich bietet der Gedankeninhalt dieser Dialoggruppe nichts Geringeres als eine teilweise Zerstörung des Baues, den der Philosoph in seinen früheren Werken er-richtet hat. Auch hier freilich bildet der Theaitet nur einen zögernden Anfang. Das Thema der Schrift ist der Begriff der *ἐπιστήμη*. Der Leser erwartet hier den ihm aus den platonischen Hauptwerken geläufigen Beziehungen zwischen plato-nischer Ontologie und Erkenntnistheorie, der Parallelisierung der Seins- und Er-kenntnisstufen, wieder zu begegnen und auf diesem Wege den Begriff der *ἐπιστήμη* umgrenzt zu finden. Nichts von alledem. So deutlich auch die Ideenlehre vor-ausgesetzt wird, die erwartete erkenntnistheoretische Anwendung bleibt aus, und der Dialog schließt resultatlos, ohne daß die aus der Ideenlehre zu gewinnende Hilfe in Anspruch genommen wäre. Und mehr noch: die Kritik richtet sich gegen einen sehr wichtigen Punkt in Platons eigener Erkenntnistheorie. Zunächst frei-lich sind es bekannte Gegner, die bekämpft werden, Protagoras, Heraklit und des Philosophen alter Widerpart Antisthenes. Wir wundern uns nicht, wenn als erste die Definition zurückgewiesen wird, welche das Wissen mit der sinnlichen Wahr-nehmung gleichsetzt; ebensowenig, wenn die *ἀληθὴς δόξα* schlechthin nicht als *ἐπιστήμη* anerkannt wird. Erstaunt aber sind wir, wenn an dritter Stelle auch diejenige Definition einer Abweisung begegnet, die wir aus dem Menon als platonisch kennen, und die auch in Gesprächen der Zwischenzeit, wie dem Symposion, dem Phaidon und der Politeia (vgl. Raeder, Plat. philos. Entw. S. 290) aufs klarste

vorausgesetzt ist, die Definition, nach welcher die *ἐπιστήμη* ist die *μετὰ λόγον ἀληθὴς δόξα*. Was uns hier mit Überraschung erfüllt, wird weit überboten durch den Parmenides, der uns mit einer Reihe von Bedenken gegen die Ideenlehre bekannt macht. Sie betreffen zunächst die Teilnahme der Einzeldinge an der Idee. Nimmt das Einzelding teil an der gesamten Idee oder nur an einem Teile derselben? Im ersteren Falle entsteht die Frage: wie kann die eine ungeteilte Idee zugleich in vielen Dingen anwesend sein? Im anderen Falle aber ist die Idee geteilt, und es ist um die Einheit, die zu ihrem Wesen gehört, geschehen. Das zweite Bedenken stützt sich auf das unter dem Namen *τρίτος ἀνθρώπος* des öfteren gegen die Ideenlehre ins Feld geführte Argument. Bei zwei durch eine gemeinsame Eigenschaft verbundenen Dingen erklärt sich der gemeinsame Besitz dieser Eigenschaft aus der Teilnahme an der nämlichen Idee. Das Zusammentreffen der Idee mit jenen beiden Einzeldingen setzt aber wieder eine Idee als Quelle der Übereinstimmung voraus u. s. f. in infinitum. Ein weiteres Bedenken gilt der Möglichkeit der Erkenntnis der Idee. Die ideale Wahrheit ist Objekt der idealen *ἐπιστήμη*. Objekt menschlicher Erkenntnis könnte nur eine menschliche Wahrheit sein. Die ideale den Ideen entsprechende Erkenntnis wäre nur Sache der Gottheit, deren Erkennen seinerseits wieder nicht mit den menschlichen Objekten in Korrelation stehen könnte, so daß die Gottheit der Kenntnis menschlicher Angelegenheiten entbehrte. Als eine Art Gegengewicht gegen die Erschütterung der Ideenlehre bringt der zweite Teil der Schrift den Nachweis der unüberwindbaren Schwierigkeiten, denen eine andere weitverbreitete ontologische Theorie, die Einslehre der Eleaten, unterliegt. Darin mag der Philosoph Genugtuung und Trost gefunden haben für das Wanken der eigenen Überzeugung — das Wanken, nicht den Zusammenbruch. Aufgegeben hat er die Ideenlehre keineswegs. Das zeigt der Sophistes, in welchem Platon jene Lehre durch eine Umgestaltung den Anforderungen der Welterklärung besser anzupassen sucht. Die starre Bewegungslosigkeit der Ideen wird fallen gelassen. Sie ist mit der zwischen der Seele und der Ideenwelt bestehenden Gemeinschaft, die wie jede *κοινωνία* in *πάθημα* und *ποίημα* sich erweisen muß, unvereinbar. Die Ideen haben Bewegung, Leben, Seele und Einsicht, eine Änderung der platonischen Lehre, zu der auch die Platons Altersperiode beherrschende religiöse Stimmung das Ihrige beigetragen haben mag. Neben der *κίνησις* muß nun aber freilich auch die *στάσις* der Idee gewahrt bleiben, da diese nur so ihrer Aufgabe als Grund der Realität und Erkennbarkeit genügen kann. Diese Bestimmungen leiten eine neue wichtige Modifikation der Ideenlehre ein: zur Bewegung und Beseeltheit der Ideen kommt ihre Mischbarkeit. Das *ὄν* ist weder mit *στάσις* noch mit *κίνησις* identisch. Aber *στάσις* und *κίνησις* sind von ihm zu präzisieren. Wie erklärt es sich, daß wir verschiedene Prädikate von einem und demselben Gegenstande aussagen? Nur so, daß eine Mischung verschiedener Ideen stattfindet. Also auch hinsichtlich ihrer gegenseitigen Beziehungen treten die Ideen aus ihrer starren Unwandelbarkeit heraus. Nicht alle Ideen freilich mischen sich untereinander. *Στάσις* und *κίνησις* beispielsweise stehen zueinander nicht in diesem Verhältnis, sie schließen sich aus. Zu entscheiden, welche Ideen sich der Mischung fügen, welche nicht, ist Sache des Dialektikers. Diese Lehren führen nun zugleich zur Lösung eines vielumstrittenen Problems, dem das Gespräch des Sophistes sich in einem früheren Teile zugewandt hatte und zu dem es später zurücklenkt. Die Untersuchung des Wesens des Sophisten, die im Anfang des Gespräches auf dem Wege einer methodischen Klassifizierung geführt wurde, hatte dazu hingeleitet, in ihm den Besitzer einer *φανταστική τέχνη*, einen *εἰδωλοποιός* zu erkennen. Das *εἰδωλον* aber ist ein Unwahres und setzt so den Begriff des *μὴ ὄν* voraus. Die ontologische Schwierigkeit dieses Begriffes wird

durch die Lehre von der Ideenmischung aufgehoben. Zusammen mit *ὄν*, *στάσις* und *κίνησις* bilden das *ταῦτόν* und das *θάτερον* eine Fünzfahl oberster Ideen. Jede der drei ersten nimmt an den beiden letzten teil. *Κίνησις* z. B. ist im Verhältniß zu sich selbst betrachtet *ταῦτόν*, im Verhältniß zur *στάσις* *θάτερον*. Das Nichtseiende ist so nichts Anderes als das Anderseiende (*τὸ θάτερον*). Jedes Seiende ist in unendlich vielen Beziehungen ein Nichtseiendes, insofern es nicht dies oder jenes, sondern ein anderes ist.

Mit Theaitetos und Sophistes ist der Politikos zu einer Trilogie verbunden. Mit dem Sophistes verknüpft ihn auch eine Ähnlichkeit der Methode. Hier wie dort gilt es zunächst auf dem Wege fortgesetzter Einteilung einen Begriff, in diesem Falle den des Staatsmannes, zu umgrenzen. Das Schwergewicht liegt zunächst auf der methodischen Seite des Einteilungsverfahrens. Aber doch liefert die Untersuchung auch sachlich mancherlei Ausbeute und führt wieder zur Umformung platonischer Lehren. Von dem Leben in der Ideenwelt, das in der Politeia den Grundzug in der Zeichnung des Idealherrschers bildete, ist hier nicht mehr die Rede. Wie im Theaitet vermissen wir auch hier die Ideenlehre, wo wir sie am allerersten zu finden erwarten. Der Staatsmann ist zwar im Besitze der *βασιλική ἐπιστήμη*, aber seines Philosophentums wird nicht gedacht. Wo nun ein solcher *ἐπιστήμων* oder eine Anzahl derartiger Männer den Staat leitet, da besteht eine richtige Verfassung; alles andere ist belanglos, so auch, ob nach Gesetzen regiert wird oder nicht. Einer der Mitunterredner nimmt daran Anstoß, daß die Notwendigkeit der Gesetze in Abrede gestellt wird, und erhält nun die Belehrung, daß das Gesetz sich nie genügend der unendlichen Verschiedenheit der Menschen und Handlungen anpassen kann. Es ist steif und starr, und so verdient das souveräne Regiment des lebendigen einsichtigen Herrschers den Vorzug. Freilich, so wird nun aber fortgefahren, wird man der Gesetze nicht entraten können. Wie der Turnlehrer einer größeren Schar die gleiche Anstrengung auferlegen und für alle ein Zeichen zum Beginne und zur Beendigung der Übung geben muß, so ist auch im Staate überall zu individualisieren nicht möglich. Es muß also das Gesetz eintreten, dessen Unschmiegsamkeit aber wenigstens insofern zu beseitigen ist, als es dem Gesetzgeber gestattet sein muß, die Gesetze nach Lage der Dinge zu ändern. Für alle Staaten freilich, deren Regenten nicht die *βασιλική ἐπιστήμη* besitzen und die nur mehr oder weniger gute Nachahmungen jenes vom *ἐπιστήμων* oder einer Mehrheit von *ἐπιστήμονες* regierten Gemeinwesens sind, ist eine unverbrüchlich feste Gesetzesherrschaft notwendig, sie ist der *δευτερος πλοῦς*, der beste der Notbehelfe. Wenn so die gesetzmäßig regierten unter den geschichtlich gegebenen Staaten eine relative Anerkennung finden — deren Relativität übrigens stark betont wird, vgl. p. 302b *ὥς ὅν δὴ τῶν οὐκ ὀρθῶν πολιτειῶν τούτων ἡμισυα χαλεπή σύζην πασῶν χαλεπῶν οὐσῶν κτλ.* — so ist dies allerdings kein dogmatischer Widerspruch gegen die Lehre der Politeia. Aber wir erkennen doch eine merkbare Änderung in der Nuancierung der platonischen Staatslehre. Der Philosoph zeigt sich geneigt, der unvollkommenen Wirklichkeit eingehendere Berücksichtigung zu schenken. Wohin dieser Weg führt, werden uns alsbald die Nomoi zeigen. Es fehlt aber im Politikos auch nicht an einem direkten Bruche mit einer früheren Lehrmeinung. Er betrifft das Wesen der Tugend. Der sokratische Intellektualismus, der schon im Menon und Phaidros zurücktrat, wird nun vollends aufgegeben. Wir begegnen einem greifbaren Widerspruche gegen den Protagoras. Dort war die von dem Sophisten vorgenommene Trennung der *ἀνδρεία* von den übrigen Tugenden von Sokrates mit der Zurückführung der Tugend auf das Wissen, womit ihre Einheit gegeben war, bekämpft worden. Im Politikos hören wir hingegen von einem das ganze Gebiet des Schönen durchziehenden Gegensatze des Feurigen, Energischen

und Raschen auf der einen und des Sanften, Gelassenen und Bedächtigen auf der andern Seite. Jenem ersteren Elemente gehört die *ἀνδρεία*, dem zweiten die *σωφροσύνη*, und es ist Aufgabe des Staatsmannes, die auf diese beiden Tugenden gestimmten entgegengesetzten Charaktere zum harmonischen Zusammenleben im Staate zu vereinigen.

Auch im *Philebos*, der in dem der methodischen Einteilung beigemessenen Werte mit dem *Sophistes* und *Politikos* übereinstimmt, ist die Ideenlehre für die Lösung des Hauptproblems nicht in der Weise verwendet, wie es nach den Werken der früheren Zeit Platons zu erwarten wäre. Dieses Hauptproblem ist das Gute. Zwei geschichtlich gegebene Ansichten stehen einander entgegen. Nach der einen ist das Gute die *ἡδονή*, nach der andern die *φρόνησις*. Beide treffen, wie die Untersuchung lehrt, nicht die Wahrheit. Lustleben ohne Einsicht kann deshalb nicht mit dem Guten identifiziert werden, weil ihm das für das Gute charakteristische Merkmal der Vollkommenheit fehlt. Denn mit der Einsicht entbehrt ein solches Leben auch der Erinnerung an vergangene, der Erwartung zukünftiger und des Bewußtseins gegenwärtiger Lust. Andererseits wäre ein aller Lustempfindungen bares apathisches Leben ebenfalls nicht Gegenstand unserer Wahl. Das Gute kann nur in der Mischung von *ἡδονή* und *φρόνησις* liegen. Zu untersuchen bleibt, welcher der beiden Faktoren in engerer Beziehung zum Guten steht und vor dem andern den Vorzug verdient. In teilweiser Anknüpfung an pythagoreische Lehren werden nun vier Klassen des Seienden unterschieden: 1) das *ἄπειρον*, 2) das *πέρας*; 3) die Mischung dieser beiden Prinzipien, und 4) die Ursache dieser Mischung. Zum *ἄπειρον* gehört alles, was einem *μᾶλλον τε καὶ ἧττον* zugänglich und somit fließend und unbestimmt ist, zum *πέρας* hingegen alles, was ein *μᾶλλον τε καὶ ἧττον* ausschließt, wie *ἴσον* und *ἰσότης*, *διπλάσιον*, überhaupt alle bestimmten Zahl- und Maßverhältnisse. Die Lust wird nun unter das *ἄπειρον* verwiesen, das Lust und Einsicht verbindende Leben aber dem *πέρας* zugerechnet, insofern in einer solchen Verbindung das an sich Unbegrenzte einem festen Maße unterworfen wird (man wird an die aristotelische Bestimmung des Stoffes durch die Form erinnert). Die *φρόνησις* (der hier, p. 28 a, *ἐπιστήμη* und *νοῦς* zur Seite treten) gehört, wie sich aus der Bedeutung des *νοῦς* für das Weltganze ergibt, der Klasse der *αἰτία* an. Nach weiterer Untersuchung über die Entstehung, die verschiedenen Arten und das Wesen der Lust, wobei auch die durch Tragödie und Komödie erregten Gefühle berücksichtigt werden, steht die Tatsache fest, daß die Lust nicht das *ἀγαθόν* sein kann. In Betracht kommt dabei auch, daß die Lust nach der Lehre gewisser Denker immer nur *γένεσις*, niemals aber *οὐσία* ist. Jede *γένεσις* ist aber nur um einer *οὐσία* willen vorhanden. Nachdem weiterhin auch *νοῦς* und *ἐπιστήμη* auf ihre verschiedenen Arten untersucht sind, ergibt sich als Resultat der ganzen Prüfung eine Bestätigung der These, daß das Gute nicht im ungemischten, sondern nur im gemischten (*ἡδονή* und *φρόνησις* vereinigenden) Leben gesucht werden dürfe. Nachdem ferner die Arten der in diese Mischung aufzunehmenden *ἐπιστήμαι* und *ἡδοναί* erörtert und festgestellt ist, daß in der Mischung *κάλλος*, *ξυμμετρία* und *ἀλήθεια* herrschen müssen, läßt sich auch die vorher gestellte Frage beantworten, welches von den beiden Elementen dem Guten näher verwandt ist. Die Entscheidung fällt zugunsten der *φρόνησις*, die sowohl zur *ἀλήθεια* wie zu den anderen die Mischung bestimmenden Eigenschaften in näherem Verhältnis steht. Dem entspricht ihr Platz in der Güterskala, die gegen Ende des Dialogs aufgestellt wird. Den ersten Rang erhalten hier *μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὅποσα χορὴ τοιαῦτα νομίζειν*. Es folgt *τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὅποσα τῆς γενεᾶς αὐτῆς ἐστίν*. An dritter Stelle stehen *νοῦς* und *φρόνησις*, an die vierte hat man zu setzen *ἐπιστήμης τε καὶ τέχνης*

καὶ δόξας ὁρθὰς λεχθείσας, an die fünfte endlich *ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὀρισάμενοι*, *καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμας, τὰς δὲ αἰσθήσεσιν ἐπομένας*, d. h. die nicht mit Unlust gemischten reinen Lustempfindungen, die wissenschaftlicher und künstlerischer Betätigung entspringen. Ein konsequent durchgeführtes Prinzip ist in dieser Gütertafel schwer zu erkennen. Unternimmt man es aber eine (von dem Philosophen schlecht zum Ausdruck gebrachte) Systematik zu rekonstruieren, so dürfte am ehesten Gomperz' Versuch (Griech. Denker II, S. 473) das Richtige treffen, der die fünf Glieder folgendermaßen deutet: 1) das Mathematische, 2) dessen Einbildung in die Erscheinungswelt, 3) die es aufnehmenden geistigen Faktoren, 4) seine Anwendung auf das Bereich objektiver Tatsachen, 5) seine Gefühlswirkung mittels der überwiegend auf Formverhältnissen beruhenden ästhetischen Elementarempfindungen [mit der aber nach der Lesart, der wir gefolgt sind, die unmittelbare Gefühlswirkung wissenschaftlicher Betätigung zu koordinieren wäre]. Ist diese Deutung richtig, so würde sich hier bereits der Standpunkt der Nomoi ankündigen, die unter Preisgebung der Ideenlehre dem Mathematischen den Rang des höchsten Erkenntnisobjektes zugestehen.

Die Werke vom Theaitet bis zum Philebos sind Etappen auf dem Wege, der im Timaios und den Nomoi sein Ziel erreicht. Diese beiden Werke zeigen in imponierender Weise die gewaltige konstruktive Kraft auch des gealterten Platon. Der Timaios enthält seine Naturphilosophie, wie sie sich in dieser Lebensperiode gestaltete. Alle Einzelheiten dieses Baues müssen dem § 42 vorbehalten bleiben. Hier gilt es nur die Stellung des Dialogs in der Gesamtentwicklung der platonischen Philosophie in einigen Grundzügen zu kennzeichnen. Der Timaios knüpft als zweites Glied der Trilogie: Politeia — Timaios — Kritias an die Darstellung der Staatslehre an, die in ihren Richtlinien rekapituliert wird. Aber die Politeia soll hier zugleich eine Ergänzung erhalten. Sie hatte den Idealstaat als einen in Ruhe bestehenden dargestellt. Zuständliches, nicht Begebenheiten, war ihr Inhalt. Jetzt wird verlangt, daß jenes Gebilde sich auch in Taten bewähre. So folgt ein Staatsroman, nach welchem eine der in der Politeia gezeichneten sehr ähnliche Verfassung in altersgrauer Zeit in Athen bestand und ihre Trefflichkeit durch den Sieg, den die Athener in einem Verteidigungskriege über die Bewohner der inzwischen ins Meer versunkenen Insel Atlantis davontrugen, aufs glänzendste bewies. Diese im Timaios kurz wiedergegebene Erzählung bildet in weiterer Ausführung den Inhalt des dritten Stückes der Trilogie, des Kritias, gelangt aber hier nicht zum Abschluß, da der Kritias ein Torso geblieben ist. Die Welterschöpfungsdarstellung des Timaios bildet nun gewissermaßen eine Fortsetzung des Kritiasromans und der Politeia nach rückwärts. Sie verfolgt die Genesis der Welt bis zur Entstehung des Menschen, den der Staatstheoretiker von ihr übernimmt, um ihn seiner Erziehung zu unterwerfen. Dabei bestehen im Inhalte manche Parallelen, so vor allem hinsichtlich der Organisation und Aufgabe der Weltseele im Timaios, die im großen dasselbe bedeutet wie die Einzelseele und der Staat im kleinen. So wählt der Philosoph jetzt einen höheren Standpunkt, statt des individualpsychologisch-ethischen und politischen den kosmologischen. Aber in dem Bilde, das sich jetzt vor ihm auf dieser höheren Warte entrollt, hat sich manches verschoben. Das gilt vor allem von der Ideenlehre. Was der Sophistes vorbereitete, ist jetzt vollendet. Dort lernten wir in den Ideen seelen- und lebenbegabte Kräfte kennen, hier sind sie ewige Götter (37c). Aus der Idee des Guten ist der Welterschöpfer, der *ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός*, geworden. Treffen wir diesen in ähnlicher Beziehung als *δημιουργὸς καὶ πατὴρ* auch innerhalb eines mythischen Zusammenhanges im Politikos, so rückt er doch erst im Timaios in den Mittelpunkt dogmatischer Darstellung und wird jetzt in eminentem Sinne Gegenstand religiösen

Anschauens und Empfindens. Es ist für die religiöse Stimmung des Philosophen bezeichnend, daß dreimal in dieser naturphilosophischen Erörterung, zu Anfang, in ihrem weiteren Verlaufe und am Schlusse (der in den Eingang des Kritias fällt), die Gottheit im Gebete angerufen wird.

Dieselbe religiöse Stimmung, hier bis zur Unduldsamkeit gegen Ketzner vorschreitend, beherrscht Platons letztes Werk, die Nomoi. Das Bedürfnis nach persönlicher Fassung der die Welt beherrschenden Mächte hat hier eine neue, freilich im Timaios schon vorbereitete, Wesenheit in Form einer der guten entgegengesetzten bösen Weltseele gezeitigt. Gewinnt in diesem Punkte der Dualismus noch einmal schärfere Ausprägung, so ist er dafür aus seinen alten Sitzen, der Ontologie, Erkenntnistheorie und Politik fast völlig verdrängt. Dem Gegensatz zwischen Idee und Erscheinungswelt begegnen wir nirgends. Mit ihm fällt auch dahin, was in den Einrichtungen der Politeia auf diesen Gegensatz zurückging. Der gesonderte Stand der Herrscher und seine Erziehung zur Ideenerkenntnis sind ebenso wie die charakteristischen sozialen Neuerungen, die Frauen-, Kinder- und Gütergemeinschaft, preisgegeben. Diese Institutionen gelten zwar nach wie vor als Ideal. Wenn Götter oder Götterkinder, so heißt es, in einem solchen Staate wohnten, würden sie in Freude leben. Gilt es aber für Menschen eine Verfassung zu entwerfen, muß man ein Zweitbestes wählen. Wir denken sofort an den *δεύτερος πλοῦς* des Politikos. Und in der Tat treffen wir einen solchen auch in dem dort obwaltenden Sinne: an Stelle der idealen Weisheit der Herrscher tritt als Regent das Gesetz. Schon der Titel des Werkes, „Gesetze“, klingt unter diesem Gesichtspunkte betrachtet wie ein Bekenntnis, und prüfen wir den Inhalt, so finden wir eine bis ins kleinste dringende Gesetzeskodifikation, wie sie vom Standpunkte der Politeia aus undenkbar wäre. In dieser den Dingen des gemeinen Lebens zugewandten minutiösen Sorgfalt erkennen wir zugleich den an hochfliegendem Idealismus ärmer, an praktischer Erfahrung reicher gewordenen gealterten Philosophen. Damit steht im Einklang, daß die Nomoi in der Berücksichtigung der geschichtlich gegebenen Staatsformen über den Politikos hinaus fortschreiten. Sie machen zwei dieser Staatsformen zu Elementen der von ihnen empfohlenen Verfassung. Diese ist eine Mischung aus Monarchie und Demokratie. Sie soll das demokratische Prinzip der Freiheit mit dem aristokratisch-monarchischen der Bevorzugung der Tüchtigkeit verbinden und, indem sie so Knechtschaft auf der einen und die den Qualitätsunterschied vernachlässigende absolute Freiheit auf der andern Seite ausschließt, zwei Ursachen politischer Unruhen beseitigen. Mit der Aufstellung dieses Prinzips der gegenseitigen Temperierung der Verfassungen hat Platon einen ungemein wichtigen und weitführenden Weg beschritten. Aristoteles, dessen ethische Theorie von der richtigen Mitte und der Meidung der Extreme diesem politischen Grundsatz entgegenkam, ist in Platons Fußtapfen getreten, und die Stoa folgte nach (s. auch § 54 unter *Dikaiarchos*). Nur waren es hier die drei Grundverfassungen, Monarchie, Aristokratie und Demokratie, die in der Idealverfassung einander begegnen sollten. Auf stoischen Einfluß (*Panaitios*) geht Polybios 6, 10 ff. zurück, wo die lykurgische Verfassung und die der römischen Republik als solche Mischverfassungen dargestellt werden. Über den Einfluß dieses Staatsideals auf die Verfassung der amerikanischen Union s. Gomperz, Gr. D. II, S. 503.

§ 41. Platon hat in seinen Werken nirgends eine Einteilung der Philosophie gegeben. Müssen wir gleichwohl eine solche der Darstellung seiner Lehre zugrunde legen, so empfiehlt sich am meisten diejenige, die bald nach Platon in seiner Schule aufgekommen und dann mit

größeren oder geringeren Veränderungen von der griechischen Philosophie auch anderer Systeme festgehalten worden ist, die Dreiteilung in Logik (einschließlich der Erkenntnistheorie), Physik und Ethik (einschließlich der Politik und Soziologie). Zur Logik schlagen wir die Ideenlehre wegen ihrer grundlegenden erkenntnistheoretischen Bedeutung und geben diesem Teil den platonischen Namen Dialektik.

Den Mittelpunkt der platonischen Philosophie bildet die Ideenlehre. Die platonische Idee (*ἰδέα* oder *εἶδος*), ursprünglich logisch gedacht, ist das reine urbildliche Wesen, an welchem die miteinander unter den nämlichen Begriff fallenden oder einander gleichartigen Dinge teilhaben (*μετέχουσι*). Sie ist in ästhetischem und ethischem Betracht das in seiner Art Vollkommene, hinter welchem die gegebene Wirklichkeit stets zurückbleibt. In logischem und ontologischem Betracht aber ist die Idee das reale Objekt des Begriffs. Wie durch die Einzelvorstellung das Einzelobjekt erfaßt wird, so wird durch den Begriff die Idee erkannt. Die Idee ist nicht das den vielen einander gleichartigen Einzelobjekten innewohnende Wesen als solches, sondern das als in seiner Art vollkommen, unveränderlich, einheitlich und selbständig oder an und für sich existierend vorgestellte Wesen der einander gleichartigen Einzelobjekte, die in den Umfang des Begriffs fallen, durch den eben diese Idee gedacht wird. Sie ist der hypostasierte, d. h. zur Substanz erhobene, Begriff. Letzterer, das bloße Erzeugnis eines logischen Gedankenprozesses, wird in der Idee zu einer selbständigen realen Wesenheit. Die Idee geht, wie der Begriff, auf das allgemeine; aber sie wird von Platon wie ein raum- und zeitloses Urbild der Individuen vorgestellt. Je mehr Platon in seinem Denken und in seiner Darstellung der Phantasie Raum läßt, um so mehr individualisiert er die Idee; je mehr er der Reinheit des Gedankens zustrebt, um so mehr nähert er sich der Auffassung der Idee unter der Form der Allgemeinheit.

Werden die Individuen, welche miteinander das gleiche Wesen teilen oder derselben Klasse angehören, befreit gedacht von den Schranken des Raumes und der Zeit, von der Materialität und den individuellen Mängeln, und so auf eine Einheit zurückgeführt, welche der Grund ihres Daseins sei, so ist diese (objektiv-reale, nicht bloß in unserm abstrahierenden Denken vorhandene) Einheit die platonische Idee. Sie ist das wahrhaft Seiende, von dem allein es auch ein Wissen (*ἐπιστήμη*) gibt, gegenüber den stets wechselnden, sinnlichen Dingen, die in der Mitte schweben zwischen Sein und Nichtsein, und auf welche das Vorstellen (*δόξα*), nicht aber das Wissen geht. Weil es ein Wissen gibt, muß es ein unveränderliches Objekt des Wissens geben, das in Wahrheit ist. — So hat das Bedürfnis des Wissens, wie es schon bei Sokrates hervortrat, zur Konzeption der platonischen Idee geführt.

Das Verhältnis der Individuen zu der betreffenden Idee bezeichnet Platon durch den Ausdruck Teilnahme oder Anteilhaben (*μέθεξις*), auch (besonders im Timaios) durch den (von den Pythagoreern herstammenden) Ausdruck Nachahmung (*μίμησις, ὁμοίωσις*). Die Idee ist das Urbild (*παράδειγμα*), die Einzelwesen sind die Abbilder (*εἰδωλα, ὁμοιώματα*), Nachahmungen (*μιμήματα*); die Idee, obschon an und für sich (*αὐτὸ καθ' αὐτό*) existierend, ist doch auch mit den Einzelwesen in Gemeinschaft (*κοινωνία*); sie ist ihnen in gewissem Sinne gegenwärtig (*παρουσία*). Diese verschiedenen Anschauungen des Verhältnisses von Idee und Erscheinungsding spielen bei Platon durcheinander. Es ist nicht gelungen, dieselben in überzeugender Weise an verschiedene Perioden des platonischen Philosophierens zu verteilen und so eine sukzessive Entwicklung der platonischen Lehre in diesem Punkte zu konstruieren.

Die Auffassung der Idee in der Form selbständiger Einzelexistenz, die Substantiierung oder Hypostasierung der Idee ist gewissermaßen eine Abtrennung derselben von den Einzelwesen und wird in diesem Sinne von Aristoteles als ein *χωρίζειν* bezeichnet und bekämpft. Nach Aristoteles sind die Ideen des Platon geradezu *οὐσίαι χωρισταί*. Die Verselbständigung der Ideen scheint bei Platon allmählich eine immer vollere geworden zu sein, so daß Platon die Ideen auch als wirkende Ursachen betrachtet, die den Individuen deren Dasein und Wesen verleihen; im vollsten Maße gilt dies von der höchsten Idee, d. h. von der Idee des Guten. Bildlich nennt Platon die Ideen (im Timaios) Götter; die Idee des Guten ist ihm der Weltbildner (Demiurg), der alles zum Guten gestaltet. Die (unbewußt mythische) Personifikation der Ideen vollendet sich in der ausdrücklichen Behauptung, daß Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft denselben zukommen müsse.

Es gibt eine Vielheit von Ideen. Diese entspricht der Vielheit der Begriffe. Wo eine Vielheit mit gleichem Namen genannt wird, da existiert auch eine gleichnamige Idee, sie ist das *ἐν ἐπὶ πολλῶν*. Alle (logischen) Verhältnisse, die zwischen Begriffen statthaben, entsprechen nach Platons Prinzip (ontologischen) Verhältnissen der Ideen zueinander. Der höhere oder allgemeinere Begriff verhält sich zu den niederen oder weniger allgemeinen, die ihm untergeordnet sind, (in logischem Betracht) ebenso wie ein jeder von diesen letzteren zu den ihm untergeordneten Einzelvorstellungen; demgemäß muß sich nach platonischer Auffassung diejenige Idee, welche das Objekt des höheren Begriffes ist, zu denjenigen Ideen, welche die Objekte der niederen Begriffe sind, (in ontologischem Betracht) ebenso verhalten, wie eine jede dieser

letzteren Ideen sich zu der betreffenden Gruppe von Einzelobjekten verhält.

Die höchste Idee oder die Idee des Guten, welche von Platon unverkennbar mit der obersten Gottheit identifiziert wird, ist gleichsam die Sonne im Reiche der Ideen als die Ursache des Seins und der Erkenntnis. Die Annahme, daß die Idee des Guten und nicht die des Seins die höchste sei, ist in der teleologischen Richtung und dem ethischen Charakter des platonischen Idealismus begründet, wonach um des Guten willen ein Jegliches seine Existenz erhalten hat, die Güte also dem Sein als der Grund desselben an Würde und Macht vorangeht; mit der logisch-ontologischen Bedeutung der Idee aber kommt diese Annahme darum nicht in Widerstreit, weil das Gute eine nicht minder allgemeine Idee als das Sein ist, da dem Platonismus alles wahrhaft Seiende als solches auch als etwas Gutes gilt, ja eine allgemeinere, sofern das Sein als das Erkennbare dem Erkennen gegenübersteht und sein Bereich demgemäß ebenso beschränkt ist wie der des Erkennens.

Wie zwischen der philosophischen und sinnlichen Erkenntnis die mathematische die Mitte hält, so stehen die mathematischen Objekte in der Mitte zwischen den sinnlichen Dingen und den Ideen. An den geometrischen Figuren läßt sich der Gegensatz zwischen den ewigen Ideen und den vergänglichen, wandelnden Dingen deutlich machen. So hatte die Mathematik für Platon großen Wert und ihre Methode beeinflusste sein Denken. Die Mathematik war ihm ein Muster von Aufstellung bestimmter Definitionen und unumstößlicher Beweise. An seinem Lehrsaal soll er die Überschrift angebracht haben: *Ἀγεωμέτητος μηδὲς εἰσίτω*.

Die Methode der Erkenntnis der Ideen ist die Dialektik, die den Doppelweg der Erhebung zum Allgemeinen und des Rückgangs vom Allgemeinen zum Besonderen in sich begreift. Die bildliche (mythische) Darstellung ist eine Vorstufe der Dialektik und insofern, als die wissenschaftliche Erkenntnis unerreicht bleibt, ihr Ersatz, zugleich aber ein notwendiger Bestandteil des poetisch-philosophischen und des religiösen Charakters der platonischen Dialoge.

Die Aufgabe, ein umfassendes System der Ideen zu entwerfen, hat Platon nicht gelöst. Doch läßt sich als ein Schritt in dieser Richtung die Reduktion der Ideen auf Zahlen ansehen, welche Platon in seinem höheren Alter unternommen hat, nachdem er ursprünglich die Ideenlehre ohne Verflechtung mit der Zahlenlehre ausgebildet hatte, wie auch die mit dieser Reduktion verknüpfte Stoicheiologie oder Lehre von dem einheitlichen oder begrenzenden Elemente, dem unbestimmten, durch jenes bestimmbar Elemente und

dem aus beiden Gemischten als den Bestandteilen der Ideen und auch aller anderen Klassen des Existierenden.

Die platonische Philosophie ist als Dualismus zu bezeichnen, da über der sinnlich wahrnehmbaren Welt der Erscheinungen, dem *κόσμος αἰσθητός*, die übersinnliche geistige, durchaus immaterielle Welt, steht, der *κόσμος νοητός*, der nur mit dem Denken, dem Geiste zu ergreifen ist.

Die Einteilung der Philosophie in Ethik, Physik und Logik schreibt Cicero Acad. post. 1, 5, 19 — seine Quelle in diesem Abschnitte ist der Akademiker Antiochos von Askalon — Platon selbst zu: Fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex: una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo (Dialektik) et quid verum sit quid falsum (Erkenntnistheorie, Lehre vom Kriterium der Wahrheit), quid rectum in oratione pravumve, quid consentiens, quid repugnet iudicando (Logik im engeren Sinne). Sext. Empir. adv. math. 7, 16 führt die Einteilung nur potenziell (*δυνάμει*) auf Platon zurück, indem derselbe über viele physikalischen, ethischen und logischen Probleme gehandelt habe. Ausdrücklich aber, bemerkt Sextus weiter, hielten sich Xenokrates, die Peripatetiker und Stoiker an diese Einteilung. Wie die Schule in viel späterer Zeit die platonischen Schriften auf ein weit komplizierteres Einteilungsschema, innerhalb dessen aber auch wieder Logik, Physik und Ethik ihre Rolle spielen, zu verteilen pflegte, zeigt Diog. Laërt. 3, 50 f. (vgl. auch Albin. introd. 3. 6. „Alcin.“ 3). Als logische Schriften gelten hier Politikos, Kratylas, Parmenides, Sophist, als physikalische der Timaios, als ethische Apologie, Kriton, Phaidon, Phaidros, Symposion u. a. Einen besonderen Zweig bilden als politische Schriften Politeia, Gesetze, Minos, Epinomis und Atlantikos (d. h. Kritias). Andere, die wir noch zu den ethischen zählen möchten, wie Laches, Charmides, Euthyphron, gehören nach jener Einteilung zu anderen nach Gesichtspunkten der Methode (*μαιευτικός, πειραστικός*) gebildeten Kategorien.

Über die Genesis der Ideenlehre erstattet Aristoteles Metaph. I, 6 und 9 (vgl. XIII, 4, f.) Bericht. Er bezeichnet die Ideenlehre als das gemeinsame Produkt der heraklitischen Lehre von dem beständigen Flusse der Dinge und der sokratischen Methode der Begriffsbildung. Die Ansicht, daß das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe Platon von dem Herakliteer Kratylas angenommen und auch später beständig festgehalten. Demgemäß habe er, als er durch Sokrates Begriffe, die, einmal richtig gebildet, stets unwandelbar festgehalten werden können, kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu dürfen geglaubt, sondern dafür gehalten, es müsse andere Wesen geben, welche die Objekte der begrifflichen Erkenntnis seien, und diese Objekte habe er Ideen genannt. Die Reduktion derselben auf (Ideal-) Zahlen wird Metaph. XIII, 4 als eine später erfolgte Umbildung der ursprünglichen Lehre bezeichnet. Aristoteles läßt hier gegen die logisch-metaphysische Seite der Ideenlehre die doch auch wesentliche ethisch-ästhetische Seite derselben zurückstehen, und zwar, wie es scheint, im Anschluß an die Gestaltung dieser Doktrin in den späteren Phasen ihrer Entwicklung, wo der Gedanke einer über das Empirische hinausgehenden Vollkommenheit öfter gegen den der Allgemeinheit in den Hintergrund trat, das Allgemeine mehr als gesondert von dem Individuellen erschien, und das Ideal weniger für realisierbar galt. — Offenbar hat außer den von Aristoteles angegebenen Elementen die eleatische (megarische) Lehre von dem

Sein auf die Entstehung der Ideenlehre eingewirkt, weniger die Mathematik (s. Cohen). Die gegensätzlichen Anschauungen des Parmenides und Heraklit finden bei Platon insofern ihre Versöhnung, als jene für die Ideen-, diese für die Erscheinungswelt gelten sollten, die parmenideischen freilich nur hinsichtlich der Unwandelbarkeit des Seienden und seines Gegensatzes zu der auf Trug und Schein beruhenden Sinnenwelt, während die absolute Einheit des Seienden auch in der Ideenwelt keine Geltung fand. Selbst jene Unwandelbarkeit wurde in der späteren Gestaltung der Ideenlehre zugunsten der Bewegung der Ideen aufgegeben.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man neben den rein auf dem Gebiete philosophischer Gedankenentwicklung liegenden Entstehungsursachen der Ideenlehre auch solchen Momenten eine Bedeutung zuerkennt, die in der allgemein griechischen Anschauungsweise und besonders in der platonischen Geistesart gelegen sind. Die Neigung, Abstraktes plastisch zu verkörpern, wurzelt tief im griechischen Wesen. Dieses Streben, das die griechische Mythologie und Dichtung so reizvoll macht, war im Volke fort und fort lebendig. Man darf daran erinnern, daß (gerade in Platons Zeit) nach der Schlacht bei Leukas (375) Eirene durch Stiftung eines Kultes aus der Sphäre vager Allegorie zum Range einer Göttin erhoben wurde und in Kephisosdotts Statue eine Verkörperung fand, daß ferner Tyche in der nächstfolgenden Zeit mehr und mehr zu einer in scharfen persönlichen Umrissen erfaßten Gestalt geworden ist (vgl. Leop. Schmidt, Ethik. d. alt. Griechen I S. 56). Diese Ader der Vergegenständlichung des Abstrakten mußte in Platon doppelt lebhaft schlagen. Denn er hat bis in seine reifsten Jahre nie aufgehört als Dichter zu empfinden und zu gestalten. Unsinnliche begriffliche Verhältnisse setzen sich ihm mit Leichtigkeit um in anschauliche mythische Vorgänge. Diese Denkart mag das Ihrige beigetragen haben zur Hypostasierung der Begriffe. — Eine systematische, durchaus widerspruchslose Darstellung der platonischen Ideenlehre zu geben, wird nicht möglich sein, da Platon auch in betreff dieser seiner Hauptlehre verschiedene Phasen durchgemacht hat.

In Platons Dialog *Phaidros* wird die Ideenlehre in mythisch-symbolischer Form angedeutet, jedoch so, daß unzweifelhaft der Verfasser des Dialogs selbst sie auch in gedankenmäßiger Form besaß, aber ihre wissenschaftliche Darstellung und Begründung hier nicht gibt. An einem Orte jenseits des Himmelsgewölbes (*ὑπερουράνιος τόπος*) thronen nach dem Mythos im *Phaidros* (247 f.) die reinen Wesenheiten, die Ideen, insbesondere die Idee der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Wissenschaft usw. Diese sind farblos, gestaltlos, keinem Sinne erfassbar, sondern nur der Betrachtung durch den *νοῦς* zugänglich. Die Erhebung zur Erkenntnis der Ideen schildert Platon als eine Auffahrt der Seele zu dem überhimmlischen Orte. Im *Sympos.* (211 f.) bestimmt Platon die Idee des Schönen im Gegensatz zu den schönen Einzelobjekten in einer Weise, die sich auf das Verhältnis einer jeden Idee zu den ihr zugehörigen Einzelwesen übertragen läßt. Im Unterschiede von den *κατὰ σώματα, ἐπιτηδεύματα, μαθήματα* nennt er die Idee des Schönen *αὐτὸ τὸ καλόν* und gibt ihr die Prädikate: *εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον*. Dieses Schöne an sich ist ewig, weder entstehend, noch vergehend, weder wachsend, noch abnehmend, durchaus sich selbst gleichbleibend (*κατὰ ταῦτα ἔχον, μονοειδές, αἰὶ ὄν*), nicht in einer Beziehung zwar schön, in einer andern aber häßlich, nicht jetzt schön, zu einer andern Zeit aber nicht, nicht im Vergleich mit einem Objekte schön, im Vergleich mit einem anderen aber häßlich, nicht an einem Orte schön oder gewissen Personen als schön erscheinend, an einem andern Orte aber oder für andere häßlich. Auch kann es nicht durch die Phantasie vorgestellt werden wie ein körperliches Ding; es ist auch nicht ein (subjektiver) Begriff (*λόγος*) oder ein Wissen (*οὐδὲ τις λόγος, οὐδὲ τις ἐπιστήμη*); es ist nicht in irgend einem andern

Objekte, nicht in einem lebenden Wesen, nicht auf Erden, nicht im Himmel, sondern es existiert an und für sich substantiell (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ*). Alles andere Schöne hat Teil an ihm (*ἐκείνου μετέχει*). Nach Rep. p. 523 ff. veranlassen uns diejenigen sinnlich wahrnehmbaren Objekte, welche in der einen Beziehung als klein, in einer andern als groß usw., überhaupt als mit Prädikaten, die einander entgegengesetzt sind, behaftet erscheinen, die Vernunft zur Betrachtung mit herbeizurufen; diese löst den Widerspruch durch Trennung der vereint (als ein *συγκεχυμένον*, concretum) erscheinenden Glieder des Gegensatzes, so daß sie einerseits das Große für sich als Idee setzt, anderseits das Kleine, überhaupt die beiden Entgegengesetzten gesondert (*τὰ δύο κεχωρισμένα*) denkt. Ähnlich lauten die Erklärungen im Phaidon (p. 102): Simmias ist groß im Vergleich mit Sokrates, klein im Vergleich mit Phaidon, aber die Idee der Größe und auch die Eigenschaft der Größe ist niemals zugleich Kleinheit, sondern die Idee bleibt stets, was sie ist, und die Eigenschaft bleibt dies entweder auch oder hört auf zu bestehen. Unter den Ideen objektive, d. h. allgemein und notwendig gültige Vorstellungen zu verstehen und so die Lehre Platons schon der Kants anzunähern, wie manche Neuere es tun, verbieten entschieden Stellen wie die oben erwähnte des Symposion. Auch ist es nicht zulässig, wie es von Lutosławski (The Origine and Growth of Pls Logic, namentlich S. 523) geschieht, anzunehmen, daß Platon die Ideen wenigstens in den letzten Dialogen nicht mehr als wahre Substanzen hingestellt habe. L. meint weiter, sie existierten nur als ewig und unveränderlich in den Seelen, weil ihr erstes Modell von Gott in seinem eigenen Geist geschaffen worden sei. So seien sie die Urbilder der Realität, und ihre Existenz in den Seelen wäre wahres Sein genannt. Sie seien auch nicht plötzlich in ekstatischen Visionen ergriffen, wie dies Platon in seiner mittleren Periode angenommen habe, sondern sie müßten von jeder Seele gesucht und errungen sein durch die eigene Arbeit der Klassifikation, Generalisation und Division. Es sind solche Auffassungen der platonischen Ideen zu wenig mit der des Aristoteles von ihnen zu vereinigen, dem man als langjährigem Schüler des Platon jedenfalls zutrauen muß, daß er gewußt hat, was Platon unter seinen Ideen verstanden.

Ideen gibt es nun von allem, was ist; denn nur dadurch existiert etwas, daß es Teil hat an der Idee, demnach haben wir nicht nur Ideen von den guten und schönen Dingen anzunehmen, sondern auch von allen Gegenständen der Natur, auch von Feuer und Wasser, und den Produkten der Kunst, z. B. von Stuhl, Tisch. (Rep. X, 596a f.: *εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστον εἰδῶταμεν ἴδεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν. — Θῶμεν δὲ καὶ νῦν ὃ τι βούλει τῶν πολλῶν. οἷον εἰ θέλεις πολλαὶ πού εἰσι κλίβαι καὶ τράπεζαι. — Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίβης, μία δὲ τραπέζης.*) Ferner existieren von den Eigenschaften: Größe, Kleinheit, Ähnlichkeit, Vielheit, Einheit, Gesundheit usw. Ideen. Eine unabweisbare Konsequenz der ontologischen Bedeutung der Idee ist es, wenn auch für niedrige und geringfügige Dinge Ideen angesetzt werden. Im Parm. p. 130b scheut sich der jugendliche Sokrates um der Würde der Idee willen, solche des Haares, des Schammes und des Schmutzes anzunehmen, wird aber von Parmenides mit der Bemerkung zurechtgewiesen, er sei eben noch jung und schaue deshalb auf die Meinungen der Leute. Später, wenn die Philosophie ihn erfaßt habe, werde er keines von jenen Dingen verachten. Nach dem Theaitet gibt es Ideen sogar des Schändlichen und Schlechten (Theait. 186a, wo Platon das *ὁμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον*, das *καλὸν καὶ αἰσχρόν*, das *ἀγαθὸν καὶ κακόν* so behandelt, daß sie Ideen haben müssen). Die Frage, wie das Gute, dem nach der Politeia 509b die gesamte Ideenwelt ihre Realität verdankt, die Quelle des

Schlechten sein kann, bleibt unbeantwortet (Politeia 517 b heißt es: τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνήσιῳ τελευτάῃ ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁρθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὥς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὁρθὴν τε καὶ καλὴν αἰτία). Diese Schwierigkeit war wohl der Grund, weshalb Platon (in einer späteren Periode, wie wir voraussetzen müssen), seine Lehre änderte und Ideen nur von Naturdingen annahm. Aristot. metaph., 11, 3 p. 1070a 13 ff. bemerkt, nur bei Naturdingen sei es möglich, daß die Form παρὰ τὴν συνθέτην οὐσίαν, d. h. außerhalb der Verbindung mit dem Stoff existiere, und fährt dann fort: διὸ δὲ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη οἷτι εἶδη ἐστὶν ὅποσα φύσει. Auch Metaph. 1, 9 p. 991b 6 werden Kunstdinge im Sinne der platonischen Schule, zu der sich Aristoteles rechnet, von der Ideenwelt ausgeschlossen (καὶ πολλὰ γίνεταί τινα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὐ φαιμεν εἶδη εἶναι). Auch Ideen von negativen und Verhältnisbegriffen kann die Schule nach Arist. metaph. 1, 9 p. 990b 13 ff. nicht anerkannt haben. Diese Beschränkung ist in der Akademie herrschend geblieben. Hierzu stimmt auch die Definition der Idee, welche wir durch Prokl. Komment. z. Parmen. p. 132a (Sp. 888, 18 der Cousinschen Proklosausgabe von 1864) als die des Xenokrates kennen. Danach ist die Idee αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεισυνεστώτων, und Proklos berichtet, Xenokrates habe dies als die Definition Platons gegeben, was nicht unmöglich ist. Hiernach wäre also die Idee Ursache, insoweit sie Vorbild ist, nach dem die Dinge geschaffen sind, und zwar gäbe es Ideen nur von Naturdingen, sofern sie Gattungen (ἀεὶ) bilden, nicht von Kunstprodukten. Die Definition, wenn sie platonisch ist, müßte also aus späterer Zeit herrühren. Siehe übrigens dazu Rich. Heinze, Xenokrates, S. 50 ff.

Die Idee hat mit den entsprechenden Einzelwesen eine gewisse Gemeinschaft (κοινωνία), ist in ihnen gegenwärtig (παρουσία). Platon will oder kann jedoch die Art dieser Gemeinschaft, die sich nach dem in der Republik aufgestellten Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne wie die Gemeinschaft der Sonne mit der Erde durch den sich bis auf die Erde hin erstreckenden Sonnenstrahl vorstellen läßt, nicht näher bestimmen (Phaidon 100d: οἷτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκεῖνον τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία [εἴτε] ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη). Platon nähert sich öfter der Lehre von der Immanenz der Ideen, spricht den Pantheismus oder Monismus aber nicht bestimmt aus. Namentlich hat er nie eine Ableitung der Materie aus dem ideellen Prinzip versucht.

Den Beweis für die Existenz der Ideen führt er Tim. p. 51 f. (vgl. Rep. V, 474 ff.): wenn wissenschaftliche Erkenntnis und richtige Meinung (νόος und δόξα ἀληθής) zwei verschiedene Erkenntnisarten sind, so gibt es auch an und für sich seiende, nicht durch die Wahrnehmung, sondern nur durch das Denken erkennbare Ideen (εἶδη νοούμενα); wenn aber, wie es einigen scheint, beide identisch sind, so ist die Setzung von Ideen ein bloßes Gerede (λόγος, oder etwa: die Idee ist nichts Objektives, sondern bloß ein subjektiver Begriff?), es gibt dann nur Sinnliches. Beide aber sind verschieden nach Entstehung (durch Überzeugung; — durch Überredung) und Wesen (Sicherheit und Unwandelbarkeit; — Unzuverlässigkeit und Wechsel). Also gibt es auch zwei verschiedene Klassen von Objekten: die eine umfaßt das sich selbst stets Gleichbleibende, Ungewordene und Unvergängliche, das weder in sich jemals etwas anderes von irgend woher aufnimmt, noch auch selbst in ein anderes eingeht (οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν); die andere Klasse umfaßt die Einzelobjekte, die den Ideen gleichnamig (ὁμώνυμα) und gleichartig (ὁμοία) sind, an bestimmten Orten werden und untergehen und immer in Bewegung sind (πεφορημένον ἀεὶ γιγνόμενον τε ἐν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλόμενον). Den Unterschied des Wissens von der Wahrnehmung und von der richtigen Meinung begründet genau

eingehend der Dialog Theaitet. Indem der Dialog Sophistes (248) den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft beilegt, so vollendet sich hierin die in der platonischen Ideenlehre hervortretende Tendenz zur Hypostasierung oder Substantiierung des Objektiven, das durch den Begriff erkannt wird. Angedeutet ist übrigens diese Lehre auch in anderen Dialogen, so im Phaidon und Philebos, wenn da die Ideen die wirkenden Ursachen der Dinge sind, oder der höchsten Ursache Weisheit und Vernunft zugeschrieben wird. Man darf demnach nicht der Ansicht beistimmen, die Lehre von dem Bewegtsein der Ideen oder von den Ideen als Kräften rühre erst von Schülern des Platon her.

Der Mythos, der das Seiende in der Form des Werdenden und das Psychische in der Form des sinnlich Wahrnehmbaren erscheinen läßt, ist ein Erleichterungsmittel der subjektiven Auffassung und zugleich ein notwendiges Element der poetisch-philosophischen platonischen Darstellung; aber nur die dialektische Methode ist die dem Inhalt adäquate Weise der reinen philosophischen Erkenntnis. Die gleichnismäßige oder mythische Darstellung ist selbst bei dem Ideellen möglich, bei seinem Verhältnis zum Sinnlichen für Platon insofern notwendig, als er dieses Verhältnis um des (wie Deuschle sagt) „nicht genetischen, sondern ontischen“ (ontologischen) Charakters seiner Ideenlehre willen nicht in rein wissenschaftlicher Form auffassen konnte; bei dem Sinnlichen als solchem aber ist die Erkenntnis und Darstellung nicht eine bildliche, sondern eine wahrscheinliche. Die letztere versteht Platon unter den *εἰκότες μῦθοι* Tim. 59c u. ö., welche, wie er glaubt, auf dem Gebiete der Naturbetrachtung genügen müssen, während die Dialektik in aller Strenge auf dem Gebiete der Ethik und auf dem der Erkenntnis- und Ideenlehre Anwendung finde. (Um jenes Charakters willen, den Platon der Naturbetrachtung zuschreibt, eignet sich zu ihrer Mitteilung der fortlaufende Vortrag; aus diesem Grunde konnte und mußte diese Form, welche bei den Pythagoreern bestehen mochte, auch Platon im Dialog Timaios genügen.) — Übrigens spielt in die Mythen Platons, namentlich soweit sie die menschliche Seele und deren Schicksale betreffen, ersichtlich die dionysisch-orphische Religion mit ihrer Sehnsucht nach der ewigen Heimat, nach der Erlösung aus dem irdischen Gefängnis des Leibes, hinein.

Zur Erforschung des Wesens der Dinge kann nach dem Dialog Kratylos die Betrachtung der Worte darum nicht dienen, weil die Sprachbildner das wahrhaftige, bleibende Wesen nicht genügend gekannt haben, sondern zu sehr bei der volkstümlichen Ansicht stehen geblieben sind, welche später Heraklit auf ihren allgemeinsten Ausdruck gebracht hat, und die doch in der Tat nur von dem Sinnlichen gilt, nämlich daß alles in beständiger Bewegung sei.

Der Eros, welcher danach strebt, das Endliche, das Sterbliche zu dem Unendlichen, dem Unsterblichen zu erhöhen und, als Zeugungstrieb, selbst Dauerndes zu erzeugen, ist der philosophische Trieb, das Begehren, die Wahrheit zu besitzen und sie auch in andern hervorzubringen. Das Mittel, sie zu erlangen, ist die Dialektik, welche von vornherein nichts ist als Gesprächskunst (Kratyl. 390c: τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι οὐ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν;). Da aber durch diese Kunst die Wahrheit gefunden wird, so ist die Dialektik schließlich die Wissenschaft von dem wahrhaft Seienden, die Wissenschaft der Ideen (Phil. 58a: ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις ist die περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταῦτόν αἰεὶ πεφυκὸς — γνώσις und die μακροῦ ἀληθεστάτη; vgl. auch Rep. 532 ab). Die beiden Erkenntniswege, die zusammen das dialektische Verfahren ausmachen, bezeichnet Platon (Phaidr. 265d; 273d; 277b) als das zusammenschauende Zurückführen der Individuen aus ihrem Getrenntsein auf die Einheit des Wesens einerseits und andererseits das Zerlegen der Einheit in die Vielheit gemäß der natürlichen

Gliederung. Der erste Erkenntnisweg findet sein Ziel in der Definition als der Erkenntnis des Wesens (und demgemäß nennt Platon Rep. 534b denjenigen einen Dialektiker, der den Wesensbegriff erfasse, τὸν λόγον ἐκάστον λαμβάνοντα τῆς οὐσίας, vgl. VII, 537c: ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μή, οὐ); der zweite ist die Einteilung des Genusbegriffs in seine Artbegriffe. Es sind die Wege von der Basis zur Spitze und umgekehrt von der Spitze zur Basis der Pyramide. Bei der Definition sowohl wie bei der Einteilung legt Platon Gewicht darauf, daß man methodisch Schritt vor Schritt fortgehe und Mittelglieder nicht überspringe (Phileb. 16d; 18ab). In praktischer Anwendung erscheinen in enger Verbindung Definition und Einteilung in den beiden Dialogen Sophistes und Politikos, die zugleich erkennen lassen, wie groß das Interesse war, das Platon in der späteren Periode seines Philosophierens diesen logischen Methoden zuwandte.

Unsere erkennende und vorstellende Tätigkeit weist vier nach Objekten und Methode verschiedene Stufen auf. Zunächst ist die dem Sinnlichen (Bereich der *γένεσις*) zugewandte Tätigkeit von derjenigen zu unterscheiden, deren Objekt nicht mit den Sinnen, sondern nur mit der Vernunft erfassbar ist (Bereich der *οὐσία*). Innerhalb jeder dieser beiden Hauptsphären werden zwei Unterabteilungen geschieden. Im Bereiche des Sinnlichen stehen an unterster Stelle die durch Schatten oder Spiegelung (im Wasser oder auf Gegenständen mit glatter Oberfläche) entstehenden Abbilder sinnlicher Gegenstände. Ihnen gilt die niederste Form vorstellender Tätigkeit, die *εἰκασία*. Schon eine verhältnismäßig höhere Sicherheit des Erfassens gewähren die sinnlichen Dinge selbst. Der ihnen zugewandte Bewußtseinsakt verhält sich zu dem früheren, wie überzeugtes Glauben zu unsicher tappendem Vermuten; sein Name ist *πίστις*. Beide Vorstellungsweisen fallen unter den umfassenderen Begriff der *δόξα*. Innerhalb der Vernunftkenntnis ist die niedere Stufe die des mathematischen Erkennens. Der Mathematiker bedarf der sinnlichen Dinge als Bilder. An ihnen entwickelt und veranschaulicht er seine Sätze. Dabei setzt er Gerades und Ungerades, Figuren, verschiedene Winkel usw. voraus, und ohne von diesen Voraussetzungen (*ὑποθέσεις*) Rechenschaft zu geben, befaßt er sich mit den daraus herzuleitenden Lehren. Sein Weg geht also von oben nach unten, er richtet sich nicht auf die *ἀρχή*, sondern auf die *τελευτή* (Rep. 510b). Diese Bewußtseinsaktion nennt P. *διάνοια*. Über ihr steht als höchste Stufe die Erkenntnis der Idee. Sie bedarf keines Sinnlichen als Vehikels. Von der *ὑπόθεσις* geht ihr Weg nach oben (Rep. a. a. O. ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα; vgl. 511b τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις ὅσον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρ' αὐτῶν ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἰῶν, ἀφάμενος αὐτῆς . . . οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίῃ). Ihr Name ist *νόησις* (im engeren Sinne), *νοῦς* oder *ἐπιστήμη*. Die beiden oberen Erkenntnisweisen fallen unter den gemeinsamen Begriff der *νόησις* (im weiteren Sinne). Die Darstellung dieser Lehre, wie sie Rep. 509d f., 532a f. gegeben ist, läßt sich durch folgendes Schema veranschaulichen:

A. Objekte.

Ὅρατὸν γένος (Reich der <i>γένεσις</i>) (Lebengebendes Prinzip die Sonne; s. u.)		Νοητὸν γένος (Reich der <i>οὐσία</i>) (Realitätspendendes Prinzip die Idee des Guten; s. u.)	
Εἰκόνες.	Sinnendinge (τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶα καὶ πᾶν τὸ φυνεντόν καὶ τὸ σκευαστόν ὅλον γένος [Rep. 510a]).	Mathe- matisches.	Ideen.

B. Erkenntnis-, bez. Vorstellungsweisen.

<i>Δόξα</i> (Vorstellung ermöglichendes Prinzip die Sonne; s. u.).		<i>Νόησις</i> (im weiteren Sinne) (Erkenntnis ermöglichendes Prinzip die Idee des Guten; s. u.).	
<i>Εἰκασία.</i>	<i>Πίστις.</i>	<i>Διάνοια.</i>	<i>Νόησις</i> (im engeren Sinne), <i>νοῦς</i> , <i>ἐπι- στήμη</i> .

Verhältnis: Rep. 534a: *ὅ τι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅ τι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν* (vgl. auch Tim. 29c; *ὅ τι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια*).

Das höchste Erkenntnisobjekt (*μέγιστον μάθημα*) ist die Idee des Guten (Rep. VI, 505a ff.). Sie ist das Oberste im Bereiche der *νοούμενα* und schwer erkennbar; sie ist die Ursache aller Wahrheit und Schönheit. Sie verleiht das Sein und die Erkennbarkeit den Objekten der Erkenntnis und dem Geiste die Erkenntniskraft. Sie steht noch über der Idee des Seins. Rep. VI, 509b: *καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι* (das Erkenntwerden) *φάναι ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν* (das Sein, prädikativ gedacht) *ὑπ' ἐκείνων αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (die Idee des Guten verleiht, wie die Erkennbarkeit, so auch das Sein, obschon die Güte nicht Sein ist, sondern die Idee „Sein“ noch übertagt). Die Güte ist der Grund der Existenz und Erkennbarkeit; alles, was existiert und erkennbar ist, hat von Gott, welcher gleich ist mit der Idee des Guten, seine Existenz und Erkennbarkeit darum empfangen, weil er erkannt hat, es sei besser, daß es existiere, als daß es nicht existiere (vgl. Phaidon 97c). Sofern unter dem „Sein“ das den Gegenstand der Erkenntnis bildende objektive Sein oder die erkennbare Wirklichkeit, *ἀλήθεια*, zu verstehen ist, ist dieses Sein nicht das Allgemeinste, sondern steht dem Guten auch an Allgemeinheit nach; denn sein Bereich erstreckt sich nicht weiter als die Erkennbarkeit. Im Philebos (22) wird die Idee des Guten mit der göttlichen Vernunft identifiziert. Nach dem Zusammenhang der platonischen Lehre muß sie der Weltbildner (*δημιουργός*) sein, der (nach Tim. 28 ff.) als das schlechthin Gute auf die Ideen (d. h. auf sich selbst und die übrigen Ideen) hinschauend alles werdende nach Möglichkeit zum Guten gestaltet.

Freilich ist das Verhältnis der übrigen Ideen zu der Idee des Guten oder zu der Gottheit bei Platon nicht klar auseinandergesetzt und bringt mancherlei Schwierigkeiten mit sich. So sind verschiedene Ansichten aufgetreten über dieses Verhältnis. Entweder sollen die Ideen Gedanken der Gottheit sein, also ganz immanent, und nach ihnen wird die Welt gebildet, eine Auffassung, die sich bei Neuplatonikern, Kirchenvätern u. a. findet; oder sie sollen neben der Gottheit selbständig als die ewigen Urbilder bestehen, wofür K. Frdr. Hermann eintrat, oder endlich die Gottheit soll identisch sein mit der höchsten Idee, d. h. der des höchsten Guts, so daß die anderen Ideen wenigstens unter sie fallen.

Wie nun die Existenz des Bösen in der von Gott geschaffenen Welt zu erklären sei, diese Frage scheint im Mittelpunkt der spätesten platonischen Spekulation gestanden zu haben. Nach dem Theaitet (p. 776a) muß in der sinnlichen Welt notwendig, *ἐξ ἀνάγκης*, dem Guten immer ein Böses, das mit Gott nichts zu tun hat, gegenüber stehen; nach den weiteren Ausführungen im Timaios (p. 47e u. ö.) und Politikos (p. 269d) ist diese *ἀνάγκη* die unverrückbare Natur des Körperlichen, die der vollkommenen Ordnung stets widerstrebt, unüberwindlich

selbst für Gottes ordnende Hand. In den terminis dem Pythagoreismus angenähert erscheint diese Lehre im Philebos. Hier wird alles Ungeordnete, unbestimmt zwischen zwei Gegensätzen hin und her Schwankende, zusammengefaßt als das *ἄπειρον*, das des wirklichen Seins ermangelt und daher in späteren Berichten über die platonische Lehre direkt als τὸ μὴ ὄν bezeichnet wird. Erst durch Einfügung des *πέρας*, d. h. von Maß und Zahl, wird das *ἄπειρον*, nun πεπερασμένον, zum Seienden, οὐσία. Jede οὐσία, und nur diese, ist gut. Mit dieser neuen Fassung des Begriffs οὐσία hängt die Beschränkung der Ideen auf das von Gott Geschaffene, τὰ φύσει ὄντα (s. ob. S. 166), zusammen: denn nur von Seiendem kann es Ideen geben. Das Bedürfnis, auch für das *ἄπειρον* eine bewegende Kraft zu finden, hat in den Gesetzen (X, p. 897) zur Annahme einer bösen Weltseele neben der guten geführt.

Nach den aristotelischen Berichten (Metaph. I, 6; XIV, 1 u. ö.) wie auch nach Hermodoros (Simplic. zur Physik, 247. 256 Diels) hat Platon die Annahme von *πέρας* und *ἄπειρον* als Elementen des Seienden auch auf die Ideen ausgedehnt und das *ἄπειρον* als μέγα καὶ μικρόν, d. h. quantitativ Unbestimmtes, bezeichnet. Was er sich unter diesen Elementen der Ideen vorgestellt hat, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. In engem Zusammenhang mit dieser Lehre steht die ebenfalls durch Aristoteles bezeugte Reduktion der Ideen auf Zahlen, die aus dem ἔν als πέρας (formgebenden) und dem in die Zweiheit des Großen und Kleinen zerlegten ἄπειρον (formempfangenden) durch einen wunderlichen Zeugungsprozeß entstanden sein sollen. Von diesen (Ideal-) Zahlen unterschied Platon die mathematischen, welche zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen in der Mitte stehen. Die Idealzahlen scheinen von Platon wesentlich im Sinn einer Bezeichnung der höheren oder geringeren Allgemeinheit und, was von ihm hiermit gleichgesetzt wurde, des höheren oder geringeren Wertes angewandt worden zu sein, sie haben zueinander ein Verhältnis der Abfolge (ein πρότερον καὶ ὕστερον) und sind nicht addierbar (ἀξόμωλοι). Das ἔν identifizierte Platon mit der Idee des Guten (nach dem Zeugnis des Aristoteles bei Aristox. Harm. Elem. II, p. 30 Meib., vgl. Arist. Metaph. I, 6 und XIV, 4).

§ 42. Die Welt (ὁ κόσμος) ist nicht ewig, sondern geworden; denn sie ist sinnlich wahrnehmbar und körperhaft, gehört also in den Bereich der γένεσις. Die Zeit ist zugleich mit der Welt geworden. Die Welt ist das schönste von allem Entstandenen; sie ist von dem besten Werkmeister als Nachbild des höchsten und ewigen Urbildes geschaffen. Die neben Gott existierende an sich schlechthin unbestimmte Materie (die ein Nichtseiendes ist) nahm zuvörderst in ungeordneter Weise mannigfach wechselnde Gestalten an, bis Gott, der schlechthin Gute und Neidlose, als Weltbildner hinzutrat und alles zum Guten umschuf. Er bildete zuerst die Weltseele, indem er aus zwei einander entgegengesetzten Elementen, von denen das eine unteilbar, sich selbst gleichbleibend, das andere teilbar und veränderlich war, eine dritte, mittlere Substanz schuf, diese drei sodann zu einem Ganzen vereinigte und dasselbe nach harmonischen Verhältnissen räumlich ausbreitete. Dann fügte er der Seele den Körper der Welt ein. Indem er zu der gestaltlosen, chaotischen Materie Ordnung und Maß hinzu-

brachte, nahm dieselbe mathematisch bestimmte Gestalten an, und es ward aus kubisch geformten Elementen die Erde, aus pyramidalisch geformten das Feuer; zwischen beide traten wie Mittelglieder einer geometrischen Progression das Wasser, dessen Elemente die Form des Ikosaëders haben, und die Luft, deren Elemente oktaëdrisch geformt sind. Das Dodekaëder hat Bezug auf die Form des Weltalls. In der Richtung des Himmelsäquators hat der Weltbildner das bessere, unveränderliche Element der Weltseele ausgebreitet, in der Richtung der Ekliptik das andere, veränderliche Element.

Der Weltseele analog ist der göttliche Teil der menschlichen Seele gebildet, der im Haupte seinen Sitz hat (*τὸ θεῖον, τὸ λογιστικόν*). Das erste, unteilbare Seelenelement ist bei dem Menschen, wie in der Welt, Träger der vernünftigen Erkenntnis, das andere Element Träger der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung. Mit der im Haupte wohnenden Seele sind bei dem Menschen zwei andere Seelen vereinigt, welche Platon zwar im Phaidros als vor der irdischen Existenz des Menschen präexistierend zu denken scheint, im Timaios aber als an den Leib gebunden und sterblich bezeichnet. Diese sind: das Mutartige (*τὸ θυμοειδές*, der Zornmut, die Neigung zur Abwehr) und das Begehrliche (*τὸ ἐπιθυμητικόν*, die Neigung zu sinnlichem Genuß und zum Erwerb von Genußmitteln). So gleicht die gesamte Seele der zusammengefügtten Kraft eines Führers und zweier Rosse. Die begerliche Seele kommt auch den Pflanzen, der Mut auch den (edleren) Tieren zu.

Die Seele in allen ihren Teilen (nach dem Phaidros) oder die erkennende Seele allein (nach dem Timaios) hat vor ihrer Verbindung mit dem Leibe schon existiert und ist unsterblich. An diese Lehre knüpft Platon teils die sittliche Ermahnung, durch ein reines und vernunftgemäßes Leben die einzig mögliche Rettung vom Bösen zu suchen, teils die „wahrscheinlichen Reden“ von einer Wanderung der Seele durch Menschen- und Tierleiber während einer zehntausend-jährigen Weltperiode, von den Läuterungen der bürgerlich Recht-schaffenen, von den vorübergehenden Strafen der heilbaren Sünder und der ewigen Verdammnis der unheilbaren Frevler, und von der Seligkeit derer, die vorzüglich rein und gottgefällig gelebt haben.

Platon eröffnet die Darstellung seiner Physik im Tim. (28 ff.) mit der Erklärung, daß sich, da die sichtbare Welt die Form der *γένεσις*, nicht der *οὐσία* trage, auf diesem Gebiete nichts absolut Gesichertes, sondern nur Wahrscheinliches (*εἰκότες μῦθοι*) aufstellen lasse. Die Form der Naturerkenntnis ist nach ihm nicht die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) oder Wahrheitserkenntnis (*ἀλήθεια*), sondern der Glaube (*πίστις*). Platon sagt Tim. 29c: *ὁ τι περὶ γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια*. In der Physik geht man nur einem Vergnügen nach, das

man nicht zu bereuen braucht, treibt ein verständiges und passendes Spiel (Tim. 59cd). Von dem Wahrscheinlichen gilt, was Platon im Phaidon 114d sagt: daß sich dieses genau so verhalte, das fest zu behaupten, geziemt nicht einem verständigen Mann, daß es jedoch entweder so oder nahezu so damit stehe (*οὐ ἤ ταυτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄλλα*), das ist allerdings anzunehmen.

Platon wirft (Tim. 28a) die Doppelfrage auf, ob die Welt immer war, ohne einen Ursprung des Werdens zu haben, oder ob sie geworden sei, anfangend von irgend einem Ursprung her, und gibt zur Antwort, um der Sichtbarkeit der Welt willen sei das zweite, nicht das erste anzunehmen. Gottes Güte ist der Grund der Weltbildung. Phaidros 247a: der Neid steht außerhalb des göttlichen Chors. Timaios 29e: *ἀγαθὸς ἦν (ὁ δημιουργός, der höchste Gott, der Bildner der Welt), ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, τοῦτον δ' ἐκτός ὦν πάντα διὰ μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παροπλήσια αὐτῷ*. (Vgl. auch Arist. Metaph. I, 2, 983, b, 2. Doch involviert auch die von Platon und Aristoteles bekämpfte Vorstellung des Götterneides, sofern in diesem die Reaktion der allgemeinen Ordnung gegen jegliches individuelle Übermaß vorgestellt wird, ein sittlich-religiöses Element.) Darum heißt es auch, daß die Welt das Beste unter dem Gewordenen ist, wie ihr Urheber unter dem Ewigen, sie ist durch göttliche Vorsehung ein beseeltes, vernünftiges Wesen (*ζῶον ἐμψυχον ἔνουν τε*, Tim. 30a), ja sie wird selbst ein seliger Gott genannt (Tim. 34b); am Schluß des Timaios steht der Satz, in dem wir zugleich das Resultat der in dem Dialog vorgetragenen Lehre sehen: *μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεωτάτος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὦν*.

In der weltbildenden Vernunft ist die Zweckmäßigkeit der Welt, in der Materie dagegen sind die Notwendigkeitsursachen begründet. Die mechanischen Ursachen sind nur *ξυνάττια* der Zweckursachen, sie werden in die letzteren aufgenommen, so daß der teleologische Gesichtspunkt stets vorwaltet.

Die Ideen sind unwandelbar, sich selbst gleich, nur durch das Denken zu erfassen; in der Erscheinungswelt findet das Werden statt, sie ist sichtbar; neben beiden steht noch ein *τρίτον γένος*, das schwierig und dunkel ist, nämlich die Materie, von Platon selbst nicht *ὑλη* genannt, sondern nur mit der *ὑλη* der Handwerker verglichen. Es ist dieses *γένος* gestaltlos, also unbegrenzt, weder mit dem Denken noch mit dem Wahrnehmen (weder ein *νοητόν* noch ein *αἰσθητόν*), sondern nur durch einen unechten Schluß (*λογισμῷ τινι νόθῳ*) zu erfassen, also dürfte es Platon eigentlich gar nicht näher bestimmen; er macht aber doch Versuche dazu, die freilich nicht widerspruchsfrei verlaufen können. Er meint die Natur desselben am besten zu bezeichnen, wenn er es den Schoß alles Werdens (*πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ οἷον τιθήνη*, auch *δεξαμενὴ*) nennt. Es ist diese Materie die Mutter alles sinnlich Wahrnehmbaren, aber nicht als Erde oder Luft, nicht als Wasser oder Feuer zu bestimmen, sondern sie ist eine Masse, die sich formen läßt (*ἐκμαγεῖον*), ein Wesen, das alles aufnimmt (*πανδεχὴς*), das bewegt und gestaltet wird von dem Eindringenden (*κινούμενον καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων*). Manche Ausdrücke Platons legen die Erklärung nahe, daß dieses dritte *γένος* der Raum sei, so wenn es geradezu *γένος τῆς χώρας* genannt wird (Tim. 52a), oder wenn die Dinge in ihm, nicht aus ihm gebildet werden (*ἐν ᾧ γίνεσθαι, ἐκτυποῦσθαι*, Tim. 50cf., und nicht *ἐξ οὗ*). So fassen namentlich Zeller, Siebeck, Baeumker die Lehre Platons, hierin dem Aristoteles folgend, der (Phys. IV, 2, 209b 11, vgl. ibd. IV, 7) berichtet, nach Platon im Timaios seien *ὑλη* und *χώρα* identisch. Von dieser physischen Grundlage der sinnlichen Welt ist wohl zu scheiden die sog. sekundäre Materie, die in der teleologisch gedachten Schöpfungs-

geschichte Tim. 30a ff. erscheint als eine chaotische Masse, *κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως*, später im Philebos als *ἄπειρον*, s. ob. S. 170.

Indem die Materie (als *δεξαμένη*) geordnete Gestalten annahm, entstanden zunächst die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Zwischen den beiden äußersten: Feuer und Erde, von denen jenes um der Sichtbarkeit, die Erde aber um der Fühlbarkeit der Dinge willen erforderlich war, bedurfte es des Bandes; das schönste Band aber liegt in der Proportion, und die Proportion muß eine zweifache sein, da es sich um Körper handelt. Bei ebenen Figuren nämlich genügt ein Mittelglied; es hat z. B. das Quadrat, das doppelt so groß wie ein gegebenes ist, eine durch die Proportion $1 : x = x : 2$, wo $x = \sqrt{2}$, bestimmte Seitenlänge, wenn die Seite des gegebenen $= 1$ gesetzt wird, und dieses gegebene Quadrat, dessen Inhalt $= 1 \cdot 1$ ist, verhält sich zu dem Rechteck, dessen eine Seite $= 1$, dessen andere Seite $= \sqrt{2}$ und dessen Inhalt demgemäß $= 1 \cdot \sqrt{2}$ ist, wie dieses sich zu dem Quadrat verhält, dessen Inhalt $= \sqrt{2} \cdot \sqrt{2} = 2$ ist. Bei Körpern aber sind zwei Mittelglieder erforderlich; der Kubus, dessen Inhalt $= 2$, hat eine durch die beiden Proportionen: $1 : x = x : y$, und $x : y = y : 2$, wo $x = 2\frac{1}{3}$ und $y = 2\frac{2}{3}$, bestimmte Seitenlänge, und der Kubus, dessen Inhalt $= 1 \cdot 1 \cdot 1$, verhält sich zu dem Parallelepipeton, dessen Inhalt $= 1 \cdot 1 \cdot 2\frac{1}{3}$, wie dieses sich zu dem Parallelepipeton $= 1 \cdot 2\frac{1}{3} \cdot 2\frac{1}{3}$ verhält, und in demselben Verhältnis steht wiederum dieses letzte zu dem Kubus, dessen Inhalt $= 2\frac{1}{3} \cdot 2\frac{1}{3} \cdot 2\frac{1}{3} = 2$ ist. Was in diesem Betracht von Quadraten und Kuben gilt, läßt sich auf alle einander ähnlichen Gebilde, freilich auch nur auf solche beziehen. Eine umfassende und genaue Erläuterung aller dieser Verhältnisse gibt Boeckh; s. d. Liter. Es muß sich demnach Feuer zu Luft wie Luft zu Wasser, und Luft zu Wasser wie Wasser zu Erde verhalten.

Die Abstände der himmlischen Sphären voneinander entsprechen solchen Saitenlängen, auf welchen harmonische Töne beruhen. Die Erde ruht im Mittelpunkt des Weltalls. Sie windet sich um die (adamantene) Stange oder Spille (*ἡλακάνη*), welche Platon (nach Grote doktrinell, nach Boeckh u. a. mythisch) von dem einen Endpunkte der Weltaxe zum andern hin sich erstrecken läßt; um diese Spille drehen sich in je 24 Stunden das Himmelsgewölbe und auch die Planeten; diese aber haben daneben eine Eigenbewegung, welche durch die um die Spille herumliegenden *σφόνδυλοι*, die zusammen den Wertel ausmachen, vermittelt wird, indem dieselben zwar an der drehenden Bewegung des Himmels teilnehmen, zugleich aber sich langsamer in entgegengesetzter Richtung drehen; die Erde bleibt unbewegt. Wird die Spille (*ἡλακάνη*) der Spindel (*ἄτρακτος*) als unbewegt gedacht (wie Boeckh will), so ist die Erde fest um sie geballt (freilich nicht nach Arist. *π. οὐρ.* 293b, 32); wird ihr (mit Grote) die vierundzwanzigstündige Drehung zugeschrieben, so darf nicht (mit Grote) der Erde eine Teilnahme an dieser Drehung zuerkannt, sondern die (absolute) Ruhe der Erde muß dann durch eine (relative) Bewegung derselben um die Spille in entgegengesetzter Richtung erklärt werden. Wird der Abstand des Mondes von der Erde $= 1$ gesetzt, so ist der der Sonne $= 2$, der der Venus $= 3$, der des Merkur $= 4$, der des Mars $= 8$, der der Jupiter $= 9$, der des Saturn $= 27$. Die Schiefe der Ekliptik ist eine Folge der geringeren Vollkommenheit der Sphären unter dem Fixsternhimmel. Nach einer Aussage des Theophrast (bei Plutarch, *Plat. qu.* 8, vgl. Numa c. 11) soll Platon in seinem Greisenalter nicht mehr der Erde (sondern wohl dem Zentralfeuer) die Stelle im Mittelpunkt der Welt zuerkannt haben; diese Erzählung, an sich sehr glaublich, sofern sie auf mündliche Äußerungen Platons bezogen wird, ist jedoch mit der Tatsache schwer vereinbar, daß auch in den später als die *Rep.* und der *Timaios* geschriebenen und nach, wie es scheint, guter Überlieferung erst durch Philipp

den Opuntier nach Platons Entwurf, der sich in seinem Nachlaß fand, ergänzten und edierten Nomoi noch an der im Timaios enthaltenen Doktrin festgehalten wird. Vgl. Boeckh, Das kosm. Syst. des Platon, Berlin 1852, S. 144—150.

Die Seele der Welt ist älter als der Leib; denn sie ist zur Herrschaft bestimmt, und es geziemt sich nicht, daß das Jüngere über das Ältere herrsche. Sie muß die Elemente von allen ideellen und materiellen Wesen in sich vereinigen, um alle erkennen zu können (Tim. p. 34 sqq.). Daß das Unteilbare in ihr die Erkenntnis des Unveränderlichen, das Teilbare in ihr die Erkenntnis der sinnlich wahrnehmbaren Objekte ihr möglich mache, sagt Platon Tim. p. 35 sqq.; das dritte, gemischte Element kann auf die mathematische Erkenntnis (oder etwa auf alle einzelnen Erkenntnisse selbst?) bezogen werden. Eben diese Vermögen kommen dem im Haupte wohnenden Teile (*λογιστικόν*) der menschlichen Seele zu.

Der Annahme dreier Teile der menschlichen Seele (*ἐπιθυμητικόν*, *θυμοειδές*, *λογιστικόν*) scheint der Gedanke der Stufenfolge: Pflanze, Tier, Mensch zugrunde zu liegen (Rep. IV, 441b; Tim. 77b); doch ist er von Platon nicht so genau durchgeführt worden wie später von Aristoteles. Die Vorherrschaft des Mutes charakterisiert die Thraker und Skythen und überhaupt die im Norden wohnenden Völker, die der Begierde die erwerbslustigen Phöniker und Ägypter, die der Wißbegierde die Hellenen (Rep. 435e bis 436a). Vgl. auch § 44.

Die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet Platon im Phaidros (p. 245) auf die Natur der Seele als des sich selbst bewegenden Prinzips aller Bewegung; in der Rep. (X, p. 609) auf das Nichtzerstörtwerden der Lebendigkeit der Seele durch die moralische Schlechtigkeit, welche doch das der Seele eigentümliche Übel sei, so daß wohl auch nichts Anderes ihren Untergang verursachen könne; im Phaidon endlich (62—107) teils auf das subjektive Verhalten des Philosophen, dessen Streben nach Erkenntnis ein Streben nach leibloser Existenz, also ein Sterbenwollen sei, teils auf eine Reihe objektiver Argumente. Das erste dieser Argumente stützt sich auf das kosmologische Gesetz des Übergangs der Gegensätze ineinander, wonach, wie die Lebenden zu Toten werden, so die Toten wieder zu Lebenden werden müssen; das zweite auf die Natur des Wissens als einer Wiedererinnerung, wie auch im Menon 80 ff. auf die Natur des mathematischen und philosophischen Lernens, welches nur durch die Annahme einer Wiedererinnerung an die vor dem irdischen Leben intellektuell angeschauten Ideen seine zureichende Erklärung finde, der Beweis der Präexistenz gegründet wird; das dritte auf die Verwandtschaft der Seele als eines unsichtbaren Wesens mit den Ideen als unsichtbaren, einfachen und unzerstörbaren Objekten; das vierte, gegenüber dem Einwand (des Simmias), daß die Seele vielleicht nur die Resultante und gleichsam Harmonie der körperlichen Funktionen sei, teils auf die bereits erwiesene Präexistenz der Seele, teils auf ihre Befähigung zur Herrschaft über den Leib, und auf ihre substantielle Daseinsweise, wonach, während eine Harmonie mehr Harmonie sein könne als die andere, eine Seele nicht mehr noch weniger Seele sei als jede andere, und die Seele die Harmonie als Eigenschaft an sich tragen könne, sofern sie tugendhaft sei; das fünfte und von Platon selbst für entscheidend gehaltene Argument endlich, gegenüber dem Einwand (des Kebes), daß die Seele vielleicht den Leib überdauere, aber doch nicht schlechthin unzerstörbar sei, auf die unaufhebbare im Wesen der Seele liegende Gemeinschaft derselben mit der Idee des Lebens, so daß die Seele niemals leblos sein könne, eine tote Seele ein Widerspruch sei, mithin Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit ihr zukomme, wobei supponiert wird, daß dasjenige, was, solange es besteht, seinem Wesen nach nicht tot

ist, noch tot sein kann, auch niemals aufhören könne zu bestehen; diese Supposition knüpft sich sprachlich an den Doppelgebrauch von *ἀθάνατος* a. in dem Sinne, den der Zusammenhang der Argumentation begründet: nicht tot, b. in dem Sinne, der dem Sprachgebrauche entspricht: unsterblich. — G. Teichmüller sucht zu beweisen, daß Platon die individuelle Unsterblichkeit nicht gelehrt habe, da die ewigen Prinzipien nicht individuell seien, und die Seelen, soweit sie individuell, nicht ewig sein könnten. Hätte aber Platon nicht die individuelle Unsterblichkeit der Seele angenommen, sondern nur ihre Unsterblichkeit, soweit sie an einer Idee oder an der ganzen Ideenwelt schlechthin Teil habe, so hätte er die große Anzahl von Beweisen nicht nötig gehabt, da durch die bloße Existenz der Seele ihre Teilnahme an der Ideenwelt schon gegeben ist. Doch läßt sich nicht leugnen, daß Platon mit seiner Lehre von der individuellen Unsterblichkeit in Schwierigkeiten gerät.

§ 43. In der früheren Periode teilte Platon den Standpunkt der sokratischen Nützlichkeitslehre: die Lust tritt bei ihm in den Vordergrund. Die Glückseligkeit, die allerdings nicht gleich der Lust ist, wird von Platon auch später als höchstes Gut bezeichnet, so daß kein Wissen Wert haben soll, wenn es uns nichts nützt, d. h. uns nicht zur Glückseligkeit verhilft. Insofern ist ihm auch das Nützliche schön und das Schädliche häßlich. Orphische und pythagorisierende Neigungen führten ihn dann in eine asketische Richtung, die sich namentlich im Phaidon zeigt. Das höchste Gut ist da nicht die Lust, auch nicht die Einsicht allein, sondern die möglichste Verähnlichung mit Gott als dem absolut Guten, d. h. die Flucht aus der Sinnlichkeit. Menschlicher wird das ethische Ziel gefaßt, wenn die Tugend der Seele bestimmt wird als ihre Tauglichkeit zu dem ihr zukommenden Werke. Sie befaßt verschiedene einzelne Tugenden in sich, deren System auf der Gliederung der menschlichen Seele in drei Teile und deren gegenseitigem Verhältnis beruht. Die Tugend des erkennenden Teiles der Seele ist die Erkenntnis des Guten oder die Weisheit (*σοφία*), die des mutigen die Tapferkeit (*ἀνδρεία*), welche in der Bewährung der richtigen und gesetzmäßigen Vorstellung über das, was zu fürchten und was nicht zu fürchten sei, besteht, indem sich der mutartige Teil der Seele dem erkennenden unterordnet; die der ganzen Seele zukommende Tugend ist die Besonnenheit (Mäßigkeit oder Selbstbeherrschung, *σωφροσύνη*), welche in der Zusammenstimmung des herrschenden und der beiden beherrschten Seelenteile darüber besteht, daß das *λογιστικόν* zu herrschen hat; die Gerechtigkeit endlich (*δικαιοσύνη*) ist die allgemeine Tugend und zeigt sich darin, daß ein jeder Teil seine eigentümliche Aufgabe erfüllt (*τὰ αὐτοῦ πράττει*), womit die Harmonie in der Seele gegeben ist. Der Gerechte ist glücklich, der Ungerechte unglücklich. In anderer Begriffsbestimmung ist die Gerechtigkeit das richtige Verhalten den Menschen gegenüber. Ihr steht dann die Frömmigkeit als das ent-

sprechende Verhalten gegen die Götter zur Seite (Gorg. 507a). Eine Vorstufe der Weisheit ist der philosophische Eros, das Streben nach gemeinsamer Erzeugung der philosophischen Erkenntnis. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen, sondern an sich selbst als Gesundheit und Schönheit der Seele ist die Tugend erstrebenswert. Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden.

In dem Philebos, einem seiner Altersdialoge, kommt Platon zu dem Ergebnis, daß weder die Lust zur Glückseligkeit hinreiche, noch auch die bloße Einsicht, sondern daß eine Mischung von beiden zur Glückseligkeit nötig sei. Schließlich wird aber gegenüber der Einsicht der Lust nur eine niedrigere Stellung eingeräumt.

Der Schwerpunkt der platonischen Philosophie liegt ebenso wie der der sokratischen in der Ethik, wozu auch die Sozialethik gerechnet werden muß. In seinen früheren Dialogen sind die Tugenden oder auch die Tugend der Gegenstand seiner Dialektik. Aber auch auf seiner Höhe und in seinem Alter stehen ethische Dinge im Vordergrund, ja seine Dialektik oder seine Ideenlehre gipfelt in einem doch schließlich ethischen Begriff. Wiewohl man bei Platon verschiedene Stufen in der Ethik anzunehmen geneigt sein kann, so weist doch diese in ihrer ganzen Entwicklung auf die Ideenlehre hin.

Im Protagoras spielen allerdings die Lustmomente eine große Rolle. Der Kluge muß bei jeder Handlung abwägen, was Angenehmes und was Unangenehmes, und in welcher Zeitentfernung dies daraus resultiert, so daß die eigentliche Lebensweisheit nichts als eine Meßkunst in betreff des Lustbringenden ist (356a ff.). Es wird aber auch in diesem Dialog wie schon früher der höhere Gesichtspunkt in der Bestimmung der Tugend als Wissen eingenommen. Glückseligkeit ist auch später noch bei Platon das ethische Ziel, und zwar besteht sie im Besitz des Guten. Sympos. 202c: *εὐδαιμόνας . . . τοὺς τὰγαθὰ καὶ κατὰ κεκτημένους*. Ibid. 240e: *κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαιμόνες εὐδαιμόνες*. Vgl. Gorg. p. 508b: *δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης κτήσει εὐδαιμόνες οἱ εὐδαιμόνες, κακίας δὲ οἱ ἄθλιοι ἄθλιοι*. An Bildung und Gerechtigkeit oder an das *καλὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι* knüpft sich nach Gorg. p. 470d die Glückseligkeit. Rep. IV, p. 420b: Wir gründen den Staat, damit nicht eine Klasse, sondern die Gesamtheit möglichst glücklich sei. In die Verähnlichung mit Gott, als das letzte und höchste sittliche Ziel, das nichts anderes sein kann als möglichste Teilnahme an der Idee des Guten, nimmt Platon die Flucht aus dieser sinnlichen Welt, als der Welt des Unvollkommenen auf, obgleich das Sinnliche an dem Ideellen Teil hat, dieses durch jenes hindurchleuchtet und ihm Maß und Schönheit verleiht (Phaidr. Sympos.); ja diese Flucht wird auch geradezu als die Verähnlichung mit der Gottheit bezeichnet, Theait. p. 176a: *πειραῶσθαι χορὴ ἐνθὺνδε ἐκείτος φεύγειν ὅτι τάχιστα, φυχῇ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*, ähnlich auch Rep. X, p. 613: *οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται, ὅς ἂν προθυμειῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπων ὁμοιοῦσθαι θεῷ*. Weiter geht Platon noch im Phaidon. Nach diesem muß sich die Seele so schnell als möglich frei machen von dem Leibe, als einer Fessel, durch die sie von ihrer Bestimmung abgehalten wird (Phaid. p. 62b: *ὥς ἐν τινι φρουρῷ ἔσμεν ἄνθρωποι*, ibid. p. 66b, auch p. 67a: *ἐὰν οὐ μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μήτε κοινωνῶμεν, οὐ μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναμιμνῶμεθα τῆς τοῦτου*

φύσεως, ἀλλὰ καθαρῶν ἂν ἀπ' αὐτῶν, ἕως ἄν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς). Und so von der Torheit des Leibes ganz losgelöst, werden wir alles Ungetrübte erkennen, und das eben ist wohl das Wahre. Dem Nichtreinen ist es aber nicht vergönnt, Reines zu berühren. — Hier ist auch das Gleichnis zu erwähnen, welches Platon zu Anfang des siebenten Buches der Republik ausführt, wonach wir wie Menschen sind, die in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung hausen, von sich und allem andern nichts weiter als Schatten sehen und nur mit Mühe und Schmerzen, wenn sie die Höhle verlassen haben, dazu gebracht werden, das Licht, die Sonne und in ihr die Wirklichkeit zu erblicken.

Von dem Standpunkt des Dialogs Protagoras, betreffs der Lust, aber auch von der Hinneigung zur Askese, weicht Platon im Philebos, der über das höchste Gut mit Rücksicht auf sein Verhältniß zu *φρόνησις* und *ἡδονή* handelt, wesentlich ab und wendet sich hier wahrscheinlich gegen die Kyrenaiker. Er fragt, was allen Menschen das Beste, das Nützlichste sei, d. h. was allen Menschen Glückseligkeit, auf die es hier auch ankommt, gewähren könne. Die Lust für sich kann dies nicht sein, da Lust ohne Einsicht und Bewußtsein den Tieren wohl zukommt, aber nicht von Menschen gewählt werden würde. Die Einsicht allein kann es aber auch nicht sein, da ein Leben ohne alle Lust nicht wünschenswert sei. So muß es wohl eine Lebensweise sein, in der Lust und Einsicht sich mischen. In dieser Lebensweise kann auch nicht die Lust das Vorzüglichere sein; denn sie gehört zu dem Unbegrenzten, sie hat keinen Anfang und kein Ende, kein Maß in sich, schwankt zwischen dem Nichts und dem Zuviel, und wer ihr nachgeht, schwankt ebenso. Die Einsicht dagegen steht dem nahe, was Maß, Ordnung in die Dinge bringt, sie ist verwandt der *αἰτία* des Alls, die ja selbst *νοῦς* ist; die Einsicht wird also auch das richtige Maß in das Leben des Menschen bringen, und sie muß so das Herrschende sein. Auch nicht einmal jede Lust hat ihr Recht in diesem gemischten Leben. Die körperliche Lust, die ein Werden (*γένεσις*) ist, da sie auf einer Wiederherstellung der gestörten Harmonie beruht, kann nicht zu dem höchsten Gute gerechnet werden, sondern nur die eine, die aus dem Schauen des Guten und Schönen und aus der Ausübung der Tugend entsteht. Über die Gütertafel am Schlusse des Philebos s. o. S. 157 f. — In den *Νόμοι* weist Platon der Lust eine bedeutsame Stellung, wenigstens als einem pädagogischen Hilfsmittel, an, 663b: *ὁ μὲν μὴ χωρίζων λόγος ἡδὺ τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν τε καὶ καλὸν πιθανός γ', εἰ μὴδὲν ἕτερον, πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον.*

In der Tugendlehre schloß sich Platon in den ersten Dialogen bis zum Protagoras ganz an Sokrates an; er führte die verschiedenen Tugenden auf die Einsicht zurück und hielt sie für lehrbar. Schon im Menon weicht er davon ab, indem er auch eine auf richtiger Vorstellung (*δόξα ἀληθής*) beruhende Tugend anerkennt, und später gewinnt er durch die psychologische Lehre von den verschiedenen Teilen der Seele die (anderen Sokratikern, wie Eukleides und Antisthenes, wie es scheint, noch fehlende) Möglichkeit, eine Mehrheit von Tugenden als befaßt unter dem einen Begriff der Tugend nachzuweisen. Die *σωφροσύνη* gehört nicht, wie die *ἀνδρεία*, nur einem Seelenteile an, sondern sie kommt der ganzen Seele zu, so freilich, daß für sie das Verhalten der beiden unteren Seelenteile in erster Linie entscheidend ist. Sie besteht darin, daß (Rep. 442d) *τό τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένον τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ.* Der Subjektswechsel — denn ein *στασιάζειν* mit dem *λογιστικὸν* ist nur den beherrschten Seelenteilen möglich — verrät hier ganz deutlich, daß bei dieser Tugend, wenn sie auch in dem zwischen allen Seelenteilen bestehenden

Verhältnisse sich zeigen soll, doch als wirkend *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* in Betracht kommen. Vgl. auch § 44.

§ 44. Legt der Timaios dar, wie die Idee des Guten in dem Kosmos zur Darstellung kommt, so die Politeia, wie die Idee sich in der menschlichen Gesellschaft zur Erscheinung bringt. Der Staat ist der Mensch im großen. Die höchste Aufgabe des Staates ist die Bildung der Bürger zur Tugend, d. h. zur Verwirklichung der Idee des Guten. Wenn das Ganze wohlgeordnet ist, wenn Jeder das Seine tut zum Wohle des Ganzen, nur dann kommt der einzelne auch seiner eigenen Bestimmung nach und kann sein Ziel erreichen und so der Glückseligkeit teilhaftig werden. Der einzelne kann allerdings nur als Glied des Ganzen in seiner Vollendung gedacht werden, aber doch nicht so, daß er nur wegen des Ganzen existierte und tätig wäre. Es findet so die engste Verbindung zwischen Ethik und Politik statt, in die auch die Psychologie mit ihrer Lehre von den Seelenteilen einbezogen wird. In dem Idealstaate ist jeder der drei Seelenteile und jede der entsprechenden Tugenden durch einen besonderen Stand vertreten. Die Stände sind: der der Herrscher, dessen Tugend die Weisheit ist, der der Wächter oder Krieger, dessen Tugend die Tapferkeit, der der Bauern und Gewerbetreibenden, dessen Tugend die Selbstbescheidung und der willige Gehorsam ist. Bei den Herrschern und Kriegern soll neben der Richtung auf das Wahre und Gute kein individuelles Interesse aufkommen; sie alle sollen im strengsten Sinne eine einzige Gemeinschaft bilden, ohne Ehe, Familie und ohne Privateigentum. Die Bedingung der Verwirklichung des Idealstaates liegt darin, daß irgend einmal die Philosophen zur Herrschaft gelangen oder die Herrscher recht philosophieren. Mit Rücksicht auf ihre Idealität werden diese Herrscher durch keinerlei Gesetze gebunden. Das Gesetz, das sich nie den Besonderheiten des einzelnen Falles genügend anpassen kann, wäre in diesem Idealstaate nur eine schädliche Beschränkung.

In den *Νόμοι* entwirft Platon später die Form eines zweitbesten Staates, der leichter zu realisieren sei; in diesem wird die Bildung der Herrscher nicht mehr auf die Ideenlehre begründet, und auf die mathematische Schulung fällt das Hauptgewicht; die Weise der Götterverehrung steht dem allgemeinen hellenischen Volksbewußtsein näher, und dem individuellen Interesse wird das Zugeständnis der Ehe und des Privateigentums gemacht. An die Stelle der Weisheit der Herrscher tritt das Gesetz.

Die Erziehung der Jugend ruht im Staate der Politeia auf dem Prinzip einer stufenweisen Heranbildung zur Erkenntnis der Ideen und

zu der entsprechenden Tüchtigkeit, so daß zu den höchsten Stufen nur die Befähigtensten gelangen, die übrigen aber später oder früher zu niederen praktischen Funktionen bestimmt werden. Als spätestes Lehrsubjekt ist den Gereiftesten die Erkenntnis der Idee des Guten vorbehalten.

In dem platonischen Staat findet nur diejenige Kunst eine Stelle, welche Nachahmung des Guten ist, also neben philosophischen Dramen solcher Art, wie Platons Dialoge selbst es sind, und neben der Erzählung von gereinigten, im sittlichen Sinne umgebildeten Mythen insbesondere Lobpreisungen von Göttern und edlen Menschen; die Kunst aber, welche die aus Gutem und Schlechtem gemischten Erscheinungen nachahmt, bleibt ausgeschlossen. Das Schöne und die Kunst gelangt bei Platon nur in der Unterordnung unter das Gute zur Geltung. Die Schönheit, deren Wesen in der Angemessenheit und Symmetrie liegt, welche aus dem Verhältnis des Begriffs zu der Vielheit der Erscheinungen hervorgeht, ist zwar nicht die höchste Idee, wohl aber die, welche ihren sinnlichen Abbildern den höchsten Abglanz verleiht, indem sie am meisten unter allen Ideen durch dieselben hindurchleuchtet.

Die Parallele zwischen der Gerechtigkeit des Staates und der des einzelnen führt Platon mit der Bemerkung ein, dort erscheine gleichsam in größeren Buchstaben dieselbe Schrift, die hier in kleineren zu lesen sei (Rep. II, p. 368d). Die Gerechtigkeit ist (wie Origenes adv. Celsum den platonischen Begriff ausdrückt) die *ιδιοπραγία τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς*, und ebenso die *ιδιοπραγία* der Gesellschaftsklassen (*φιλόσοφοι, φύλακες* oder *ἐπικούροι, γεωργοὶ καὶ δημιουργοί*, oder *γένος βουλευτικόν, ἐπικουρικόν, χρηματιστικόν*) im Staate; Platon läßt sich bei der Sonderung der Funktionen von dem Grundgedanken leiten: *ὅτι εἰς ἕκαστος ἐν μὲν ἂν ἐπιτήδευμα καλῶς ἐπιτηδεύοι, πολλὰ δ' οὐ, ἀλλ' εἰ τοῦτο ἐπιχειροῖ, πολλῶν ἐφαπτόμενος πάντων ἀποτυγχάνοι ἂν ὥστ' εἶναι πον ἐλλόγιμος* (Rep. III, p. 394e). Die Herrschergewalt muß mit dem Wissen zusammenfallen; dies Wissen ist aber das Wissen der Ideen, und so ist es nur folgerichtig und kein Paradoxon, daß die politischen Machthaber und die Philosophen dieselben sein müssen. Rep. V, p. 473cd: *ἐὰν μὴ — ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνασταὶ φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν ξυμπέσῃ, δυνάμεις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, — οὐκ ἔστι κακῶν πᾶντα ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρώπινῳ γένει*. Es entspricht dies ganz dem sokratischen Grundgedanken (s. o. § 33). Die sokratische Forderung, daß die Wissenden herrschen sollen, mußte sich nach der platonischen Seins- und Erkenntnislehre ohne weiteres in das Verlangen umsetzen, daß die der Ideenwelt Kundigen, d. h. die Philosophen, die Herrschaft führen.

Die Rep. IV, p. 427d ff. entwickelte Lehre von den Tugenden in Staat und Individuum, in welcher in geistreicher Weise Individual-, Sozial- und ethnische Psychologie, Ethik und Politik sich die Hand reichen, läßt sich durch folgendes Schema veranschaulichen:

Seelen- teile	d. einzel- nen Seelen- teile	Tugenden der ganzen Seele		Stände	Charak- teristika der Stände	Völker
Λογιστικόν (λόγος, νοῦς)	σοφία	{ σωφροσύνη (Einigkeit des herr- schenden u. d. beiden beherrschen- ten Seelenteile über den Beruf des λογιστικόν zur Herr- schaft)	{ δικαιοσύνη (jeder Seelen- teil τὰ αὐτοῦ πράττει)	ἄρχοντες (φύλακες παντελείς oder φ. τέλειοι)	βουλευ- τικόν	Griechen
θυμοειδές	ἀνδρεία			φύλακες (προπολε- μοῦντες, ἐπικουροί)	ἐπικουρι- κόν oder ἐπικουρη- τικόν	Thraker Skythen
ἐπιθυ- μητικόν				γεωργοὶ καὶ δημιουργοὶ μισθοδοταὶ καὶ τροφεῖς)	χρηματι- στικόν	Ägypter Phöniker.

Die platonische Staatslehre entnimmt eine Menge von einzelnen Bestimmungen dem geschichtlichen griechischen Staate, insbesondere dem dorischen; namentlich beschränkt sie sich, wie auch die aristotelische, auf die πόλις. Aber die wesentliche Tendenz derselben ist dennoch nicht (wie K. F. Hermann u. a. wollen) die Zurückführung und Steigerung des althellenischen Prinzips der reflexionslosen Hingabe des einzelnen an das Ganze, sondern vielmehr ein Hinausgehen über die hellenischen Formen überhaupt und eine Forderung von Institutionen, die sich annähernd namentlich in der Hierarchie des Mittelalters verwirklicht haben. Wie Platons Ideenlehre über die sinnliche Erscheinung hinausweist und das wahrhaft Reale nur in den an und für sich seienden, über Raum und Zeit erhabenen, gleichsam jenseits des Himmelsgewölbes wohnenden Wesen findet, so weist Platons ethisch-politisches Ideal über die irdischen Zwecke des Staatslebens, auf denen er freilich die Genesis desselben beruhen läßt (Rep. II, 369 b ff.), hinaus und auf die Erkenntnis und Verwirklichung eines dieselben überschreitenden (transzendenten) ideellen Gutes hin. So soll zwar auch die Klasse der Philosophen im Staate nicht bloß der reinen Betrachtung leben und nicht ihre eigene ideelle Befriedigung allein im Auge haben, sondern auch für ihre Mitbürger, welche die niederen Funktionen üben, Sorge tragen; aber doch liegt in der Betrachtung selbst, zuhöchst in der Erkenntnis der Idee des Guten, ihre oberste Bestimmung und zugleich ihre vollste Glückseligkeit (Rep. VII, 519). Die Herrschaft der Idee im Staate sucht Platon nicht dadurch zu sichern, daß das Bewußtsein aller von ihr erfüllt sei und in allen ein Gemeingeist sich bilde, sondern dadurch, daß ein eigener Stand ihr lebe, dem die übrigen Stände unbedingten Gehorsam schulden, und daß die Glieder dieses Standes den sinnlichen und individuellen Interessen durch möglichste Beseitigung derselben entfremdet werden. *)

*) Aus eben diesen Motiven ist später die Hierarchie hervorgegangen. Wird ein historischer Einfluß angenommen, so muß derselbe vorwiegend als ein indirekter gedacht werden, vermittelt durch den Einfluß der platonischen nach dem Jenseits weisenden Lehre überhaupt auf die Ausbildung der verwandten Elemente bei Philon,

Die sozialen und politischen Einrichtungen für die Stände der Herrscher und Wächter sind nur auf das Ganze des Staates berechnet; auch die Kindererzeugung und Kindererziehung sind geregelt in Hinsicht auf Erfüllung der Staatsidee. Auf den dritten Stand nimmt Platon in seiner Politik so gut wie keine Rücksicht. Ackerbau- und Gewerbetreibende sollen den beiden anderen Ständen die nötigen Existenzmittel liefern, aber sonst sollen sich ihre Erwerbs-, Eigentums-, Familienverhältnisse von den gewöhnlichen nicht unterscheiden. Von den mancherlei neuen kommunistischen Utopien weicht demnach der platonische Staat wesentlich ab.

Die Verfassungen stellt die Rep. in folgende Rangordnung: Idealstaat (Herrschaft der philosophisch Gebildeten), Timokratie (das *θυμοειδές* prävaliert vor dem *λογιστικόν*, Kriegstüchtigkeit vor Bildung), Oligarchie (der Anteil an der Herrschaft ist durch die Höhe des der *ἐπιθυμία* dienenden Besitzes bedingt), Demokratie (Freiheit, Aufhebung der Wertunterschiede), Tyrannis (die völlige Verkehrung der Gerechtigkeit durch Herrschaft des Schlechten). Der Politikos stellt der Idealverfassung, in der der *ἐπιστήμων* regiert, die Nachahmenden, in denen das Gesetz regieren muß, gegenüber. Je nachdem diese Herrschaft des Gesetzes auch in der Tat stattfindet oder nicht, ergibt sich eine Gruppe relativ guter und absolut schlechter Verfassungen. Innerhalb jeder Gruppe bildet die Zahl der Regierenden — es kann einer, es können mehrere, es kann die große Menge herrschen — das

Neuplatonikern und Kirchenvätern, woraus gleichartige Konsequenzen für die Verfassung sich ergaben, freilich bei den Kirchenvätern unter dem wesentlichen Mit- einfluß anderer Motive, insbesondere des Vorbildes der jüdischen Hierarchie. Aber wie immer über die historische Bedingtheit geurteilt werden mag, jedenfalls ist neben manchen spezifischen Differenzen der allgemeine Charakter im wesentlichen der gleiche. Die Philosophen nehmen in dem platonischen Staate zu den übrigen Klassen fast die gleiche Stellung ein wie die Priester zu den Laien. Die strenge Unterordnung des einzelnen unter das Ganze teilt Platons Staat sowohl mit dem altgriechischen Staate wie mit der Kirche des Mittelalters; aber die Art und der Sinn der Unterordnung ist der letzteren bei weitem mehr verwandt; denn die Unterordnung ist im platonischen Staate keine reflexionslose, nur auf der Sitte beruhende, und dient nicht bloß der Macht und Größe des Staates, sondern sie beruht auf der Herrschaft eines durchgeführten Lehrgebäudes, und zwar mit einer zuhöchst auf rein geistige Ziele gerichteten Tendenz. Wie der platonische Staat ist auch die christliche Kirche eine Erziehungsanstalt; die Normen entnehmen beide einer jenseitigen Welt. Das Diesseits den Forderungen des Jenseits entsprechend zu gestalten, ist in beiden die Aufgabe der Wissenden, der in jener Welt Heimischen, hier der Philosophen, dort der Priester. Beide bedürfen zur Lösung dieser Aufgabe einer Macht, die einerseits ihren Forderungen sich fügt, anderseits aber doch mit der materiellen Welt Gemeinschaft hat und auf sie unmittelbar einzuwirken vermag. Dieses Mittelglied bilden im platonischen Staat die *φύλακες*, im christlichen des Mittelalters der Ritterstand, der seine Aufgabe in der Ausbreitung der Kirche erkennt. Die Parallele mit der Unterscheidung von Lehr-, Wehr- und Nährstand wird sich jedem bei der ersten Lektüre der *Politeia* ohne weiteres aufdrängen. Gemeinsamkeit des Besitzes ist ein Ideal auch der ältesten Kirche, und für die Aufhebung der Familie läßt sich an den Zölibat, für das Verbot materiellen Erwerbes an das Armutsgehlübe der Mönche erinnern, das gleicherweise dazu wirken soll, die Vertreter des Transzendenten nach Möglichkeit aus den Beziehungen zur diesseitigen Welt zu lösen. Auch mit modernen Einrichtungen und Bestrebungen, wie beispielsweise dem berufsmäßig geschulten, nur seiner dienstlichen Aufgabe lebenden Beamtentum, der auf Gleichstellung der Frau mit dem Manne gerichteten Bewegung u. a. ergeben sich Parallelen. — S. übrigens O. Gierke, D. deutsche Genossenschaftsrecht III (Die Staats- u. Korporationslehre des Altertums u. des Mittelalters u. ihre Aufnahme in Deutschland), Berl. 1881, und vor allem Zellers Abhandlung über den platonischen Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit (vgl. Literaturverzeichnis zu diesem Paragraphen).

Kriterium für die Sonderung der einzelnen Staatsformen. Die Lehre des Politikos läßt sich durch folgendes Schema veranschaulichen.

<i>Ὅρα τὴν πολιτείαν.</i> Des Gesetzes nicht bedürftig (abgesehen von dem p. 294 c f. Bemerkten). Es herrscht der <i>ἐπιστήμων</i> .		<i>Ὅρα ὁρᾶται πολιτείαν.</i> Des Gesetzes bedürftig.	
Das Gesetz wird beachtet.		Das Gesetz wird nicht beachtet.	
Zahl der Regierenden		Zahl der Regierenden	
Einer	1. <i>βασιλεία</i>	Die Menge	4. <i>παράνομος δημοκρατία</i>
Mehrere	2. <i>ἀριστοκρατία</i>	Mehrere	5. <i>ὀλιγαρχία</i>
Die Menge	3. <i>νόμιμος δημοκρατία</i>	Einer	6. <i>τυραννίς</i> .

Die Stufenreihe der Verfassungen 1—6 ist eine nach dem Wert absteigende. Die Monarchie ist wegen ihrer konzentrierten Macht im Guten wie im Schlimmen die stärkste Verfassung, die Demokratie wegen der Machtzersplitterung im Guten wie im Schlimmen die schwächste.

Der Charakter der Bürger entspricht naturgemäß dem Charakter der Verfassung. An der Verwaltung schlechter Staaten teilzunehmen, ist dem Philosophen unmöglich, weil er sich erniedrigen würde; solange dieselben bestehen bleiben, kann er sich nur zurückziehen, um mit wenigen der Betrachtung zu leben (Theait. 173 ff.; vgl. die vielleicht gegen Isokrates gerichteten Äußerungen Rep. VI, 487 ff. über den Grund, warum die tüchtigsten Philosophen den bestehenden Staaten unnütz seien).

Daß die Erziehung der Kinder der Herrscher und Krieger in der Idealrepublik ganz dem Staate anheimfällt, folgt schon aus der Aufhebung der Familie. Es ergibt sich aber auch daraus, daß in diesem Staate alles bis ins Kleinste hinein im Hinblick auf das Wohl des Ganzen geordnet sein muß. Hinsichtlich der Bildungsmittel schließt sich Platon zunächst an das in Athen Übliche an. Die elementaren Bildungsmittel sind Musik (in einem weiteren Sinne, in welchem sie auch die einfachste literarische Bildung umfaßt) und Gymnastik. Beider Aufgabe ist nicht in der Weise geschieden, daß die Musik dem Geiste, die Gymnastik dem Körper zu dienen hätte. Beide zielen vielmehr wesentlich darauf ab, dem Geiste die richtige Verfassung zu geben. Die Gymnastik, allein betrieben, macht roh und hart. Die Musik erzeugt in dem, der sich ihr ausschließlich widmet, Weichlichkeit und Schläffheit. Beide vereinigt bringen die richtige seelische Konstitution hervor (Rep. 3 p. 410 c ff.). Beide Bildungsmittel haben, insofern sie keine eigentlich wissenschaftlichen Kenntnisse überliefern und insbesondere nicht zur Erkenntnis der Idee führen, nur propädeutischen Wert (Rep. 521 e ff.). Sie sollen für die weitere Bildung den Boden vorbereiten. Die Hauptaufgabe fällt hier der Musik zu, die eine zur Aufnahme alles Guten und Schönen geeignete Seelenstimmung hervorzubringen hat (Rep. 403 c, vgl. 402 d). Innerhalb der sich anschließenden wissenschaftlichen Bildung bildet der Unterricht in den mathematischen Fächern, einschließlich Astronomie und Harmonik, die unterste Stufe (Rep. 521 c ff.). Derselbe hat schon in früher Jugend, zunächst in spielender Weise, zu beginnen. Er erfährt eine Unterbrechung durch eine zwei- bis dreijährige, körperlichen Übungen gewidmete Periode (Anschluß an das bestehende Institut des Ephebendienstes). Nach deren Abschluß werden unter den Zwanzigjährigen diejenigen, welche sich bisher als die fähigsten bewährt haben, zu einer besonderen zur höheren Ausbildung bestimmten Schar vereinigt (Rep. 537 a). Der Unterricht

wird nun wissenschaftlicher, philosophischer, indem er den Zusammenhang der Wissenschaften untereinander und die Natur des Seins aufzeigt. Es wird damit zugleich Gelegenheit zur Prüfung der Veranlagung des Schülers zur Dialektik geboten. Mit dem dreißigsten Jahre findet eine neue Aussonderung derjenigen statt, welche fähig sind unter Abstraktion von dem Sinnlichen zum an sich Seienden fortzuschreiten (537 c f.). Nach weiteren fünf Jahren werden die künftigen Herrscher genötigt ins gemeine Leben herabzusteigen und haben sich nun fünfzehn Jahre hindurch in Ämtern des Kriegswesens und andern Ämtern, die für junge Männer geeignet sind, zu betätigen, damit sie auch an praktischer Erfahrung hinter den anderen nicht zurückstehen (Rep. 539 e). Mit fünfzig Jahren endlich werden die, welche sich überall bewährt haben, zum letzten Ziele, zum Schauen der höchsten Idee, des Guten an sich, hingeleitet. Nach dem Muster dieser Ideen bilden sie den Staat, die Bürger und sich selbst den Rest ihres Lebens hindurch. Den größten Teil der Zeit widmen sie philosophischen Studien, aber zwischendurch nehmen sie, wenn an einen jeden die Reihe kommt, die Last der Regierungsgeschäfte auf sich (Rep. 540 a f.). Beachtung verdient in dieser Erziehungslehre neben der schon erwähnten Verwendung des historisch Gegebenen im musikalischen und gymnastischen Unterrichte und im Ephebendienste besonders die Rolle der mathematischen Ausbildung als einer Vorstufe der auf die Ideen gerichteten philosophischen, eine Rolle, die der Bedeutung des Mathematischen in der platonischen Erkenntnistheorie entspricht (s. o. S. 168). Ferner die Anerkennung der Notwendigkeit einer Schulung in den Geschäften des gemeinen Lebens, wofür auch an den berühmten Höhlenvergleich im Anfange des siebenten Buches der Republik zu erinnern ist. Endlich die Hervorhebung (ausdrücklich S. 540 b), daß die politische Tätigkeit den Philosophen nur als ein Opfer erscheint, das sie notgedrungen dem Staatswohle bringen. Der Streit zwischen *θεωρία* und *πράξις* ist hier durchaus zugunsten der ersteren entschieden. — Diese Erziehung soll übrigens nur beim ersten und zweiten Stande stattfinden. Der dritte Stand wird völlig sich selbst überlassen.

Bei Platon findet sich keine mit Bewußtsein planvoll ausgeführte Ästhetik oder Kunstlehre, so häufig er auch ästhetische Fragen berührt. Damit hängt es zusammen, daß er uns keine klaren Bestimmungen über die meisten ästhetischen Gegenstände gibt. Zwar weicht er von Sokrates offenbar wesentlich in der Fassung des Schönen ab. Während sein Lehrer nach dem Berichte des Xenophon das Schöne ebenso wie das Gute als das Brauchbare oder Nützliche, also beides als ein Relatives ansah, unterschied Platon (Phileb. 51 c) zwischen einem relativ Schönen (*πρὸς τι καλὰ, πρὸς ἕτερον καλὰ*) und dem absolut Schönen (*ἀεὶ καλὰ καθ' αὐτά*). Zu dem letzteren gehören die schönen Gestalten, Farben und Töne, die keinen anderen Zweck haben, sondern an sich schön sind und eine eigentümliche Lust mit sich führen. Trotz dieser Annahme eines absolut Schönen scheidet Platon das Schöne doch nicht scharf vom Guten, führt es vielmehr auf dieses meist zurück.

Die Kunst wird als Nachahmung, *μίμησις*, bezeichnet, aber als Nachahmung der Erscheinung. Da diese auch *μίμησις* ist, aber eine solche der Idee, so kann ihre Nachahmung nur von geringem Werte sein. Die Künste bringen nur *εἰδῶλα* der Erscheinungen hervor und sind also weit von der Wahrheit entfernt: *τίθεται ἀπὸ τῆς ἀληθείας*. Auf dem Hindurchscheinen des Ideellen durch das Sinnliche beruht ihre Schönheit. Da die Idee das Eine gegenüber der Vielheit der Erscheinungen ist, so bekundet sie sich in diesen mittels der Maßverhältnisse. Das Beruhen der Schönheit auf der Idee hebt Platon im Phaidros, Gastmahl, Staat, die formale Seite aber besonders in später verfaßten Dialogen (Tim. und Philebos) hervor. Nur eine das Gute nachbildende Kunst gilt als vollberechtigt.

In Platons Idealstaat konnte die altgriechische Kunst, insbesondere die homerische Dichtung, die Platons strengem Begriff von sittlicher Würde in Beherrschung der Affekte widerstreitet, keine Stelle finden. Alle künstlerischen Vorführungen sollen von Sachverständigen beurteilt werden oder der Genehmigung der Obrigkeit unterliegen. — Der Umstand, daß Platon in seinem „Staate“ und in den „Gesetzen“ bestimmte Stellung zu den Künsten nimmt, mag es rechtfertigen, daß die kurzen Bemerkungen über Ästhetik in diesem Paragraphen eine Stelle gefunden haben.

§ 45. Die von Platon gestiftete wissenschaftliche Genossenschaft erhielt sich unter dem Namen der Akademie, und nach ihrem Beispiel bildeten sich andere Philosophenschulen. Es kam in ihnen nicht nur auf Unterricht an, sondern sie faßten überhaupt die höchsten wissenschaftlichen und sittlichen Ziele ins Auge.

In der Akademie pflegt man drei oder auch nach speziellerer Einteilung fünf nacheinander aufgekommene Richtungen oder Schulen zu unterscheiden, nämlich die ältere, mittlere und neuere Akademie, und zwar so, daß die ältere Akademie die erste, die mittlere die zweite und dritte, die neuere die vierte und fünfte Richtung in sich begreift. Der ersten Akademie gehören an: Speusippos, Platons Schwestersonn und Nachfolger im Lehramte (Vorsteher der Akademie von 347 bis 339), der pantheistisch das Beste oder Göttliche dem Range nach zwar das Erste, der Zeit nach aber das letzte Entwicklungsprodukt sein läßt und das ethische Prinzip in der auf naturgemäßem Verhalten beruhenden Glückseligkeit findet, Xenokrates von Chalkedon, der Nachfolger des Speusippos in der Leitung der Akademie (339 bis 314), der die Ideen und Zahlen identifiziert und auf die Zahlenlehre eine mystische Theologie gründet, Herakleides der Pontiker, der sich besonders in der Astronomie auszeichnete, indem er die tägliche Ächsendrehung der Erde von Westen nach Osten und den Stillstand des Fixsternhimmels erkannte; seine wissenschaftliche Tätigkeit ist vielfach der peripatetischen Weise ähnlich. Von der mittleren und neueren Akademie wird später (§ 64) die Rede sein.

Zu Platons unmittelbaren Schülern gehörten auch Philippos von Opus, der Verfasser der (an Platons Leges sich anschließenden) *Epinomis*, und Hermodoros, der Platons Lehren, insbesondere auch die ungeschriebenen, verbreitete. Schüler von unmittelbaren Schülern Platons waren Polemon, Krantor und Krates, die sich vorwiegend ethischen Untersuchungen zuwendeten.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre älterer Akademiker: Diog. Laert. IV, VIII, 86 ff. (Eudoxos). *Academicorum philosophorum index Herculensis* (d. i. Philodem, s. o. S. 16, unten § 59). Für mehrere Philosophen Artikel bei Suidas. Die doxographische Überlieferung bei Diels, *Doxogr.*, s. Index u. Speusippus, Xenocrates usw. Weitere, für Einzelangaben eintretende, Quellen bei Zeller, *Philos. d. Gr.* II, 14, S. 982 Anm. 1 ff.

Verzeichnis der bekannten älteren Akademiker mit den antiken Belegstellen bei Zeller a. a. O.

Schriften: Nur Fragmente erhalten. Ungenügende Sammlung bei Mullach, *Fragm. philos. Graec.* III, S. 51 ff. Für Xenokrates gute Spezialsammlung bei Rich. Heinze, Xenokrates, s. Literaturverz. Astron. Schrift d. Eudoxos: *Eudoxi ars astronomica qualis in charta Aegyptiaca superest*, denuo ed. a. Frid. Bläß, Kiel 1887.

Chronologie: Jacoby, *Apollodors Chronik* S. 312 (Speusippos), 314 (Xenokrates, Eudoxos), 342 (Polemon), 344 (Krates).

Die Akademie war, wie andere Philosophenschulen, ein religiöser Verein (*θίασος*) und hatte die rechtliche Stellung eines solchen. Platon errichtete selbst ein Heiligtum der Musen (*Μουσείον*) an seinem Akademosgarten, in welches später Platons eigenes Standbild, ein Werk des Silanion, von dem Perser Mithridates gestiftet wurde, gleichsam als Gegenstand des Kultus. In ähnlicher Weise verehrten die anderen Schulen ihre Stifter, zu deren Gedächtnis namentlich Feste gefeiert wurden, wie überhaupt gesellige Gelage und Vereinigungen eine Rolle spielten, für die Platon in seinem Symposium ein Beispiel aufgestellt hatte. Das Haupt der Schule, der Scholarch, verfügte über den Besitz der Schule; er verwaltete das Amt bis zu seinem Lebensende und ernannte auch öfter seinen Nachfolger; das Gewöhnliche, jedoch nicht Regelmäßige, scheint gewesen zu sein, daß die Studierenden den Diadochen wählten, wenigstens war es im 4. Jahrh. in der Akademie so. Unter den römischen Kaisern griff auch die Regierung ein. Der eigentliche Zweck der Schulen war weniger das Unterrichten als das gemeinschaftliche Studieren und Philosophieren (*συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν*), und hierbei wurden vielleicht den einzelnen Mitgliedern vom Scholarchen bestimmte Aufgaben gestellt. Der Unterricht wurde nicht nur von den Scholarchen, sondern auch von älteren fortgeschrittenen Mitgliedern der Schule erteilt.

Daß Speusippos der nächste Nachfolger des Platon in der Leitung der Akademie war, bezeugt Diog. L. IV, 1. Seine Ansichten erwähnt Aristoteles nicht selten, besonders in der *Metaph.*, aber oft ohne Namensnennung; doch schreibt er ihm ausdrücklich gleich den Pythagoreern eine Doktrin von pantheistischem Charakter zu. *Metaph.* XII, 7, 1072b 31 ff.: *ἐπολαμβάνουσιν . . . οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπένσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀορίῃ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυχῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἰτία μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων.* Nach Aët. plac. 1, 7, 20 p. 303, 3 Diels verwarf er die (platonische) Identifizierung des *ἐν*, des *ἀγαθόν* und des *νοῦς* (*Σπένσιππος τὸν νοῦν οὕτε τῷ ἐνὶ οὕτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφρῆ δέ*). Er nahm eine aufsteigende Stufenfolge von Wesen an, indem er das Abstrakte als das Früheste und Elementarste setzte und das Konkretere als das Spätere und Höhere (ein Gedanke, den wir auch bei Philolaos finden, der ihn freilich mit Heterogenem vermengt). Aristoteles sagt (*Metaph.* VII, 2, 1028b 21 f.), Speusippos habe, von dem *ἐν* ausgehend, mehr Klassen von Wesen als Platon angenommen und für jede Klasse von Wesen, nämlich für die Zahlen, die geometrischen Gebilde und die Seele, verschiedene Prinzipien gesetzt. Die Ideen scheint Speusippos negiert zu haben (wogegen Xenokrates dieselben mit den mathematischen Objekten identifizierte). Nach Cic. (*nat. d. I*, 13) nahm Speusippos an eine *vis animalis, qua omnia regantur*. Sein ethisches Prinzip bezeichnet Clem. Alex. (*Strom.* II, 418d): *Σπένσιππος τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ὄνουσιν, ἣ ἔστιν ἀγαθόν.*

Xenokrates von Chalkedon (geb. 396/95, Schulvorstand von 339/38 an, gest. 314/13 v. Chr.) scheint, freilich ohne großen Erfolg, den Versuch gemacht zu haben, die Lehren Platons in ihrer letzten Gestalt zu einem festen System zusammenzufassen; dabei bediente er sich streng schematischer, mit Vorliebe dreiteiliger Gliederungen. Auf ihn geht die Dreiteilung der Philosophie in Dialektik, Physik

und Ethik zurück (Sextus Emp. adv. math. VII, 16, fragm. 1 Heinze, s. ob. S. 163). Nach den Graden der Erkenntnis und zugleich der Anordnung im Welt-raum unterschied er drei Klassen von Wesen: αἰσθητά sind τὰ ἐντὸς οὐρανοῦ, νοητά dagegen τὰ ἐκτὸς οὐρανοῦ, in der Mitte liegt, wahrnehmbar und intelligibel zugleich, daher δοξαστόν, der Himmel selbst (ebd. 147, fragm. 5). Alle diese Wesen leitete er aus dem ἔν und der ἀόριστος δνάς ab (Theophr. Metaph. p. 312 Br., fr. 26). Die Idee definiert er als αἰτία παραδειγματική τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων (Prokl. zum Parmen. V, p. 136 Cousin, fragm. 30, s. ob. S. 166). Die idealen und mathematischen Zahlen identifiziert er (Aristot. Metaph. VII, 2, 1028 b 24 [fragm. 34] ist er unter den ἐνοιοι zu verstehen). Unter den mathematisch-idealen Größen, denen allen sinnliche Größen entsprechen, setzte er an erste Stelle nicht den Punkt, sondern die unteilbare Linie, wohl um den eleatischen Argumenten gegen Bewegung und Vielheit zu begegnen; seine Beweisführung ist im Beginn der pseud-aristotelischen Schrift περὶ ἀτόμων γραμμῶν zum Teil erhalten (fragm. 42). Ein Mittelglied zwischen den unbewegten Ideen und der bewegten Erscheinungswelt ist die Seele als die sich selbst bewegende Zahl, ἀριθμὸς ὅφ' ἑαυτοῦ κινούμενος (Plut. de an. procr., p. 1012 d [fragm. 68], vgl. Aristot. de an. I, 2, p. 404 b 27 [fragm. 60]).

Die mystisch-religiösen Neigungen des greisen Platon sind bei Xenokrates noch verstärkt. Ausdrücklicher, als wir es von Platon kennen, wird bei ihm das Ἔν oder, wie er sagt, die Μοράς als oberster Gott, als Zeus und Vater bezeichnet; neben ihn, den Νοῦς, tritt als weibliche Gottheit und ψυχὴ die Ἀνάς, jenem nicht ebenbürtig, da sie schon Teil hat an der ἀόριστος δνάς. Sichtbare Götter sind die Gestirne, und endlich durchziehen auch die irdische Welt bestimmte göttliche Kräfte (Aët. plac. I, 7, 30, Doxogr. p. 304 [fragm. 15]). Den Verkehr zwischen Gottheit und Menschheit vermitteln Dämonen (wohl identisch mit den abgeschiedenen Menschenseelen), auf die Xenokrates alle der Gottheit unwürdigen Sagen und Kultgebräuche bezieht; neben den guten Dämonen gibt es auch böse, die den Menschen zu schaden bestrebt sind (Plut. de Is. et Osir. 26, p. 361 b, de def. orac. 14, p. 417 c [fragm. 25]). Diese Dämonenlehre scheint auf ähnliche Spekulationen der Späteren großen Einfluß gehabt zu haben — Die Tugend tritt in der xenokratischen Ethik so stark in den Vordergrund, daß sie allein zum Glück ausreichen soll (Aristot. Top. VII, 1, p. 152 a 7 [fragm. 82]), wenn auch noch nicht zum vollkommenen (Clem. Strom. II, p. 419 a [fragm. 77]). Die sittliche Vervollkommenung des Menschen scheint Xenokrates, wie Platon, von der Herrschaft des νοῦς über das ἄλογον, der Befreiung des Geistes aus den Banden der Sinnlichkeit, abhängig gemacht zu haben, wie er denn als Endzweck aller Philosophie ansah τὸ ταραχῶδες ἐν τῷ βίῳ καταπαῦσαι τῶν πραγμάτων (Ps. Galen hist. philos. 8 [fragm. 4]).

Zu den frühesten Schülern Platons gehört (der später als Mathematiker und Astronom ausgezeichnete) Eudoxos aus Knidos, nach dem Chronographen Apollodor geb. 408/06, gest. 356/54. An der Richtigkeit dieser Ansätze ist zu zweifeln (vgl. Jacoby S. 315). E. hat Platon gehört, ist mit einem Empfehlungsschreiben des Agesilaos an den König Nektanebos nach Ägypten gereist und hat zu Heliopolis astronomische Studien getrieben, zu Tarent unter Archytas Geometrie, in Sizilien unter Philistion Medizin studiert (wie Diog. L. VIII, 86 nach den *Ilvazes* des Kallimachos berichtet), dann zu Kyzikos und zu Athen gelehrt, ist endlich nach seiner Vaterstadt Knidos zurückgekehrt, wo er eine Sternwarte errichtete. Zu Athen waren unter andern Menaichmos und Helikon seine Schüler in der Geometrie; Helikon hat Platon auf seiner dritten Reise nach Sizilien (361 v. Chr.) begleitet (Plat. ep. XIII, p. 360 d; Plutarch. Dion. c. 19). Als Ethiker vertrat

Eudoxos die Hedonik; gegen ihn richtet sich vielleicht teilweise Platons Philebos (s. Usener, Pr. Jahrb. 53; F. Bölte in Bonner Studien f. Kekulé, 158ff). Seine Lustlehre wird von Aristoteles Eth. Nic. X, 2 und 3 ausführlicher behandelt. Über den Geographen Eudoxos s. Lit. zu diesem Paragraphen.

Herakleides aus Herakleia am Pontos, dem Platon (nach Suidas) während seiner letzten sizilischen Reise die Leitung der Akademie anvertraut haben soll, beschäftigte sich unter anderm auch mit der Frage, welche (nach Simplic. zu Arist. de coelo f. 119) Platon in folgender (durch logische Vorzüge ausgezeichneten) Form gestellt haben soll: *τίνων ὑποθετίσων δμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλατωμένων φαινόμενα*, welche Hypothesen gleichmäßiger und geordneter Bewegungen so beschaffen seien, daß ihre Konsequenzen nicht den Erscheinungen auf dem Gebiete der Planetenbewegungen widerstreiten. (Die Form dieser Frage bekundet ein schon sehr hoch entwickeltes Bewußtsein von der richtigen Forschungsweise und involviert nur noch den Irrtum, als ob die mathematische Regelmäßigkeit schon als solche den realen Bewegungen notwendig zukomme, so daß es der Forschung nach realen Naturkräften, die jene Bewegungen bewirken, nicht zu bedürfen schien.) Eudoxos soll mehrere jener platonischen Forderung entsprechende Hypothesen aufgestellt, sich aber für die Ruhe der Erde entschieden haben, Herakleides dagegen (mit Ekphantos dem Pythagoreer [s. ob. S. 47], dem er auch in dessen Atomenlehre folgte) für ihre tägliche von West nach Ost gehende Drehung um die Weltachse, durch die er die tägliche Bewegung der Gestirne um die Erde ersetzte (Aët. plac. III, 13, 3, S. 378, 10 Diels; s. namentlich die Abhandl. von Hultsch im Literaturverz. zu diesem Paragraphen). Die Ausdehnung der Welt hielt Herakleides für unendlich (Aët. S. 328b 4 Diels). Mit besonderer Vorliebe scheint er sich in phantastischen Spekulationen über das Schicksal der Seele nach dem Tode u. a. ergangen zu haben.

Hermodoros ist ein unmittelbarer Schüler des Platon, dem wir einige Notizen über Leben und Lehren seines Meisters verdanken (s. ob. § 39, S. 125 und § 41, S. 170). Aus seiner Schrift über Platon hat Derkyllides (s. unten § 70) Angaben entnommen, welche die platonische Stoicheiologie betreffen. Vielleicht bildete eine Aufzeichnung dieser *ἄγραφα δόγματα* diejenigen *λόγοι*, mit welchen Hermodoros in Sizilien Handel trieb (woher der Satz stammt, auf welchen Cic. ad Atticum XIII, 21 anspielt: *λόγοισιν Ἑρμοδώρος ἐμπορεύεται*).

Philipp der Opuntier, der Mathematiker und Astronom (vgl. Boeckh, Sonnenkreise S. 34 ff.), gilt für den Verfasser der Epinomis; auch die Überarbeitung und Herausgabe des von Platon hinterlassenen Entwurfs der Leges wird ihm mit Recht zugeschrieben (Diog. L. III, 37 und Suidas sub voce *φιλόσοφος*). Über eine wahrscheinlich auf ihn zurückgehende Angabe über Platon s. Mekler, Acad. philos. ind. Hercul. p. XXVII.

Polemon ist Gegenstand einer Erzählung, die als Typus einer Bekehrungsgeschichte im Altertum viel Beachtung fand. Einer äußerst ausschweifenden Lebensweise ergeben, kam Polemon einst trunken in den Hörsaal des Xenokrates, der sich durch den Eindringling in seinem Vortrage *περὶ σωφροσύνης* nicht beirren ließ. Die Wirkung seiner Worte war so groß, daß aus dem Saulus ein Paulus wurde. Er übertraf alle anderen an *φιλοπονία* und gelangte so schließlich zur Vorstandschaft der Akademie, die er als Nachfolger des Xenokrates von 314 bis zu seinem Tode (270) führte. Es fügt sich gut zu dieser Erzählung, daß Polemon uns wesentlich durch ethische Sätze bekannt ist. Er forderte (nach Diog. L. IV, 18), daß man sich mehr im Rechthandeln als in der Dialektik übe. Cicero gibt (Acad. pr. II, 43) als sein ethisches Prinzip an: *honeste vivere, fruentem rebus iis*,

quas primas homini natura conciliet. Seinen Einfluß auf Zenon, den Gründer des Stoizismus, bezeugt Cicero de fin. IV, 16, 45.

Den Krantor nennt Proklos (zum Tim. I p. 76, 2 Diehl) den frühesten Ausleger platonischer Schriften. Man ging in dem Maße mehr auf diese zurück, als die lebendige Tradition der Lehren Platons erstarb. Seine Trostschrift (*περί πένθους*) rühmt Cicero (Tusc. I, 48, 115; vgl. III, 6, 12). Er räumt (in einem bei Sext. Emp. adv. Math. XI, 51—58 erhaltenen Fragment) unter den Gütern die erste Stelle der Tugend ein, die zweite der Gesundheit, die dritte der Lust, die vierte dem Reichtum. Die stoische Forderung der Unterdrückung natürlicher Gefühle bekämpfte er (im Einklang mit Plat. Rep. X, p. 603e; vgl. auch Cic. Acad. 2, 44, 135). Krantor starb vor Polemon (Diog. L. IV, 27). Krates leitete nach Polemon die Schule von 270—268.

§ 46. Aristoteles, geb. 384/83 v. Chr. (Ol. 99, 1) zu Stageira (oder Stageiros) in Thrakien, der Sohn des Arztes Nikomachos, war seit seinem achtzehnten Lebensjahre (367/66) Schüler des Platon und blieb dies zwanzig Jahre lang. Nach Platons Tode (348/47) begab er sich mit Xenokrates zu Hermias, dem Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien, blieb dort gegen drei Jahre, ging dann nach Mitylene und danach (343/42) — vielleicht nach kurzem Zwischenaufenthalt in Athen — zu Philipp, dem König von Makedonien, bei dem er bis ins achte Jahr, bis zu dessen Tode, lebte. Er war der einflußreichste Erzieher Alexanders von dessen 13. bis 16. Lebensjahr (343—340). Bald nach dem Regierungsantritt Alexanders gründete er seine Schule zu Athen im Lykeion (335/34), der er zwölf Jahre lang vorstand. Die antimakedonische Partei in Athen erhob gegen ihn nach Alexanders Tode eine Anklage, zu der die Religion den Vorwand liefern mußte. Aristoteles entzog sich der Verfolgung, indem er sich nach Chalkis begab, wo er bald darauf, Ol. 114, 3 (322 v. Chr.), in seinem 63. Lebensjahre starb.

Antike Viten: 1) Diogenes Laertios 5, 1 ff., wahrscheinlich auf eine von einem Peripatetiker verfaßte Spezialgeschichte des Peripatos zurückgehend. 2) Dionys v. Halikarnaß im Briefe an Ammaios c. 5 (I, S. 262 f. der Ausg. v. Usener-Radermacher). Enthält die auch bei Diog. Laert. vorliegenden Angaben des Apollodoros (Apollod. fr. 56 Jacoby). 3) Vita Menagiana, benannt nach ihrem ersten Herausgeber Menagius, der sie zu Diog. Laert. 5, 35 edierte (Titel *Ἀριστοτέλους βίος καὶ συγγράμματα αὐτοῦ*). Abgedruckt bei Westermann Vit. script. Graec. S. 401 ff. Geht zurück auf Hesychios. Aus der nämlichen Quelle schöpft 4) Suidas s. v. *Ἀριστοτέλης* (wörtlich mit der Vit. Menag. übereinstimmend). 5) Die neuplatonische Vita, die uns in drei Redaktionen vorliegt: a) Vita Marciana (in cod. Marc. 257), herausgeg. von L. Robbe, Lugd. Bat. 1861, jetzt zu benutzen in der Ausgabe von Val. Rose im Anhang von: Aristot. qui fereb. libr. fragm. coll. V. R. (Lipsiae 1886), S. 426 ff.; b) Vita Pseudammoniana, bei Westermann S. 398 ff., bei Val. Rose a. a. O. S. 437 ff., wo auch näheres über die Überlieferung zu finden ist; c) Vita latina (nach Val. Rose aus a und b von einem anonymen Übersetzer im XIII. Jahrh. zusammengearbeitet) bei Rose S. 442 ff. Quelle der neuplaton. Vita ist der Peripatetiker Ptolemaios (im 2. Jahrh. nach Chr.?). Sie ist in letzter Instanz wahrscheinlich Teil einer Einleitung zu einer Aristotelesausgabe. — Syrisch-arabische Biographien s. bei Ant. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrhundert. Syrische Texte, herausg., übers. und untersucht. I. Leipzig 1900.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 316 ff.

Das Äußere des Aristoteles: Diog. Laert. 5, 1: *Τραυλὸς τὴν φωνήν, ὥς φησι Τιμόθεος ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ περὶ βίων. ἀλλὰ καὶ ἰσχυροσκελὴς, φασὶν, ἦν καὶ μικροῦματος ἐσθῆτί τε ἐπισήμῳ χρώμενος καὶ δακτυλίοις καὶ κονοῖ.*

Antike Porträts: Die Porträtstatue im Palazzo Spada zu Rom, die man lange Zeit für die des Aristoteles ansah, hat einen Kopf aus dem Beginn der römischen Kaiserzeit, auch ist die verstümmelte Inschrift wahrscheinlich in Aristippos, nicht in Aristoteles zu ergänzen. Dagegen hat neuerdings Studniczka in einem Philosophenkopf des Hofmuseums in Wien mit Sicherheit den Aristoteles erkannt. S. darüber Bernoulli, Griech. Ikonographie, II, S. 94—98, wo auch Repliken der Büste angegeben sind.

Nicht nur der Vater, sondern auch die Voreltern des Aristoteles waren Ärzte; sie führten ihr Geschlecht auf Machaon, den Sohn des Asklepios, zurück. Der Vater Nikomachos lebte als Leibarzt am Hofe des makedonischen Königs Amyntas II. zu Pella. Durch Vergleichung der Angaben über die Zeit des Todes und das Lebensalter, wie auch über das Alter des Aristoteles bei der Übersiedelung nach Athen und die Zeit seines Verkehrs mit Platon wird wahrscheinlich, daß seine Geburt in die erste Hälfte des Olympiadenjahres, also in 384 v. Chr., gefallen sei. Bald nach der Zeit, zu welcher Aristoteles zuerst nach Athen kam, reiste Platon zu Dion und dem jüngeren Dionysios, von wo er erst im dritten Jahre zurückkehrte. Daß Aristoteles schon früh, bei Lebzeiten Platons, zu abweichenden Ansichten gelangte und dieselben auch gegen seinen Lehrer äußerte, ist sehr glaublich. Möglicherweise ist auch die Anekdote echt, daß Platon gesagt habe, Xenokrates bedürfe des Sporns, Aristoteles des Zügels; unwahrscheinlich ist (da Platon schwerlich in bezug auf seine eigene Person dem Autoritätsprinzip huldigte und gegnerische Argumentation gewiß nicht verübelte), daß von Platon selbst der Vergleich des Aristoteles mit einem Füllen, welches gegen seine Mutter ausschlage, herstamme. Platon soll das Haus des Aristoteles das Haus des Lesers genannt haben und ihn selbst wegen seiner *ἀγχνία* den *νοῦς τῆς διατριβῆς*. Eine eigene philosophische Schule hat Aristoteles, während Platon lebte, gewiß noch nicht gegründet; er würde eine solche auch wohl kaum gleich nachher verlassen haben. Doch erteilte er damals rhetorischen Unterricht als Rival des Isokrates: er soll, einen Vers aus dem Philoktet parodierend, gesagt haben: *αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ἰσοκράτη δ' ἔαν λέγειν* (Cic. de Orat. III, 35 u. ö.; Quint. III, 1, 14). Die Nachreden von einem gehässigen Auftreten des Aristoteles gegen Platon widerlegen sich schon durch das befreundete Verhältnis, in welchem Platons ergebener Anhänger Xenokrates noch nach Platons Tode zu ihm stand, da beide gemeinschaftlich zu Hermias reisten. Es sind uns (bei Olympiodor. in Plat. Gorg. p. 395 Jahn, Vit. Marciana p. 432, 5 Rose, [Philop.] in Porphy. p. 11 b, 30 f. Brandis, David in Porphy. p. 121, 16 f. Busse, Aristot. fragm. 673 Rose) einige Verse aus einer Elegie des Aristoteles auf seinen früh verstorbenen Freund Eudemos erhalten, worin er einen Mann erwähnt, den auch nur zu loben den Schlechten nicht zustehe (*ἄνδρός, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις*), und der zuerst durch Wort und Tat gezeigt habe, *ὡς ἀγαθὸς τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνὴρ*. Ob Aristoteles hiermit Platon meint, ist wenigstens sehr unsicher. Jak. Bernays, Aristoteles' Elegie an Eudemos, Rhein. Mus. N. F. Bd. 33, 1878, macht es wahrscheinlich, daß sich die Worte nicht auf Platon, sondern auf Sokrates beziehen, und hierfür sprechen besonders die Schlußworte der Memorabilien Xenophons (s. dageg. Zeller II, 2, 12 f. Anm. 1 und Aless. Chiappelli, Sopra l'elegia di A. ad Eudemo, in: Filosofia delle scuole Italiane, 1884, v. Wilamowitz-M., A. u. Athen, II, 413 ff. Vgl. O. Immisch, Ein Gedicht des Aristoteles, Philol. 65, S. 1 ff.).

Anzunehmen ist, daß Aristoteles dem Platon gegenüber, auch schon bei dessen Lebzeiten, Selbständigkeit zeigte, wiewohl er noch später nur ungern gegen die

Ideenlehre polemisierte, Eth. Nic. 1, 4 p. 1096a 12 ff.: *προσόντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντιον φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.* Literarische Fehden sind wohl kaum zwischen Meister und Schüler gefochten worden (Teichmüller, Lit. Fehd. I, nimmt an, daß solche sich bezogen hätten auf die Freiheitslehre, auf die Idee des Guten und auf die Tapferkeit. S. auch Siebeck Literaturverzeichnis S. 50*). — Nach dem unglücklichen Ende, das Hermias in persischer Gefangenschaft fand, heiratete Aristoteles dessen Nichte (oder Adoptivtochter) Pythias, später lebte er mit der Herpyllis.

Die Aufgabe der Fürstenerziehung löste Aristoteles glücklicher als Platon, freilich auch unter günstigeren Verhältnissen. Ohne sich in unpraktische Ideale zu verlieren, scheint Aristoteles den Hochsinn seines Zöglings gepflegt zu haben. Alexander bewahrte fortwährend seinem Lehrer Achtung und Liebe, obschon in den letzten Jahren eine gewisse Erkaltung eintrat (Plut. Alex. c. 8). Aber nur böswilligste Verleumdung konnte dem Aristoteles Schuld an dem Tode Alexanders zuschreiben.

Nach Athen kehrte Aristoteles nicht sehr lange vor der Zeit zurück, als Alexander seinen asiatischen Feldzug antrat (Ol. 111, 2, in der zweiten Hälfte, Frühjahr 334), vielleicht im Jahre 335 v. Chr. Er lehrte im Gymnasium Lykeion (dem Apollon *Λύκειος* gewidmet), in dessen schattigen Baumgängen (*περίπατοι*) umherwandelnd er sich mit dem engeren Schülerkreise (den *Περιπατητικοί*, wahrscheinlich von den wissenschaftlichen Gesprächen im Umhergehen so genannt; antike Erklärungen des Namens Diog. Laërt. 5, 2, [Galen] hist. philos. p. 602, 3 Diels, Ammon. in Porph. p. 46, 4 ff., Ammon. in Categ. p. 3, 8 ff., Olympiod. in Categ. p. 5, 18 ff., David in Porphyry. p. 121, 9 f.) über philosophische Probleme unterredete; für größere Kreise hielt er sitzend Vorträge (Diog. L. V, 3). Auch ist möglich, daß er wiederum rhetorische Übungen leitete, wie schon in der Zeit seines ersten Aufenthalts in Athen. Gellius sagt (N. A. XX, 5): *ἐξωτερικά* dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant; *ἀκροατικά* autem vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur. Für seine Forschungen sollen ihm durch Philipp und besonders durch Alexander die Mittel geboten worden sein (Aelian. var. hist. IV, 19; Athen. IX, 398 e; Plin. hist. nat. VIII, 16, 44).

Die Anklage gegen Aristoteles lautete auf *ἀσέβεια*, die man in seinem Lobliede auf Hermias finden wollte; man bezeichnete es als einen Pän und gab somit seinem Verfasser die Vergötterung eines Menschen schuld. In der Tat aber ist dieses Lied (welches Diog. Laërt. V, 7 aufbewahrt hat, fragm. 675 Rose) vielmehr ein Hymnus auf die Tugend, und es wird hierbei Hermias, der durch die Perser einen qualvollen Tod erlitten hatte, als einer der Märtyrer der Tugend gepriesen. Aristoteles soll, indem er Athen (im Spätsommer 323) verließ, mit Anspielung auf das Schicksal des Sokrates gesagt haben, er wolle den Athenern nicht Gelegenheit geben, sich zum zweiten Male an der Philosophie zu versündigen. Sein Tod erfolgte nicht (wie einige berichten) durch Selbstvergiftung oder durch einen freiwilligen Sturz in den Euripos (wozu kein Anlaß war), sondern durch Krankheit (Diog. L. V, 10 nach Apollodoros; nach Censorinus de die nat. 14, 16 wohl hauptsächlich durch ein Magenleiden), und zwar (nach Gell., N. A., XVII, 21, 35) kurz vor dem Tode des Demosthenes, also im Spätsommer 322 v. Chr.

Den Aristoteles charakterisiert Goethe (Gesch. der Farbenl. 2. Abteil., Überliefertes) im Gegensatz zu Platon (vgl. oben zu § 39) mit den Worten:

„Aristoteles steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das Übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuern Grundkreis für seine Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Platon einem Obeliscen, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht.“ (Diese Charakteristik des Aristoteles ist jedoch nicht in solchem Maße zutreffend, wie die oben angeführte des Platon. Die empirische Basierung, das geordnete Aufsteigen, der nüchterne, vernunftklare Blick, der gesunde praktische Sinn sind richtige Züge; wenn aber Goethe anzunehmen scheint, daß die Erkenntnis den Aristoteles nur insoweit interessiere, als sie praktische Bedeutung habe, so widerstreitet dies der Lehre und dem Verhalten dieses Philosophen. Auch fehlt weder bei Platon, noch bei Aristoteles neben dem Aufsteigen zum Allgemeinen das Herabsteigen zum Besonderen durch Einteilung und Deduktion.)

§ 47. Die Schriften des Aristoteles waren teils in dialogischer, teils in akroamatischer Form verfaßt; auf uns sind nur die letzteren größtenteils und sehr wenige Bruchstücke von den ersteren gekommen. Die meisten Schriften der zweiten Klasse hat Aristoteles während seines letzten Aufenthaltes zu Athen verfaßt. Dem Inhalt nach zerfallen dieselben in logische, metaphysische, naturwissenschaftliche und ethische. Die Gesamtheit der logischen Schriften wird unter dem Titel *Organon* zusammengefaßt. Die Doktrin, welche in den metaphysischen Abhandlungen behandelt wird, trägt bei Aristoteles selbst den Namen: erste (auf die obersten Prinzipien gerichtete) Philosophie und wurde erst später Metaphysik genannt. Ein einheitliches Werk ist das diesen Namen tragende keinesfalls. Unter den im engeren Sinne naturwissenschaftlichen Schriften sind besonders die Physik (*auscultationes physicae*) und die Naturgeschichte der Tiere (eine komparative Physiologie) von philosophischer Bedeutung; in noch höherem Grade aber sind dies die psychologischen Schriften (drei Bücher über die Seele und mehrere kleinere Abhandlungen, die sogen. *Parva Naturalia*). Unter den Schriften von ethischem Inhalt ist die grundlegende die das richtige Verhalten des Individuums bestimmende Ethik, die in dreifacher Gestalt auf uns gekommen ist: *Nikomachische Ethik* (das aristotelische Werk), *Eudemische Ethik* (von Eudemos verfaßt) und *Magna Moralia* (ein Auszug aus beiden). Dieser Individualethik steht in der Schrift *Politika* die Staatslehre im Sinne der politischen und sozialen Ethik gegenüber. Der neu aufgefundene „Staat der Athener“ hat keine besondere philosophische Bedeutung, bestätigt aber gewisse auch für die Politik wichtige Gesinnungen des Aristoteles. Die Rhetorik und die *Poëtik* schließen sich teils an die logischen, teils und zunächst an die ethisch-politischen Schriften an.

Überlieferung. Neben der direkten handschriftlichen Überlieferung, hinsichtlich deren auf die Vorreden und kritischen Apparate der Ausgaben verwiesen werden muß, bilden eine wichtige Textesquelle die griechischen Kommentatoren, die Texte vor sich hatten, welche an Alter die unserigen um Jahrhunderte überragen. Die Ausnutzung dieser Textesquelle ist erst durch die kritischen Kommentatorenausgabe der Berliner Akademie (s. u.) ermöglicht worden.

Beschäftigung des Altertums mit den aristotel. Schriften: Das uns noch vorliegende Ergebnis dieser Beschäftigung sind teils Verzeichnisse der aristot. Schriften und eine Einteilung des Schriftenkorpus, teils Kommentare und Paraphrasen, die zur Erklärung des Aristoteles, mehr aber noch zur Geschichte dieser Erklärung sehr wertvolle Beiträge liefern.

Antike Schriftenverzeichnisse. Erhalten sind:

I. Das Verzeichnis bei Diog. Laërt. 3, 21—27, vgl. 34, außer den Diogenes-Ausgaben abgedruckt in der Arist.-Ausg. d. Berl. Akademie V, S. 1463 ff., bei Val. Rose, Aristot. Pseudepigr. S. 12 ff., Arist. qui fereb. libr. fragm. S. 3 ff.

II. Das Verzeichnis des Anonymus Menagii, zurückgehend auf Hesychios (s. o. S. 188), abgedruckt in der Arist.-Ausg. d. Berl. Akad. V, S. 1466 ff., Aristot. Pseudepigr. S. 18 f., Aristot. qui fereb. libr. fragm. S. 9 ff. Hesych hat das Verzeichnis des Diog. Laërt. wiedergegeben, manches ausgelassen, anderes zur Ergänzung hinzugefügt.

Die Zahl der von Aristoteles verfaßten Bücher wird in I und II übereinstimmend auf gegen 400 angegeben. Quelle dieser Liste ist wahrscheinlich der alexandrinische Peripatetiker Hermippos (s. o. S. 15), der in diesem Verzeichnisse diejenigen Schriften des Aristoteles zusammenstellte, die in der alexandrinischen Bibliothek vorhanden waren.

III. Das Verzeichnis des Peripatetikers Ptolemaios (im 2. Jahrh. n. Chr.? jedenfalls nach Andronikos), uns sehr unvollständig vorliegend bei zwei arabischen Schriftstellern, Ibn el-Kifti (gest. 1248) und Ibn Abi Oseibiam (gest. 1269), erwähnt von Elias in Categ., abgedruckt in der Berliner Aristot.-Ausg. V, S. 1469 ff., bei Val. Rose, Aristot. qui fereb. libr. fragm. S. 18 ff. Eine weitere Spur dieses Verzeichnisses liegt mit Wahrscheinlichkeit vor bei Olympiod. proleg. (Comm. in Aristot. Graeca vol. XII, pars I), S. 6, 12 vgl. mit S. 1472 No. 87, S. 1473 No. 90 d. akad. Arist.-Ausgabe. Dieses Verzeichnis gibt, wie schon Andronikos getan, die Zahl der Bücher auf 1000 an.

Antike Einteilung des Corpus Aristotelicum bei Olympiod. proleg. p. 6, 9 ff., Philop. in Categ. p. 3, 9 ff. (nicht nach Andronikos, da *Περὶ ἐξουπρείας* unter den echten Schriften genannt wird Olymp. p. 8, 8, Philop. p. 5, 9?).

Exegeten des Aristoteles sind Alexander von Aphrodisias, Dexippos, Themistios, Syrianos, Ammonios Hermeiu, Simplicios, Philoponos, Boëthius und andere (s. über diese Exegeten unten [vgl. Namensverzeichnis am Schlusse d. Bandes]). Scholien zu Aristoteles hat Brandis, Berl. 1836 (Bd. IV der Ausg. d. Berlin. Akad.) herausgegeben, und insbesondere zu der Metaphysik Brandis ebd. 1837, Paraphr. zu Soph. Elench. Spengel, München 1842, zu der Schrift von der Seele Spengel (Auszüge aus dem Kommentar eines Anonymus über des Ar. Bücher von der Seele), München 1847. Themistii paraphrases Arist. librorum, quae supersunt, ed. Spengel, Lpz. 1866. Den Kommentar des Averroës zur Rhetorik hat in einer alten hebräischen Übersetzung J. Goldenthal veröffentlicht, Lips. 1842. Jo. Geo. Ern. Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis adiectis textibus et glossario, ed. 2, Lpz. 1873.

Eine umfassende, auf 23 Bände in 51 Teilen berechnete Ausgabe der griechischen Kommentare zu Aristoteles wird Berl. seit 1882 „consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae“ herausgegeben. Davon sind erschienen: Vol. II, P. I: Alexandri in Arist. Analyt. prior. librum I comment. ed. Maximil. Wallies, 1883; Vol. IX: Simplicii in Arist. Physic. II. quattuor priores ed. Herm. Diels, 1882, Vol. X: in II. V—VIII, 1895; Vol. XI: Simplicii in II. Arist. de anima ed. Mich. Hayduck, 1882; Vol. XXIII: Sophoniae in II. A. de anima paraphr., Anonymi in A. categorias paraphr. ed. Mich. Hayduck, Themistii quae fertur in A. Analytic. prior. libr. I paraphr. ed. Max. Wallies, Anonymi in A. Sophisticos el. paraphr., ed. Mich. Hayduck, 1883/1884; Vol. XVIII, P. III: Stephani in libr. Arist. de interpretatione comm. ed. Mich. Hayduck, 1885; Vol. IV, I: Porphyrii Isagoge et in Ar. categorias comm., ed. Ad. Busse, 1887; Vol. XVI: Ioannis Philoponi in Ar. Physicorum II. tres priores commentaria, ed. Hieron. Vitelli, 1887; Vol. XVII: in II. quinque posteriores comm., 1888; Vol. VI, P. II:

Asclepii in *Metaphysica commentaria*, ed. Mich. Hayduck, 1888; Vol. IV, P. II: Dexippi in *Ar. categorias*, ed. Ad. Busse, 1888; Vol. XIX, Part. I, II; *Aspasii* in *Ethica Nicomachea* comm., Heliodori in *Eth. Nic. paraphrasis*, ed. Gust. Heylbut, 1889; Vol. I: *Alexandri Aphr.* in *Ar. Metaph. comm.*, ed. Mich. Hayduck, 1891; Vol. II, P. II: *Alexandri Aphr.* in *Ar. Topicorum* II. octo comm., ed. Max. Wallies, 1891; Vol. IV, P. III: *Ammonius* in *Porphyr. Isagogen*, s. V voces, ed. Ad. Busse, 1891; Vol. XX: *Eustratii et Michaelis et Anonyma* in *Eth. Nic. commentaria*, ed. Gust. Heylbut, 1892; Vol. VII: *Simplicii De coelo* ed. I. L. Heiberg, 1894; Vol. IV, P. IV: *Ammonii in Categorias* ed. Ad. Busse, 1895; Vol. XXI, P. II: *Anonymi Neobarrii et Stephani* in *Rhetorica* ed. H. Rabe, 1896; Vol. IV, P. V: *Ammonii De interpretatione* ed. A. Busse, 1897; Vol. XIV, P. II: *Ioannis Philoponi* De generat. et corrupt. ed. H. Vitelli, 1897; Vol. II, P. III: *Alexandri (Michaelis Ephesii)* in *Soph. elench.* ed. M. Wallies, 1898; Vol. XIII, P. I: *Ioann. Philoponi* (olim *Ammonii*) in *Categ.* ed. A. Busse, 1898; Vol. III, P. II: *Alexandri* in *meteora* ed. M. Hayduck, 1899; Vol. IV, P. VI: *Ammonii* in *Analyt. Priora* ed. M. Wallies, 1899; Vol. V, P. III: *Themistii* in II. de anima ed. Ricard. Heinze, 1899; Vol. V, P. 1: *Themistii* in *Anal. Post.* ed. M. Wallies, 1900; Vol. V, P. II: *Themistii* in *Physica* ed. Schenkl, 1900; Vol. XII, P. II: *Olympiodori in Meteora* ed. Stüve, 1900; Vol. XVIII, P. I: *Eliae* in *Porphyr. Isagog.* et *Ar. Categ.* ed. A. Busse, 1900; Vol. III, P. I: *Alexandri De sensu* ed. P. Wendland, 1901; Vol. XIV, P. I: *Philoponi* in *Meteor.* ed. M. Hayduck 1901; Vol. XXII, P. III: *Michaelis Eph.* in V. *Eth. Nicom.* ed. Mich. Hayduck, 1901; Vol. VI, P. I: *Syriani* in *Metaphysica* ed. Guil. Kroll, 1902; Vol. V, P. IV: *Themistii De coelo* hebr. et lat. ed. Landauer, 1902; Vol. XII, P. I: *Olympiodori Prolegomena* et in *Categ.* comm. ed. A. Busse, 1902; Vol. V, P. V: *Themistii* I. XII (*A*) *Metaph.* (ex hebr. in lat. Ven. 1558) ed. S. Landauer, 1903; Vol. V, P. VI: *Themist.* (*Sophon.*) in *Parv. Nat.* ed. P. Wendland, 1903; Vol. XXII, P. I: *Michael Ephesius* in *Parva Nat.* ed. P. Wendland, 1903; Vol. XIV, P. III: *Ioann. Philop.* (*Michael*) d. gen. anim. ed. M. Hayduck, 1903; Vol. XXII, P. II: *Michael Ephesius* de part. anim. ed. M. Hayduck, 1904; Vol. XVIII, P. II: *Davidis Proleg.* et in *Porphyr. Isagog.* comm. ed. A. Busse, 1904; Vol. XIII, P. II: *Ioann. Philop.* in *Anal. priora* ed. M. Wallies, 1905; Vol. VIII: *Simplic.* in *Categ.* ed. C. Kalbfleisch, 1907; Vol. XXI, P. I: *Eustratius* in *Analyt. post.* c. *Anonymo*, 1907. Nur Vol. XIII, P. III: *Ioann. Philop.* in *Anal. post.* c. *Anonymo* steht noch aus.

Mit der Kommentarsammlung ist verbunden das Supplementum Aristotelicum, enthaltend drei Bände in sechs Abteilungen: Vol. I, P. I: *Excerptorum Constantini de natura animalium* II. II, *Aristophanis Historiae animalium epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorumque eclogis* ed. Spyridon P. Lambros, 1885; P. II: *Prisciani Lydi* quae extant, *Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroen lib.* ed. I. Bywater 1886; Vol. II, P. I, II: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (*De anima liber cum mantissa. Quaestiones. De fato. De mixtione*) ed. Ivo Bruns, 1887, 1892; Vol. III, P. I: *Anonymi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis Eclogae*, ed. H. Diels, 1893. (Dies zuletzt erwähnte Werk ist die neuerdings auf einem Papyrus entdeckte Schrift eines Compilators etwa aus der Zeit des Domitian oder Trajan mit reichen Exzerpten aus den *Ἱατρικά* (oder *Ἱατρικὴ συναγωγή* oder *π. ἱατρικῆς*) des Menon, eines Schülers des Aristoteles, einer Sammlung, die nach dem Plan des Aristoteles ohne Zweifel angefertigt war, weshalb die menonische Schrift auch unter den aristotelischen mitaufgeführt wird, *Diog.* V, 25. Galen berichtet, die Schrift trage den Namen des Aristoteles, rühre aber von Menon, dem Schüler des Aristoteles her, deshalb werde sie von manchen *Μενόνεια* genannt. S. H. Diels, *Üb. die Exzerpte v. Menons Iatrica*, *Hermes* 38, 1893, S. 406—434; P. II: *Aristotelis res publica Atheniensium* ed. F. G. Kenyon, 1903.)

Gesamtausgaben der Werke:

Die Werke des Aristoteles sind in lateinischer Übersetzung zuerst zugleich mit Kommentaren, die der arabische Philosoph Averroës (um 1180) verfaßt hatte, Venetiis 1489, dann auch ebend. 1496, 1507, 1538, 1550—1552, Basileae 1538 u. ö. gedruckt worden, griechisch zuerst Venetiis apud Aldum Manutium, 1495 bis 1498, dann unter der Aufsicht des Erasmus und des Simon Grynaeus Basileae 1531 und ebd. 1539 und 1550 (die Basileensis tertia von 1550 wird auch nach dem Mitherausgeber Isengrin die Isengriniana genannt); ferner Venetiis apud Aldi filios 1551—1553, ediert durch Joh. Bapt. Camotius; dann ediert durch Friedrich Sylburg, Francof. 1584—1587; durch Isaac Casaubonus, gr. u. lat., Lugduni 1590 u. ö.

(1596, 1597, 1605, 1646); durch du Val, gr. u. lat., Par. 1619 u. ö. (1629, 1639, 1654); die letzte (lateinische) Gesamtausgabe im 17. Jahrh. erschien zu Rom 1668. Einzelne Schriften, wie besonders die nikom. Ethik, sind sehr häufig ediert worden bis zur Mitte und bald nach der Mitte des 17. Jahrhunderts; nach dieser Zeit erschienen Ausgaben einzelner Schriften spärlich und neue Gesamtausgaben der Werke überhaupt nicht mehr bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts, wo Buhle die Werke des Aristoteles (griech. u. lat. Biponti et Argentorati 1791—1800) von neuem in 5 Bänden herauszugeben begann. Der erste Band dieser unvollendet gebliebenen Ausgabe enthält mehrere immer noch wertvolle Abhandlungen, insbesondere auch über die Ausgaben des Aristoteles und seiner griechischen und lateinischen Kommentatoren.

Bis zu dem Aufkommen des Cartesianismus und anderer moderner Philosophien galt die Lehre des Aristoteles, in einzelnen Punkten freilich mehr oder minder umgedeutet, als die wahre Philosophie; aus seinen Schriften lernte man an katholischen Universitäten (wie schon in der zweiten Hälfte des Mittelalters) und auch an protestantischen die Logik, Ethik usw. fast in gleichem Sinne wie aus den Elementen des Eukleides die Geometrie. Danach galt sie in weiten Kreisen als eine falsche Doktrin, von der man (nachdem Angriffe auf dieselbe schon seit dem Ausgang des Mittelalters in steigendem Maße stattgefunden hatten) allmählich immer allgemeiner sich abwandte (sofern nicht, wie an Jesuitenschulen usw., die Tradition unbedingt galt), so daß die vorhandenen Ausgaben dem verminderten Interesse fast durchaus genügten. Nach einer gerechten Würdigung des Maßes der in der Lehre des Aristoteles enthaltenen philosophischen Wahrheit strebte bereits insbesondere Leibniz hin, der die beiden Extreme einer unbedingten Unterwerfung unter die aristotelische Autorität und einer durchgängigen Verwerfung des Aristotelismus gleich sehr mißbilligte, jedoch in seinem Urteil seine eigene monadistische Doktrin und seine religiöse Überzeugung zu unmittelbar als Maßstab anlegte (s. u. a. die Monographie: Dan. Jacoby, *De Leibnitii studiis Aristotelicis, inest ineditum Leibnitii, diss. inaug., Berolini 1867*).

Seit den letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts erwachte und erstarkte mehr und mehr der historische Sinn, der den aristotelischen Werken einen hohen Wert als Dokumenten des Entwicklungsganges der Philosophie zuerkannte. So erneuerte sich das Interesse an den Schriften des Aristoteles, das im Laufe des 19. Jahrhunderts bisher fortwährend gestiegen ist. Die bedeutendsten Gesamtausgaben dieses Jahrhunderts sind: die von der Akademie der Wissenschaften in Berlin veranstaltete Ausgabe, Bd. I und II: *Aristoteles Graece ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1831*; Bd. III: *Aristoteles Latine interpretibus variis, ib. 1831*; Bd. IV: *Scholia in Aristotelem collegit Christ. Aug. Brandis, ib. 1836* (es finden sich hierin nur Auszüge aus den Scholien); Bd. V: *Aristotelis, qui ferebantur, librorum fragmenta collegit Valent. Rose. Scholiorum in Aristot. supplementum (der vollständige Kommentar des Syrianos zu einigen BB. der Metaphys., ed. H. Usener). Index Aristotelicus. Ed. Herm. Bonitz, ib. 1870*. Nach dieser Ausgabe pflegt jetzt zitiert zu werden. Die bekkersche Ausgabe ist zu Oxford 1837 wiederabgedruckt worden, und Bekker selbst hat nach ihr, jedoch mit einigen Änderungen im einzelnen, die Hauptschriften des Aristoteles separat ediert, leider ohne dem Texte die in der Gesamtausgabe enthaltene *Varietas lect.* wieder beizufügen. Es folgte die zu Paris bei Didot erschienene Ausgabe: *Arist. cum fragmentis ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, 4 vol., Par. 1848—1869*. Vol. V, *continens indicem nominum et rerum, ib. 1874*. Stereotyp-Ausgaben sind bei Tauchnitz in Leipzig 1831—1832, 1843 und später erschienen. Einen brauchbaren Kommentar bietet die Ausgabe: *Aristot. griech. u. deutsch mit sacherklärenden Anmerkungen von Prantl, Aubert, Wimmer, Susemihl, Frantzius (nicht alles erschienen), Bd. 1—7, Leipz. 1854—1879*. S. unter den einzelnen Werken. In deutscher Übersetzung sind die meisten aristotelischen Schriften in der metzlerschen Sammlung (übers. v. K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, Ph. H. Külb, J. Rieckher und C. F. Schnitzer) und in der hoffmannschen Übersetzungsbibliothek (übers. von A. Karsch, Ad. Stahr und Karl Stahr) erschienen. Auch in der philosoph. Bibliothek von Kirchmann ist eine Reihe aristotelischer Schriften übersetzt und mit Anmerkungen versehen, so das Organon, die Metaphysik, die nikomachische Ethik, die Poetik, die Bücher *π. πυχης* und ein Teil der logischen Schriften. In engl. Übers.: *Arist. Works, I. The Parva naturalia transl. by J. J. Beare and G. R. T. Ross, II. De lineis insecab. by H. H. Joachim*. Von Ausgaben einzelner Schriften und von Arbeiten, die sich auf die einzelnen Schriften beziehen, sind unter anderen folgende bemerkenswert:

Ausgaben und Übersetzungen einzelner Werke:

Arist. Organon ed. Th. Waitz, 2 voll., Lpz. 1844—1846. Arist. Categ. gr. cum versione Arabica Isaaci Honeini fil. ed. Jul. Theod. Zenker, Lpz. 1846. Soph. Elench., ed. Edw. Poste, Lond. 1866. Fr. Michelis, Aristotelis π. ἐκσυμφετας librum pro restituendo totius philosophiae fundamento interpretatus est, Heidelberg. 1886. Posterior Analytics, transl. by E. S. Bouchier, London 1901. Lamine, Le traité Περὶ ἐκσυμφετας d'Aristote. Traduction et commentaire, Bruxelles 1901.

Arist. Metaph. ed. Brandis, Berl. 1823; ed. Schwegler, mit deutscher Übersetzung, Tüb. 1847—1848; ed. H. Bonitz, Bonn 1848—1849; recogn. W. Christ, Lpz. 1886. 1895. Metaph. übers. v. H. Bonitz, hrsg. v. E. Wellmann, Berl. 1890. Buch 1 der Metaph. Übersetzung v. Goebel, Soest 1896. Übers. u. m. einer Einl. u. erklär. Anmerk. versehen von Eugen Rolfes (neue Ausg.), Philos. Bibl. 2. und 3. Bd., Leipzig 1904. Übertr. von A. Lasson, Jena 1907.

Ar. Physica rec. C. Prantl, Lips. 1879. Ar. Physik griech. u. deutsch mit sacherkl. Anmerk., Lpz. 1854. Griech. Text, franz. Übers. u. Erklär. v. Barth. St. Hilaire, Paris 1862. Arist. Physique livre II, traduction et commentaire par O. Hamelin, Paris 1908. Book VII collated by R. Shute, Oxford 1882.

Arist. de caelo et de generatione et corruptione rec. C. Prantl, Lips. 1881. Griech. u. deutsch mit Anm. v. C. Prantl, Leipzig 1857. De caelo, griech. u. franz. mit Erklär. v. Barth. St. Hilaire, Paris 1866.

Arist. de generatione et corruptione ed. Prantl, s. unter de caelo. Griech. u. franz. mit Erkl. von Barth. St. Hilaire zus. mit de Melisso Xenoph. Gorgia (beigefügt Introduction sur les origines de la philosophie grecque) Paris 1866.

Arist. quae feruntur de coloribus, de audibilibus, physiognomonica rec. C. Prantl, Lips. 1881. Arist. über die Farben, erl. durch eine Übersicht über die Farbenlehre der Alten, von Carl Prantl, München 1849. Die Physiognomonika auch bei Rich. Foerster, Script. physiognom. I, 1 ff.

Arist. Meteorolog. ed. Jul. Lud. Ideler, Lpz. 1834—1836. Griech. und französ. mit Erklärung von Barth. St. Hilaire, Paris 1867.

Arist. De animalibus histor. publ. et trad. par M. Camus, Paris 1783, gr. et lat. ed. Joachim Gottlob Schneider, Lpz. 1811. Krit. bericht. Text, Übers., Erklärung und Index v. H. Aubert u. Fr. Wimmer, Leipz. 1868. Textum recogn. Leonard. Dittmeyer, Lipsiae 1907. Histoire des animaux, traduit en français et accompagné de notes perpétuelles par J. Barthélemy Saint-Hilaire, 3 vols., Par. 1884.

Arist., Vier Bücher über die Teile der Tiere, gr. u. d. mit sacherkl. Anm. hrsg. von A. v. Frantzius, Lpz. 1853; de part. anim. I. IV, ed. Bernhard Langkavel, Lpz. 1868.

Arist. Über die Zeugung und Entwicklung der Tiere, gr. u. deutsch von Aubert u. Wimmer, Lpz. 1860; Traité de la génération des animaux, traduit par J. Barthélemy de Saint-Hilaire, 2 vols., Paris 1887.

Arist. de anim. motu ed. Fr. Littig in Vorbereitung (Bibl. Teubn.).

Aristotelis quae feruntur de plantis, de mirabilibus auscultationibus, Mechanica, de lineis insecabilibus, ventorum situs, de Melisso Xenophane Gorgia ed. O. Apelt, Lpz. 1888. (Über das letzte Schriftchen s. o. § 17 S. 51 f. Der Abschn. über Xenophanes bei Diels Vorsokr. I, S. 36 ff., der über Melissos ebenda S. 136 ff.)

Les problèmes d'Ar., ins Franz. übersetzt v. Barthél. St. Hilaire, 2 vols., Paris 1891. F. A. Gevaert et J. C. Vollgraff, Les problèmes musicaux d'Aristote; fasc. I contenant le texte grec avec la traduction française en regard, les notes philologiques et le commentaire musical jusqu'à la fin de la section B. 4, Gand 1899.

Arist. de anima libr. tres, ed. F. Ad. Trendelenburg, Jena 1833, ed. II. emendata et aucta, Berl. 1877 (besorgt von Christ. Belger); ed. Barth. St. Hilaire, Paris 1846; ed. A. Torstrik, Berl. 1862 (vgl. R. Noetels Rec. in der Z. f. G.-W. XVIII, Berl. 1864, S. 131—144). Edwin Wallace, Ars Psychology in Greek and English with introduction and notes, Cambridge 1882. Zuletzt ed. v. W. Biehl, Lpz. 1884. 1896. Aristotele, esposizione critica della psicologia greca, definizione dell' anima. Il trattato dell' anima, Lib. I, 1—II, 3, traduzione e note di Giambattista Barco, Torino - Roma 1879; ders., dell' anima vegetativa e sensitiva (lib. II, 4—III, 2), saggio di interpretazione, Torino 1881. Ar. de anima lib. B secundum recens. Vaticanam, ed. H. Rabe, Berl. 1891. E. Essen, Das erste Buch der

aristotelisch. Schr. üb. d. Seele ins Deutsche übertragen u. in seiner ursprüngl. Gestalt wiederhergestellt, Jena 1892; das zweite B. in krit. Übers., 1894; das dritte desgl., 1896 (sehr willkürlich). Ar.'s Schr. üb. d. Seele, übers. u. erklärt von R. Kolfes, Bonn 1901. G. Rodier, Ar., *Traité de l'âme*, traduit et annoté (Texte, traduction, notes), 2 voll., Par. 1900. Arist. *Psychology*, a treatise on the principle of life (De anima and Parva naturalia) transl. with introd. and notes by W. A. Hammond, London 1902. Ar. de anima with transl. introd. and notes by R. D. Hicks, Cambridge 1907. Arist. de anima III 3 interpret. e commento bei G. Razzoli, L'immaginazione nella teoria arist. della conoscenza, Milano 1903.

Aristotelis Parva naturalia recogn. Guil. Biehl, Lpz. 1898. J. Ziaja Arist. de sensu c. 1—3 (Übers. mit Anmerk.), Breslau 1887 Pr. Arist. de sensu and de memoria, text and translation, with introd. and comment. by G. R. T. Ross, Cambridge 1906.

Ar. Eth. Nicom. ed. C. Zell, 2 voll., Heidelb. 1820. Ed. A. Coray, Paris 1822. Ed. Cardwell, Oxon. 1828—1830. Ed. C. L. Michelet (mit Komm.), Berol. 1829—1835, 2. ed. 1848. Bekker hat die Ethik auch separat 1831, 1845, 1861 ediert. Den bekkerschen Text reproduziert meist die Ausgabe von W. E. Jelf, Oxf. u. Lond. 1856. Eth. ed. B. St. Hilaire, Par. 1856. Rogers, Edit. altera, Lond. 1865. Ar. Ethics, Ill. by Alex. Grant, Lond. 1856—1858, 4. ed. 1884. Aristotelis Eth. N. ed. et commentario continuo instruxit G. Ramsauer. Adiecta est F. Susemihlii ad editorem epistola critica. Lpz. 1878 (der Kommentar zeugt von eindringendem Verständnis des Ar., nur fehlt ein brauchbarer krit. Apparat, auch sind die früheren Hilfsmittel zur Erklärung nicht ausreichend benutzt). Ar. Eth. Nicom. rec. Fr. Susemihl, Lpz. 1880, ed. 2 cur. O. Apelt, Lips. 1903. Vgl. Susemihl, die bekkersch. Handschr. der nikom. Eth., in: Jahrb. f. Philol., Bd. 117, 1878, S. 625—632; ders., De Aristotelis Ethicis Nic. recognoscendis dissert. I. u. II. Berl. 1878. Ar. Eth. Nic. recognov. I. Bywater, Oxonii 1890. Die Bücher VIII u. IX (über die Freundschaft) sind separat von Ad. Theod. Herm. Fritzsche ediert worden, Gießen 1847. B. V besonders hrsg. von Henry Jackson, Lond. 1879. Nicomach. Ethics books I—IV and X, ch. 6—9 by E. L. Hawkins, Oxf. 1881. Arist. Ethics ed. by J. Burnet. Arist. Nicom. Ethics, Pref. and explan. notes by D. P. Chase, London 1906. Ars Nic. Ethics, translation with notes by J. Welldon, London 1892. Übersetzung d. nik. Eth. von Christ. Garve, 2 Bde., 1798 u. 1801.

Die eudemische Eth., deren Text sich in sehr verderbtem Zustande befindet, haben besonders hrsg. A. Th. Herm. Fritzsche, Regensb. 1859, u. Fr. Susemihl, Lpz. 1884, die Magna Moralia ders. Lpz. 1883.

Arist. Polit. ed. Herm. Conring, Helmstädt 1656, Braunschweig 1730; J. G. Schneider, Frankfurt a. d. O. 1809; C. Götting, Jena 1824; Ad. Stahr, Lpz. 1839; B. St. Hilaire, Par. 1837, 2. edit. 1848, 3. edit. 1874; I. Bekker, Berlin (1831) 1855; Eaton, Oxford 1855; R. Congreve, Lond. 1855 u. 1862. Arist. Polit. cum vet. transl. Guil. de Moerbeka, ed. Susemihl, Lpz. 1872; ders. auch in der Bibliotheca Teubneriana, III. ed., nova impressio, Lpz. 1894. Übersetz. ins Deutsche v. Chr. Garve, Breslau 1803/1804, neue Bearbeit. v. M. Brasch, Lpz. 1893 (mangelhaft). Die drei ersten BB. der Polit. mit erklärenden Zusätzen ins Deutsche übertr. v. Jak. Bernays, Berl. 1872. Griech. und deutsch mit sacherkl. Anmerk., hrsg. v. Susemihl, 2 Bde., Lpz. 1879. The pol. of A., a revis. text, with introduct., analys. and comm. by F. Susemihl and R. D. Hicks, Books I—V, Lond. 1894. The politics of A. Vol. I.: Introduct. to the P.; Vol. II.: Prefatory Essays, Books I and II, Text and Notes, by W. L. Newman, Oxf. 1887; Vol. III.: Two essays, Books III—V Text and Notes; Vol. IV i. Essay on Constitutions, Books VI—VIII. Text and Notes, ib. 1902 (mit einem genauen General index u. einem Greek index). Zu den ersten beiden Bänden s. F. Susemihl, quaestio. Aristotelearum criticarum et exegeticarum, P. II, Greifsw. 1893. Benj. Jowett, The Politics of Aristotle, 2 vols., Lond. 1885. Ars Politics transl. by J. Welldon, Lond. 1893. Arist. Politics, transl. by B. Jowett, introd., analysis, index by H. W. C. Dawis, Oxford 1905.

Der eine neuerdings aufgefundenene Teil der *Πολιτεῖαι*, die *Ἀθηναίων Πολιτεία*, ist zuerst veröffentlicht von F. G. Kenyon, On the constitution of Athens, printed by orders of the trustees of the British Museum, Lond. 1891. In demselben Jahre ist der Papyrus in Faksimile (22 plates) herausgegeben worden. Seitdem ist die Schrift schon öfter ediert, in verschiedene Sprachen übersetzt worden und eine außerordentlich große Zahl von Arbeiten, vielfach zur Erklärung

oder zur Verbesserung des Textes, ist über sie erschienen. Von Ausgaben seien genannt: die von G. Kaibel und U. v. Wilamowitz-M., Berl. 1892, von Frdr. Blass, Lpz. 1892 u. ö., von J. E. Sandys. a revised text with an introduction critical and explanatory, Notes etc., Lond. 1893, von H. van Herwerden u. J. van Leeuwen, Leiden 1891, von C. Ferrini — con versione, Milano 1891 Übersetzungen sind u. a. erschienen ins Deutsche von G. Kaibel und Ad. Kiessling, Straßb. 1891, v. M. Erdmann, der Athenersstaat, Lpz. 1892 (mit Erläuterungen u. Literatur), ins Englische von F. G. Kenyon, with introduct. and notes, Lond. 1891.

Ar. Oeconom. I. I vet. transl. lat. edita a Franc. Susemihl, Gryphiswald. 1870; Ar. quae feruntur Oeconomica rec. Susemihl, Leipz. 1887 (enthält auch die lat. Übersetzung des dritten Buchs in verschied. Rezensionen).

Rhetorica ed. Spengel, Leipzig 1867; ed. A. Roemer, Leipzig 1885; vgl. dazu denselben, zur Krit. der Rhetorik des A. Blätter für bayer. Gymnasialwes., 22, 1886, S. 491—510; iterum ed., Leipzig 1899. Rhetoric with a commentary by E. M. Cope ed. J. E. Sandys, 3 Bde., Lond. 1877 (wichtig f. d. Erklärung). Von demselben An introduction to Ars Rhetoric, with Analysis, Notes and Appendices, Lond. The Rhetoric of A. transl. with an analysis and critical notes by J. E. C. Weldon, London 1886.

Rhetorica ad Alexandrum. Anaximenis Ars rhetorica, quae vulgo fertur Aristotelis ad Alexandrum, rec. Spengel, Lpz. 1847 (Zürich 1844). In Spengels Rhetores Graeci vol. I, pars II, p. 8 ff. (ed. C. Hammer, Lipsiae 1894).

Poëtica ed. G. Hermann, Lpz. 1802; Franz Ritter, Köln 1839; E. Egger (in seinem Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, Paris 1849); B. St. Hilaire, Paris 1858; I. Bekker (Ar. Rhet. et Poet. ab I. B. tertium ed.), Berol. 1859; Franz Susemihl (Poet. griech. u. deutsch), zuerst Lpz. 1865; ed. Joh. Vahlen, zuerst Berol. 1867. Vgl. dagegen: Leonh. Spengel, Aristoteles' Poetik u. Joh. Vahle's neueste Bearbeitung ders., Lpz. 1875. Ed. F. Ueberweg, zuerst Berl. 1870; Übersetzung nebst Kommentar, Berl. 1869, 2. Aufl. 1874. Rec. G. Christ, Lpz. 1878. Griech. u. deutsch von M. Schmidt, Jena 1875. Hrsrg. u. übers. von Friedr. Brandscheid, Wiesb. 1882. The Poetics transl. with Essays by S. H. Butcher, Lond. Ar. theory of poetry and fine art; with a critical text and transl. of the poetics by S. H. Butcher, 3. edition, London 1902. D. ersten 11 cc. erkl. von Baumgart, Festschr. f. Friedländer, 1895. Th. Gomperz, Ars' Poetik übers. u. eingeleit., m. einer Abhandl.: Wahrheit u. Irrtum in d. Katharsis-Theorie des A. v. Alfr. v. Berger, Lpz. 1896. A. de a. p. l. recogn. J. Bywater, Ox. 1897. Ar. Poët. par A. Hatzfeld et M. Dufour, Lille 1899. Arist. Poet., text. recogn. emend., in ordin. digess., sec. sententiar. seriem typis distinx. T. G. Tucker, Londini 1899. D. Hpthandschr. in Reprodukt. v. H. Omont (Parisinus 1741), Par. 1891.

Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae, praefatus edid. testimoniisque instruxit Herm. Mutschmann, Lipsiae 1906.

Fragmente: Valentin Rose. De Arist. librorum ordine et auctoritate, Berol. 1854. Aristoteles pseudepigraphus (eine Sammlung der Fragmente der verlorenen Schriften, welche Rose fast ausnahmslos für unecht hält), Lips. 1883; ders., Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, Lpz. 1886 (hier 680 Fragmente; in der Ausgabe der Berl. Ak. [s. ob. S. 194] 629). Daß der dem Ar. zugeschriebene Πέπλος, ausgenommen die Epigramme, Arist. 1574 a ff. ein Werk des Ar. gewesen sei, versucht Aem. Wendling, de peplo Aristotelico, D. i., Straßburg 1891. zu erweisen.

Emil Heitz, Die verlorenen Schriften des Aristoteles, Lpz. 1865.

Eine Reihe namentlich dialogischer Schriften hat Aristoteles wahrscheinlich noch während seines ersten Aufenthaltes zu Athen bei Lebzeiten des Platon verfaßt. (Die Fragmente bei Val. Rose, Arist. qui fereb. libr. fragm. No. 1—111.) Zu denselben gehört der Dialog Eudemos, aus welchem einige Bruchstücke erhalten sind (bei Plutarch, Dion. 22; consol. ad Apoll. c. 27; Cic. de div. I, 25, 53 usw.; vgl. J. Bernays in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F. XVI, 1861, S. 236—246 [fragm. 37—48 Rose]). Eudemos gehörte dem platonischen Kreise an, war mit Aristoteles befreundet, beteiligte sich an dem Feldzug des Dion gegen Dionys und fiel Ol. 106, 4 (353—352 v. Chr.) in Sizilien. Seinem Andenken widmete Aristoteles

den nach ihm benannten Dialog, eine Nachbildung des platonischen Phaidon; Aristoteles stellte in demselben Argumente für die Unsterblichkeit der Seele auf. Dialogische Schriften sind die ersten 27 Bände in dem Katalog der Werke des Aristoteles bei Diog. L. V, 22—27 (cf. Anonym. Menag. 61 sq.): die 4 Bücher über Gerechtigkeit, die 3 B. über Dichter, die 3 B. über Philosophie (vgl. J. Bywater, Aristotle's dialogue „on Philosophy“, in: Journal of Philology, Vol. VII, 13, 1877, S. 64—87), 2 B. über den Staatsmann, je 1 B. unter folgenden Titeln: Über die Rhetorik oder Gryllos, Nerinthos (Korinthios? Neritios? nach Themist. orat. XXIII, p. 356 Dind.: *Ἀριστοτέλης τῷ διαλόγῳ τῷ Κορινθίῳ* feiere den korinthischen Landmann, der, durch Platons Dialog Gorgias angezogen, sich dem platonischen Kreise angeschlossen habe, s. Jak. Bernays, die Dialoge des Arist. S. 90), Sophistes. Menexenos, Erotikos, Symposion, über Reichtum, Protreptikos (daß dieser die dialogische Form gehabt hat, steht nicht fest; dagegen Rud. Hirzel, Hermes 10 S. 41 ff., D. Dialog I, 283, v. Wilamowitz-M., A. u. Athen I, 327; vgl. aber H. Diels, z. Ar. Protreptikos u. Ciceros Hortensius, in: A. f. G. d. Ph., I, S. 477—497) usw. Der aristotelische Protreptikos ist nach den Untersuchungen von Bywater, Journ. of Philol., II, 1869, S. 55 ff., Diels, Hirzel, von Iamblichos, namentlich in seinem Protreptikos, aber auch in anderen Schriften, stark benutzt worden, so daß man über seinen Inhalt neuerdings etwas unterrichtet ist. — Diese Schriften sind von Späteren exoterische genannt worden, und im Gegensatz dazu die ohne eine dialogische Form die Gedanken vortragenden, streng wissenschaftlichen Schriften esoterische. Bei Aristoteles selbst kommt der Ausdruck esoterisch überhaupt nicht vor (jedoch Analyt. post. I, 10 p. 76b 27 *ὁ ἔσω λόγος* als *ὁ ἐν τῇ ψυχῇ* im Gegensatz zu dem *ἔξω λόγος*, also entsprechend der später verbreiteten Unterscheidung des *ἐνδιάθετος λόγος* [der Gedanke] und *προφορικός λόγος* [die Rede]), exoterisch aber in dem Sinne: nach außen hin, an den andern, *πρὸς ἕτερον* (vgl. Plat. Soph. p. 217e) gerichtet, aus dem ihm als wahr Erscheinenden argumentierend, im Gegensatz zu dem, was dem bloß auf die Sache blickenden selbstforschenden Denker anliegt (*τῷ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτὸν μέλει*), Top. VIII, 1, 151b 9, Anal. post. I, 10, 76b 24, Pol. VII, 3, 1325b 29 (vgl. Thurot in Jahns Jahrb. 81, 1860, S. 749 f. und in seinen Etudes sur Aristote, Paris 1860, S. 214 f., auch G. Thomas, de Ar. ἐξ. λ. deque Ciceronis Aristotelio more, Gött. 1860; Stahr, Ar. II, S. 235—279).

Im allgemeinen nennt Aristoteles *ἐξωτερικοί λόγοι* außerphilosophische, d. h. nicht streng philosophische, wenigstens nicht streng methodische Erörterungen, ohne Rücksicht darauf, ob sie von ihm oder anderen angestellt waren Vgl. H. Diels, Üb. d. exoter. Reden des A., in: Sitzungsber. der Ak. d. Wiss., Berlin 1883, S. 477 bis 494, der darunter Erörterungen versteht, die außerhalb der aristotelischen Schule entstanden sind, während Jak. Bernays sie als die eigenen Dialoge des Aristoteles aufgefaßt hatte; ferner Fr. Sussemihl, *ἐξωτερικοί λόγοι* b. Aristot. u. Eudemos, in: Jahrb. f. Philol., 129, 1884, S. 265—277. Einmal (Metaph. XIII, 1, 1076a 22 ff.) bezieht Aristoteles jenen Ausdruck auf seine dialogischen Schriften mit, er gebraucht ihn aber auch (Phys. IV, 10 p. 217b 19) von solchen inmitten seiner streng wissenschaftlichen Schriften selbst vorkommenden Erörterungen, welche er, seiner dialektischen Methode gemäß, der strengen Beweisführung (*ἀπόδειξις*) vorbereitend vorausschickt, oder welche überhaupt einen mehr „dialektischen“, d. h. dem Charakter der Disputationen gemäßen, als einen „apodeiktischen“ oder rein wissenschaftlichen Charakter an sich tragen (Pol. I, 5 p. 1254a 33). Die Dialoge heißen bei Aristoteles auch: *ἐν κοινῷ γινόμενοι λόγοι*, Erörterungen, die in Gemeinsamkeit (d. h. vermittle der Disputation mit einem Mitunterredner, sei es in wirklichen *διαλεκτικαῖς συνόδοις*, Top. VIII, 5, oder in dialogischen

Schriften) angestellt werden. Ferner werden Dialoge und andere früher verfaßte Schriften (zu denen auch die *τεχνῶν συναγωγή*, die Abhandlung *περὶ βασιλείας*, die an Theodektes gerichtete Rhetorik gehörten) von Aristoteles bezeichnet als *ἐκδεδομένοι λόγοι*, d. h. veröffentlichte, dem Publikum übergebene *λόγοι*, im Unterschiede von nicht veröffentlichten, zunächst nur von dem Philosophen für sich selbst angestellten und daneben, sei es bloß in mündlichen Vorträgen oder auch mittels schriftlicher Aufzeichnung, dem (privaten) Kreise der mit ihm streng philosophierenden Schüler mitgeteilten Betrachtungen. Die streng philosophischen Betrachtungen heißen bei Aristoteles Pol. III, 12 p. 1282b 19 u. ö. (vgl. Eud. Ethik I, 8, 1217b 23) *οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι*, und hiermit ist nahe verwandt die Bezeichnung: *διδασκαλικοὶ λόγοι*, de soph. elenchis c. 2 p. 165b 1: *οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἐκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογισόμενοι* (welche letzteren *λόγοι*, die als *πειραστικοὶ* zu den exoterischen gehören, darum doch nicht gerade von der Sache abirren, wie *ἔξωθεν λόγοι* Pol. II, 6, 1264b 39; cf. Eth. Eud. VII, 1, 1235a 4; VII, 5, 1239b 6, oder das *λέγειν ἔξω τοῦ πράγματος*, Rhet. I, 1, 1354b 27, 1353a 2). Da Aristoteles sich mitunter in den streng wissenschaftlichen Schriften an „Hörer“ wendet, und da dieselben oder doch viele derselben zu den mündlichen Vorträgen (*ἀκροάσεις*) in engster Beziehung stehen (zur Vorlesung bestimmt oder nach Vorträgen nachgeschrieben waren), so werden diese Schriften von Späteren akroamatische oder (metaphorisch) *ἀκροάσεις* genannt. Die philosophische Beschäftigung mit einem bestimmten Kreise von Objekten heißt eine *πραγματεία*, und die streng philosophischen, ohne dialogischen Schmuck nur auf das Forschungsobjekt gerichteten Schriften werden von Späteren auch als pragmatische bezeichnet. Die Schriften dieser Art scheinen sämtlich oder mindestens größtenteils nicht von Aristoteles selbst, solange er noch die betreffenden Vorträge hielt, sondern erst von seinen Schülern und zum Teil erst durch Andronikos von Rhodos veröffentlicht worden zu sein. Sie mögen von Aristoteles selbst bis zu seinem Tode noch Veränderungen und Zusätze erhalten haben.

Als Nebenwerke und Vorläufer der streng wissenschaftlichen Schriften sind die *ὑπομνήματα* anzusehen, Aufzeichnungen, die Aristoteles zu eigenem Gebrauche gemacht hat, und die zum Teil (vielleicht erst später) an die Öffentlichkeit gekommen sind. Zu den verlorenen Schriften dieser Art gehören die von Diog. L. in seinem Verzeichnis der aristotelischen Schriften erwähnten Auszüge aus den Schriften des Archytas, der platonischen Republik, den Leges, dem Tim. usw. Auch die auf uns gekommene Schrift de Melisso, de Xenophane, de Gorgia trägt den Charakter eines *ὑπόμνημα*, freilich rührt sie sicherlich nicht von Aristoteles her (s. o. § 17). Ferner sind zu dieser Klasse die Schriften de bono und de ideis zu rechnen, wovon Fragmente erhalten sind, die Brandis (Bonn 1823) gesammelt hat (s. auch die Ausgaben der Fragm. des Ar.), Angaben über Platons mündliche Lehren, auf Erinnerungen an seine Vorträge und vielleicht auf Nachschriften derselben beruhend. Vgl. die im Literaturverz. zu § 41 (Monogr. über Platons Ideenlehre) angeführten Schriften von Brandis, Bournot u. a.

Die noch vorhandenen Schriften des Aristoteles sind z. T. in einer sehr unvollkommenen Gestalt erhalten: Es fehlt häufig die feste durchgeführte Anordnung und Abrundung; es werden Fragen oft aufgeworfen, der Versuch aber wird nicht gemacht, sie zu beantworten; Wiederholungen kommen vor, andererseits wegen Abspringens der Gedanken, Weglassens der Zwischenglieder viele Dunkelheiten. Es ist deshalb nicht glaublich, daß diese so beschaffenen Schriften die letzte Feile von Aristoteles erhalten haben und von ihm veröffentlicht worden sind,

und die Annahme ist beachtenswert, daß wir wenigstens teilweise Aufzeichnungen vor uns haben, die Aristoteles zum Gebrauche bei seinen mündlichen Vorträgen anfertigte, bei deren Niederschrift er bald größere, bald geringere Sorgfalt anwandte. Daß die Stücke ungleich gearbeitet sind, geht auch daraus hervor, daß in manchen Partien der Hiatus vermieden wird, so z. B. im größten Teile der Politik, den meisten Partien des I. B. der Metaphysik. (Vgl. Blass, Attische Beredsamk. II, 130, welcher ebd. S. 427 Anm. die Vermutung ausspricht, daß Aristoteles für seine Politik, in geringerem Maße auch für die Metaphysik, *περὶ ὄργανον* und andere Schriften die früher niedergeschriebenen und sorgfältiger ausgearbeiteten Dialoge ausgeschriben habe. S. dens., Aristotelisches, in: Rhein. Mus. 1875, S. 481—505.) Manches weist freilich auch auf die Vermutung des Jul. Caesar Scaliger (In libros duos qui inscribuntur de plantis Aristotele auctore, 1556) hin, daß den uns erhaltenen Schriften des Aristoteles die Nachschreiberhefte seiner Schüler zugrunde liegen. Vielleicht haben Herausgeber und Redakteure beiderlei Aufzeichnungen benutzt.

Die logischen Schriften sind: *Κατηγορίαι* (gegen die Echtheit sind Bedenken geäußert worden, die z. T. nicht ohne Gewicht sind; s. Spengel, Münchener Gel. Anz. 1845, No. 5, und Prantl im ersten Bande seiner Gesch. der Logik; die Schrift ist in ihrem Grundstock wohl echt, hat aber Umänderungen erfahren; so sind jedenfalls die sog. Postprädikamente [c. 10—15] von späterer Hand hinzugefügt) über die Grundformen der „Aussagen über das Seiende“, wie dieselben bedingt sind durch die formalen Arten des Existierenden (Dinge, Eigenschaften usw.); *Περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione (deren Echtheit Andronikos von Rhodos, jedoch, wie es scheint, ohne genügenden Grund, bestritten hat, s. dazu Zeller, II, 2, S. 69 Anm. 1), über den Satz und das Urteil; *Ἀναλυτικὰ πρότερα*, 2 BB., über den Schluß; *Ἀναλυτικὰ ὑστερα*, 2 BB., über den Beweis, die Definition und Einteilung und über die Erkenntnis der Prinzipien; *Τοπικά*, 8 BB., über die dialektischen oder Prüfungsschlüsse, wie dieselben beim Disputieren auf Grund wahrscheinlicher Prämissen (*ἐνδοξα*) gebildet zu werden pflegen; *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* über die sophistischen Widerlegungsschlüsse (über die Trugschlüsse der Sophisten bei dem Versuch der Widerlegung einer Annahme, und über die Auflösung des verführerischen Scheins in diesen Trugschlüssen). Diese Schriften werden von den Aristotelikern *ὄργανικά* genannt, d. h. solche, die von der Methode handeln, welche das *ὄργανον* der Forschung ist. Aristoteles sagt Top. VIII, 14 p. 163b 11, es sei ein wichtiges Hilfsmittel (*ὄργανον*) zur Erlangung wissenschaftlicher Erkenntnis, daß man die Konsequenzen eines jeden der einander entgegengesetzten Sätze zu ziehen wisse, und er sagt Metaph. IV, 3 p. 1005b 4, man müsse an das Studium der Lehre von dem *ὄν ἢ ὄν* (der Ontologie, Metaphysik, *πρώτη φιλοσοφία*) erst dann herangehen, wenn man bereits mit der Analytik vertraut sei. In diesen Aussprüchen des Aristoteles liegt der Anhalt für jene Bezeichnung.

Die Schriften über die *πρώτη φιλοσοφία* sind von einem Ordner der aristotelischen Schriften, ohne Zweifel von Andronikos von Rhodos, auf Grund didaktischer Sätze des Aristoteles über das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und das *πρότερον φύσει* hinter die physischen gestellt und gemäß dieser Stellung unter dem Titel *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* in 14 Büchern (A, α, B, Γ usw. bis N = I, II, III, IV usw. bis XIV) zusammengefaßt worden; bei der Anordnung der Bücher scheinen die in denselben vorgefundenen Zitate zumeist maßgebend gewesen zu sein. Die „Metaphysik“ besteht aus einer größeren zusammenhängenden, jedoch nicht vollständig durchgeführten Darstellung (Buch I: philosophische und historisch-kritische Grundlegung; Buch III; IV; VI, VII, VIII; IX) und mehreren kleineren,

zum Teil unechten Abhandlungen. Buch II (oder *a*) ist nach alten Angaben durch Pasikles von Rhodos, einen Bruderssohn des Eudemos und Zuhörer des Aristoteles, verfaßt worden. Nach andern hat Pasikles Buch I (*A*) verfaßt (s. Asklep., Schol. in Arist. ed. Br. p. 520a 6). Buch V (*A*) enthält eine Untersuchung *περὶ τοῦ ποσάχως*, über die mehrfachen Bedeutungen, und wird unter diesem Titel VI, 4, VII, 1 und X, 1 zitiert. Es ist offenbar eine selbständige Schrift, vielleicht, nach Zeller, ein Kompendium, ausschließlich für die Schüler des Aristoteles bestimmt. Buch X handelt über das Eine und Viele, das Identische und Entgegengesetzte usw. Buch XI enthält in Kap. 1—8 p. 1065a 26 eine kürzere Darstellung des Inhalts von III, IV und VI, welche unter der Voraussetzung der Echtheit als eine vorläufige Skizze gelten muß, wahrscheinlich aber ein von einem frühen Aristoteliker herrührender Auszug ist (s. Natorp, Üb. Aristoteles' Metaphysik, K 1—8, in: A. f. G. d. Ph., I, 1888, S. 178—193). Es entsprechen einander XI, 1 u. 2 und Buch III (Aporien); XI, 3—6 und IV (die Aufgabe der Metaphysik und der Satz des Widerspruchs); XI, 7 und 8 bis zu der bezeichneten Stelle und VI (einleitende Bemerkungen zur Lehre über die Substanz); der Rest von Buch XI ist eine Kompilation aus der Physik, also entschieden unecht. Buch XII enthält in Kap. 1—5 eine Skizze der (ausführlicher in Buch VII und in Buch VIII vortragenen) Lehre von der Substanz und der (in Buch IX ausführlicher erörterten) Doktrin über Potentialität und Aktualität, in Kap. 6—10 eine etwas ausgeführtere, jedoch immer noch sehr gedrängte Darstellung der Gotteslehre, welche den naturgemäßen Abschluß der gesamten Metaphysik bildet, indem die Untersuchung auf die Substanzen im allgemeinen geht und dann auf die immateriellen hinausläuft, die in der Gottheit gipfeln; so ist ein Widerspruch in der ganzen Anlage der Metaphysik nicht anzuerkennen. Die beiden letzten Bücher (XIII und XIV) enthalten eine Kritik der Ideen- und Zahlenlehre, die teilweise (in XIII, 4 und 5) wörtlich mit einzelnen Partien des ersten Buches (1, 6 und 9) übereinstimmt.

Nach einer schon von Titze angebahnten, von Glaser und anderen modifizierten und erweiterten Hypothese sind die Bücher I, XI, c. 1—8 und XII als ein kürzerer Entwurf der gesamten *πρώτη φιλοσοφία* anzusehen, von dem Aristoteles in dem größeren Werke das erste Buch beibehalten, die übrigen weiter ausgeführt habe; doch ist diese Annahme sehr unsicher, und die Unechtheit des ganzen Buches K (XI) und wohl auch wenigstens des ersten Teiles von A (XII) ebenso möglich. Das Verhältnis der Bücher I, XIII und XIV zueinander und zum Ganzen hat manches Rätselhafte; insbesondere kann Aristoteles nicht die Wiederholung der Kritik der Ideenlehre beabsichtigt haben. Die übereinstimmenden Partien im XIII. Buche sind ohne Zweifel später als die im ersten, und vielleicht nicht von Aristoteles, sondern von einem überarbeitenden Aristoteliker geschrieben worden; überhaupt ist die Echtheit des XIII. Buches bis c. 9 p. 1086a 21 zweifelhaft. Wahrscheinlich ist der eigene Entwurf des Aristoteles zu der *πρώτη φιλοσοφία* von dem Herausgeber mit anderen als passend erscheinenden Stücken zu unserm jetzt vorliegenden Ganzen vereinigt worden, wobei Nichtaristotelisches mit unterlaufen konnte und tatsächlich mit untergelaufen, vielleicht auch später, nicht schon bei der ersten Herausgabe, zugefügt worden ist. Vgl. Asklepios zu Metaph. S. 4, ed. Hayd., nach dessen Angabe die Metaph. nicht bereits durch Eudemos, dem der Verfasser sie zugesandt habe, unmittelbar nach dem Tode des Aristoteles, sondern weit später aus einem lückenhaften durch die Herausgeber aus anderen aristotelischen Schriften ergänzten Exemplar ediert worden ist. Alexander von Aphrodisias (?) muß freilich den Eudemos für den Herausgeber der Metaphysik des Aristoteles gehalten haben, da er von der möglichen Umstellung einiger Sätze in dieser Schrift durch Eudemos spricht (in Arist. Metaph. S. 515 ed. Hayd.). Nimmt

man Eudemos als den ersten Herausgeber an, so muß man wenigstens die Hinzufügung der zweiten Hälfte von B. XI sowie von B. *a* einem Späteren, etwa dem Andronikos von Rhodos, zuschreiben. Den Anfang der Metaphysik sollen (nach Albertus Magnus, s. Jourdain, Gesch. der arist. Schr. im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 40; 187; 328) die Araber für ein Werk des Theophrast gehalten haben.

Die Reihe der naturwissenschaftlichen Schriften eröffnet die *Φυσικὴ ἀκρόασις* in 8 Büchern (auch *φυσικά* oder *τὰ περὶ φύσεως*, wovon V, VI und VIII speziell: *τὰ περὶ κινήσεως*, wogegen VII nicht in diesen Zusammenhang zu gehören scheint und wahrscheinlich Rest eines andern aristotelischen Werkes ist (s. d. Arbeit v. Ernst Hoffmann im Literaturverz.); daran schließen sich: *Περὶ οὐρανοῦ* in 4 und: *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* in 2 Büchern an; ferner die *Μετεωρολογικά* (oder *Περὶ μετεώρων*) in 4 Büchern, wovon jedoch das vierte eine selbständige Abhandlung zu sein scheint. Unecht ist das Buch *Περὶ κόσμου*, in dem sich viele Anklänge an die stoische Lehre finden, die auf eine viel spätere Zeit der Abfassung hinweisen. (S. darüber unten § 54.) Aus der peripatetischen Schule stammt das Schriftchen *Περὶ χρωμάτων*. Die echte Schrift über die Pflanzen ist verloren; die in unseren Ausgaben befindliche ist unecht (vielleicht durch Nikolaos aus Damaskos verfaßt).

Die Tiergeschichte (*Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*) ist erhalten (das zehnte B. ist unecht). Die übliche Bezeichnung „Tiergeschichte“ kann irreführen. Das Werk ist im wesentlichen eine vergleichende Anatomie und Physiologie. Eine eigene mit Zeichnungen versehene Schrift über Anatomie (*Ἀνατομὴ* in sieben B.) ist verloren. An die Tiergeschichte lassen sich anschließen die Schriften: Über die Teile der Tiere (*Περὶ ζῶων μορίων* in vier B.; das erste enthält eine allgemeine Einleitung zu den zoologischen Werken, die hier nicht am richtigen Platze steht), Über die Erzeugung der Tiere (*Περὶ ζῶων γενέσεως* in fünf B.), Über den Gang der Tiere (*Περὶ ζῶων πορείας* in einem B.). Die Abhandlung *Περὶ ζῶων κινήσεως* ist unecht.

An die die aristotelische Seelenlehre enthaltenden drei Bücher *Περὶ ψυχῆς* schließen sich die Abhandlungen an („*Parva Naturalia*“): *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρεως*, *Περὶ ἐνυπνίων*, *Περὶ μανικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις*, *Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος*, *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου*, *Περὶ ἀναπνοῆς*. Eine von Arist. p. 467 b 6 f. angekündigte Abhandlung *Περὶ τε νεότητος καὶ γῆρας*, die unsere Herausgeber in den beiden ersten Kapiteln von *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* erkennen, scheint, ebenso wie eine Arbeit *Περὶ νόσου καὶ ὑγίειας* Projekt geblieben zu sein. Die Schrift *Φυσιογνωμονικά* ist unecht, sie ist etwa im 2. Jahrh. n. Chr. aus zwei älteren Stücken zusammengesetzt worden (s. R. Foerster, de Aristotelis quae feruntur physiognomicorum indole ac condicione, Philos. Abhh., M. Hertz zum 70. Geburtst. dargebr., Berl. 1888, S. 282—304).

Die Sammlung von *Προβλήματα* ist ein auf Grund von aristotelischen Aufzeichnungen allmählich entstandenes Konglomerat (vgl. Carl Prantl, über die Probleme des Arist., in den Abh. der Akad. d. W., München 1850, s. auch Karl Stumpf [Literat.] der nachweist, daß die Probleme, die sich auf Musik beziehen, nicht von einem und demselben Verfasser in der Hauptsache noch aus dem 1. od. 2. Jahrh. n. Chr. herrühren). Die Schrift *Περὶ θανμασίων ἀκουσμάτων* ist unecht (vgl. H. Schrader, Über die Quellen der pseudo-arist. Schrift π. θ. ἀ. in Jahns Jahrb. 97, S. 217—232, ebenso vielleicht auch die Schrift *Περὶ ἀτόμων*

γραμμῶν (vgl. Mich. Hayduck, ebd. Bd. 109, S. 161—171, u. Apelt i. d. Beiträgen usw.).

Über die Ethik überhaupt handeln in dem auf uns gekommenen Corpus Aristoteleum drei Schriften: *Ἠθικὰ Νικομάχεια* in 10 Büchern, *Ἠθικὰ Εὐδαιμονία* in 7 Büchern, *Ἠθικὰ μεγάλα* in 2 Büchern (wohl nicht korruptiert aus *ἡθικῶν κεφάλαια* oder aus *ἡθικῶν μεγάλων κεφάλαια*, wie Trendelenburg vermutet, Histor. Beitr. II, S. 352 ff., wahrscheinlicher die Erklärung des Albertus Magnus: non ideo quod scriptum plus contineat, sed quia de pluribus tractat; eine andere von Theod. Birt, in: Verh. der Philologenversamml. d. J. 1879). Die drei Ethiken entsprechen einander in folgender Weise. Eth. Nic. I, II, III, 1—7, Eth. Eud. I, II, Magn. Mor. I, 1—19 enthalten die allgemein grundlegenden Betrachtungen über die Eudaimonie, Tugend und Willensfreiheit; Eth. Nic. III, 8—15 und IV, Eth. Eud. III, Magn. Mor. I, 20—33 behandeln die einzelnen ethischen Tugenden mit Ausnahme der Gerechtigkeit; Eth. Nic. V, womit Eth. Eud. IV identisch ist, und Magn. Mor. I, 34 und II, init. gehen auf die Gerechtigkeit und Billigkeit; Eth. Nic. VI, womit Eth. Eud. V identisch ist, und Magn. Mor. I, 35 (vgl. II, 2—3) auf die dianoëtischen Tugenden, Eth. Nic. VII, womit Eth. Eud. VI identisch ist, und Magn. Mor. II, 4—7 auf die *ἐγκράτεια* und *ἀκράτεια* und auf die Lust; Eth. Nic. VIII—IX, Eth. Eud. VII, 1—12 (oder 13 init., wo offenbar eine Lücke ist) und Magn. Mor. II, 11—17 wird von der Freundschaft gehandelt, Eth. Eud. VII, 13 (wo der Text sehr lückenhaft und korruptiert ist) von der Macht der *φρόνησις*, Magn. Mor. II, 10 von der Bedeutung des *ὁρθὸς λόγος* und von der Macht des ethischen Wissens, Eth. Eud. VII, 14—15 und Magn. Mor. II, 8—9 von der *εὐτυχία* und von der *καλοκάγαθία*, Eth. Nic. X von der Lust und Glückseligkeit. Daß von diesen Schriften nicht die sogen. Magna Moralia (die kürzeste Darstellung) das älteste Werk seien (wie Schleiermacher geglaubt hat), daß vielmehr die nikomachische Ethik (auf welche die Zitate in der Pol. gehen, Pol. II, 2; III, 9 und 12; IV, 41; VII, 1 und 13) von Aristoteles selbst herrühre, die eudemische eine an das aristotelische Werk sich anschließende Arbeit seines Schülers Eudemos sei, die Magna Mor. aber ein Auszug aus beiden und zunächst aus der eudemischen, ist seit Spengels Untersuchung über diese Schriften (s. Literaturverz.) fast allgemein anerkannt worden. Barthélemy St. Hilaire (Morale d'Aristote, Paris 1856) will in der eudemischen Ethik (unter Beistimmung Bendixens) nicht sowohl eine eigene Schrift des Eudemos, als vielmehr eine bloße Redaktion eines (zunächst zu eigenem Gebrauch nachgeschriebenen) aristotelischen Vortrags über die Ethik durch einen der Zuhörer (und zwar wohl durch Eudemos) erkennen; er ist geneigt, die sogenannte große Ethik in dieselbe Zeit zu verlegen und in gleicher Art entstanden zu denken. Diese letztere Schrift ist jedoch unzweifelhaft später anzusetzen, da sie schon stoische Einflüsse in Gedanken und Terminis bekundet (s. Ramsauer, Zur Charakteristik der Magna Moralia, G.-Pr., Oldenburg 1858, Spengel, Arist. Studien, I, München 1863, S. 17, und Trendelenburg, Einige Belege für die nacharist. Abfassungszeit der Magna Mor., in: Histor. Beitr. III, S. 433 ff.); das in ihr enthaltene Zitat (II, 6, 1201 b 25): *ὥσπερ ἔφαμεν ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς* legt die Vermutung nahe, daß der Verfasser dieselbe unter dem Namen des Aristoteles habe erscheinen lassen; doch können andere Analytika (Paraphrasen der aristotelischen Schrift) gemeint sein. — Daß der Verfasser der eudemischen Ethik bei allem Anschluß an Aristoteles auch Eigentümliches gebe, welches mitunter als eine beabsichtigte Berichtigung des Aristotelischen erscheint, ist besonders nach Spengels und Zellers Nachweisen nicht zu bezweifeln. Die nik. Ethik scheint nach dem Tode des Aristoteles durch seinen Sohn Nikomachos veröffentlicht worden zu sein. Welcher Schrift die der nikom.

und eudem. Ethik gemeinsamen Bücher (Nik. V—VII; Eud. IV—VI) ursprünglich angehören, ist streitig. Das erste dieser Bücher (Eth. Nikom. V = Eth. Eudem. IV) läßt sich (jedoch vielleicht mit Ausnahme von c. 11, 12, 15, vor welchen Kap. 8, 9, ein Teil von 10, dann 13, 14 und aus Kap. 10 der Abschnitt 1134a 23 bis 1135a 15 gestanden zu haben scheinen; eine andere Ordnung nimmt Trendelenburg an, Hist. Beitr. III, S. 413—425) mit überwiegender Wahrscheinlichkeit sowohl aus inneren Gründen, als auch nach den Zitaten in der Politik der nikomachischen Ethik vindizieren. Das jetzige Buch VI der nik. Eth. = Buch V der eud. scheint in mancher Hinsicht mehr mit den der eudem., als mit den der nikom. Ethik angehörenden Büchern übereinzustimmen (vgl. Alb. Max Fischer, de Eth. Nic. et Eud., diss. inaug., Bonn 1847, und Fritzsche in seiner Ausgabe der eudemischen Ethik); doch muß zum mindesten ein Buch von wesentlich gleichem Inhalt der nik. Ethik ursprünglich angehört haben, auf welches sich Aristoteles Metaph. I, 1, p. 981b 25 bezieht, und so ist es wohl das Richtigere, es für aristotelisch zu halten. Das letzte jener Bücher (Eth. Nic. VII. = Eth. Eud. VI) gehört wahrscheinlich, wenigstens in seinen letzten Kapiteln (Eth. Nic. VII, 12 bis 15, die gleich dem X. Buche der Nik., aber in teilweise abweichendem Sinne, über die Lust handeln), der nikomachischen Ethik nicht an und ist auch nicht für einen früheren aristotelischen Entwurf, sondern für eine spätere, vielleicht von Eudemos herstammende Überarbeitung zu halten. Die nikomachische Ethik gehört zu den sorgfältiger gearbeiteten und abgerundeteren Schriften des Aristoteles. — Der Aufsatz *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* ist unecht, er stammt aus beträchtlich späterer Zeit.

An die Ethik schließen sich eng die 8 Bücher *Πολιτικά* an. Nach Barth. St. Hilaire u. a. ist die Ordnung der Bücher I. II. III. VII. VIII. IV. VI. V. die ursprüngliche; doch ist die Umstellung der Bücher V und VI zweifelhaft; Hildenbrand, Zeller u. a. haben sich gegen, Spengel und Oncken (Staatsl. des Arist. I, S. 98ff.) für dieselbe erklärt; die Stellung der Bücher VII und VIII unmittelbar nach III ist aber höchst wahrscheinlich die richtige und schon von Nicolas d'Oresme (gest. 1382), auch von Herm. Conring (1647 in seiner Vorrede zu des Giphanius Übers. der Pol.) u. a. als solche erkannt worden. Aristoteles handelt in Buch I von dem Hauswesen, jedoch mit Ausnahme der Vorschriften über die sittliche Erziehung und Bildung, da diese von dem Staatszwecke abhängig seien; er unterwirft in Buch II philosophische Staatsideale und bestehende Staatsverfassungen der Kritik, erörtert in Buch III den Begriff des Staates und des Staatsbürgers und unterscheidet die verschiedenen möglichen Verfassungsformen: Königtum und Tyrannis, Aristokratie und Oligarchie, Politeia (freier Bürgerstaat) und Demokratie, handelt dann (III, 14—17) vom Königtum, welches ihm unter gewissen Voraussetzungen als die bestmögliche Form gilt, danach (III, 18 und in den sich daran unmittelbar anschließenden Büchern VII und VIII) von dem auf günstigen äußeren Bedingungen und auf der Herrschaft der Besten, der zur Tugend gebildeten Bürger, beruhenden guten Staate; in Buch IV und V folgt die Untersuchung über die übrigen Verfassungen außer Königtum und Aristokratie, also über die Demokratie, Oligarchie, Politie und Tyrannis, welche Untersuchung in Buch V auf die Ursachen der Erhaltung und des Unterganges der Verfassungen gerichtet wird, so daß Buch V die (nach IV, 2) nach der Charakteristik und Genetik der Staatsformen vorzutragende Nosologie und Therapie enthält; in Buch VI geht Aristoteles auf die einzelnen Arten der Demokratie und Oligarchie und auf die verschiedenen Ämter ein. — Die Schrift *Πολιτεῖαι*, eine Beschreibung der Verfassung von etwa 158 Staaten, ist abgesehen von Fragmenten und der neuerdings aufgefundenen *πολιτεία Ἀθηναίων*, verloren.

Von der Ökonomik ist wahrscheinlich auch das erste Buch nicht aristotelisch und hat einen früheren Peripatetiker (Philodemos nennt Theophrast) zum Verfasser, das zweite ist entschieden unecht und stammt etwa aus dem Ende des 3. Jahrhunderts. In lateinischer Übersetzung des Durand d'Auvergne aus dem Jahre 1295 existiert noch ein drittes Buch, das jedenfalls sehr späten Ursprungs ist.

Die Poetik (*περὶ ποιητικῆς*) ist nur unvollständig vorhanden. In dem verlorenen zweiten B. stand nicht nur die Abhandlung über die Komödie, sondern auch die über die Katharsis.

Die Rhetorik in drei Büchern ist uns unter dem Namen des Aristoteles erhalten. Sie wurde, abgesehen von dem dritten Buch, öfter als das am gleichmäßigsten durchgeführte Werk des Aristoteles angesehen. Das dritte Buch, in dem sich freilich manches findet, was nicht von Aristoteles unmittelbar herrühren kann, sollte der Vermutung nach von ihm als ergänzende Schrift über *λέξεις* und *τάξεις*, s. Diog. Laert. V, 24, hinzugefügt worden sein. Die Annahme, daß die Rhetorik von Aristoteles selbst in ungefähr der Gestalt, wie sie uns vorliegt, herrühre, hat neuerdings Frdr. Marx zu erschüttern unternommen, der in seiner genauen Untersuchung (s. Liter.) zu dem Ergebnis kommt, daß allerdings Aristoteles als „Urheber“ der in der Rhetorik dargelegten Disziplin zu betrachten sei, daß aber Darstellung und Ausarbeitung nicht sein Werk sein können — schon die Behandlung der Zitate, abgesehen von manchem andern, lasse dies als unmöglich erscheinen —; daß uns vielmehr in den drei Büchern der Rhetorik eine wenig geschickte „Bearbeitung“ der ungenauen „Nachschriften einzelner Vorlesungen“ des Aristoteles über die Rhetorik vorliege. Das von den Zitaten hergenommene Argument läßt allerdings Vahlen nicht gelten, indem er die Zitiermethode des Aristoteles darlegt. — Die gleichfalls auf uns gekommene *Rhetorica ad Alexandrum* ist unecht, nicht, wie Spengel, der sie ediert hat, und wie auch bereits Victorius, Buhle u. a. auf Grund der Stelle Quintil. III, 4, 9 annehmen, ein Werk des Rhetors Anaximenes oder, wenn von diesem in den Hauptteilen herstammend, doch verschiedentlich mit Rücksicht auf die aristotelische Rhetorik umgearbeitet.

Die Zeitfolge, in welcher die Schriften von streng philosophischer Form entstanden sind, läßt sich großenteils, obschon nicht durchweg, mit Sicherheit bestimmen; diese Untersuchung hat mehr ein die Methode des Aristoteles als die Genesis seiner Doktrin betreffendes Interesse, weil er diese Schriften (vielleicht mit Ausnahme der logischen) erst während seines zweiten Aufenthaltes in Athen, also zu einer Zeit verfaßt zu haben scheint, in welcher seine philosophische Selbstentwicklung im wesentlichen bereits hinter ihm lag. Häufig wird eine Schrift in einer andern zitiert, aber diese Zitate sind so oft wechselseitig, daß sich aus ihnen die Reihenfolge schwer entnehmen läßt; mit voller Sicherheit kann dies fast nur da gesehen, wo auf eine noch zu verfassende Schrift vorausverwiesen wird. Am frühesten sind wohl die logischen Schriften verfaßt worden (Anal. post. II, 12 p. 95b 10 wird auf die Physik vorausgewiesen: *μᾶλλον δὲ φανερόως ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως δεῖ λεχθῆναι περὶ τούτων*), und zwar in der Reihenfolge: Kategorien, Topik, Analytika, später de interpretatione, in welcher Schrift nicht nur die Analytik, sondern sogar auch die Psychologie schon als vorhanden vorausgesetzt wird; freilich ist ihre Echtheit bestritten. Ob die ethischen Schriften (Eth. Nic. und Polit.) früher (wie Rose will) oder später (wie Zeller meint) als die physischen und psychologischen verfaßt worden seien, ist fraglich, die letztere Annahme aber die wahrscheinlichere. Zwar setzt Eth. Nic. I, 13, 1102a 26 nicht eigene populäre

Erörterungen psychologischer Probleme (etwa in den früheren dialogischen Schriften), noch weniger die drei Bücher *περὶ ψυχῆς*, VI, 4 init., ebensowenig solche über den Unterschied von *ποίησις* und *ποιῆξις* voraus, aber VI, 13, 1144a 9 wird auf die Schrift de anima Rücksicht genommen. Es ist nicht undenkbar, daß Aristoteles die ethischen Schriften früher als die psychologischen verfaßte, weil (nach Eth. N. I, 13) zwar *θεωρητέον τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς*, aber nur *ἐφ' ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα*, da (nach Eth. N. II, 2) die Ethik nicht eine rein wissenschaftliche, sondern eine praktische Doktrin ist, aber nach seinem methodischen Prinzip ist es nicht anzunehmen.

Die naturwissenschaftlichen Schriften sind in folgender Ordnung verfaßt worden: *Auscult. physicae*, de coelo, de gener. et corrupt., meteorologica; dann die auf die organische Natur und auf das Seelenleben bezüglichen Schriften. Der Ethik und Politik ist die Rhetorik (auf welche, wie es scheint, Eth. II, 7, p. 1108b 6 vorausverwiesen wird?) und die Poetik (auf welche Polit. VIII, 7 p. 1341b 39 vorausverwiesen wird) nachgefolgt; nach Rhet. I, 11 p. 1372a 1 und III, 2 p. 1404b 7 ist die Poetik der Rhetorik vorangegangen. Man kann nicht (mit Val. Rose) eine Abfassung der Rhet. unmittelbar nach den logischen Schriften annehmen; ihr müssen nach dem von Arist. Rhet. I, 2, 1356a 25 und 4, 1359b 9 ausgesprochenen Satze, *τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφνέει τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἥθη πραγματείας ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικὴν*, und: *ἡ ῥητορικὴ σύγκειται ἐκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἥθη πολιτικῆς*, nicht nur die logischen, sondern auch die ethisch-politischen Schriften vorausgegangen sein. Daß die Metaphysik später ist als die Physik (welcher Rose sie mit Unrecht voranstellt), folgt aus Phys. I, 9 p. 192a 36 (*τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥστε εἰς ἐκείνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω*) mit Sicherheit; in ihr werden die Analytika, die Ethik und Physik zitiert. S. auch oben S. 201. Es ergibt sich aus dieser Übersicht induktiv das Resultat, daß Aristoteles streng methodisch in der Folge seiner Schriften von dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* zu dem *πρότερον φύσει* fortgegangen ist, in Übereinstimmung mit der didaktischen Forderung, die er, speziell auf Logik (Analytik) und Metaphysik (erste Philosophie) bezogen, Metaph. IV, 3 p. 1005b 4 aufstellt, man müsse mit jener vertraut sein, ehe man die letztere „höre“.

Nach Strabon (XIII, 1, 54) und Plutarch (vit. Sull. c. 26) traf die aristotelischen Schriften in den nächsten zwei Jahrhunderten nach dem Tode des Theophrast ein seltsames Geschick. Die gesamte reichhaltige Bibliothek des Aristoteles mit Einschluß seiner eigenen Schriften kam zunächst an Theophrast; dieser aber vererbte sie seinem Schüler Neleus aus Skepsis in Troas; nach dessen Tode kamen sie an dessen Verwandte in seiner Heimat, und diese versteckten sie aus Furcht, sie möchten ihnen durch die pergamenischen Fürsten für deren Bibliotheken genommen werden, in einem Keller oder Graben (*διῶρον*), wo sie allmählich mehr und mehr litten. (Freilich soll nach Athenaios, Deipnos. I, 3, eben diese Bibliothek schon zur Zeit des Ptolemäos Philadelphos durch Ankauf in die alexandrinische Bibliothek eingegangen sein; dies kann aber mindestens nicht von den Urhandschriften der Werke des Aristoteles und Theophrast wahr sein.) Endlich entdeckte (um 100 v. Chr.) ein reicher Bücherliebhaber, Apellikon von Teos, jene Handschriften, kaufte sie und brachte sie nach Athen; er suchte, so gut es anging, die Lücken auszufüllen und veröffentlichte die Werke. Bald nachher, bei der Einnahme Athens durch die Römer (86 v. Chr.), fielen die Handschriften dem Sulla in die Hände. Der Grammatiker Tyrannion aus Amisos in Pontos (siehe über ihn Planer, de Tyrannione grammatico, Berlin 1852, namentlich Usener,

Unser Platontext II [Liter. zu § 40 S. 48*], und Ein altes Lehrgebäude der Philologie, Sitzungsber. d. Münchner Akad. 1892, H. 4) benutzte dieselben, und von ihm erhielt vielleicht der Peripatetiker Andronikos von Rhodos Abschriften, auf Grund deren er (um 70 v. Chr.) eine neue Ausgabe der aristotelischen Werke veranstaltete und einen Katalog entwarf. Strabon führt die Erzählung, wenigstens in unserm Texte der Geographika, nur bis auf Tyrannion herab; die Mitteilung über Andronikos findet sich bei Plutarch (s. Frz. Susemihl, d. Lebenszeit des Andronikos v. Rh., Jahrb. f. klass. Philol., 151, 1895, S. 225—234).

Strabon und Plutarch nehmen nun an, daß in der Zwischenzeit die aristotelischen Hauptwerke nicht zugänglich gewesen seien, also nur in den Urhandschriften existiert hätten, und erklären daraus die Abweichung der späteren Peripatetiker von Aristoteles; auch sollen die vielen Lücken in den übel zugerichteten Handschriften, da man dieselben nur schlecht zu ergänzen gewußt habe, den schlimmen Zustand des Textes der aristotelischen Werke in der späteren Zeit erklären. Dies kann nur in beschränktem Umfange gelten; denn daß die philosophischen Schriften des Aristoteles sämtlich auch nach seinem Tode unveröffentlicht geblieben seien, ist eine schon an sich schwer glaubliche und auch durch die (von Brandis, Spengel, Stahr, Zeller u. a. gegebenen, allerdings nicht durchgängig sicheren) Nachweisungen von Spuren des Bekanntseins einiger der bedeutendsten von den streng philosophischen Schriften des Aristoteles im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. widerlegte Annahme. Aber die Mitteilungen jener Zeugen über das Schicksal jener Handschriften sind doch nicht durchaus zu verwerfen, und es ist sehr wohl möglich, daß nicht nur einzelne von Aristoteles verfaßte Entwürfe, die nicht zur Herausgabe bestimmt waren, sondern auch einige der größeren Schriften, unter denen vielleicht auch die Politik war, erst infolge jenes Fundes veröffentlicht worden sind. (Von der Psychologie behauptet dies E. Essen, der Keller zu Skepsis, Stargard 1866; man könnte annehmen, daß uns in der zweifachen Rezension, die von einigen Partien des zweiten Buches der Psychologie auf uns gekommen ist und vielleicht von der ganzen Schrift vorhanden war, einerseits die alexandrinische Überlieferung, anderseits die Redaktion des Andronikos erhalten sei; doch ist wohl eher die eine Form für die aristotelische, die andere für eine Paraphrase eines Aristotelikers zu halten.) Die Annahme, daß einige der philosophischen Hauptschriften des Aristoteles in der Zeit nach Theophrast und Neleus bis auf Apellikon und Andronikos unbekannt gewesen seien, erhält eine gewisse Bestätigung durch das Verzeichnis der aristotelischen Schriften bei Diog. L. V, 22—27, wenn dasselbe (wie Nietzsche nachweist) nicht aus dem Werke des Andronikos über die aristotelischen Schriften, sondern (wenigstens größtenteils, abgesehen von einigen Ergänzungen aus der Zeit nach Andronikos) aus dem des Kallimacheers Hermippos, um 200 v. Chr., und zwar durch Vermittlung des Demetrios Magnes und des Diokles, hergeflossen ist. In diesem Verzeichnis werden 146 Schriften angeführt, die zusammen ungefähr 400 Bücher ausmachten. Aus derselben Quelle stammt das sehr ähnliche Verzeichnis des Anonymus Menagii, (die beiden Verzeichnisse im 5. Bd. der Berliner Ausg. des A. 1463 ff.). Dagegen hat Andronikos (um 50 v. Chr.) die Zahl der Bücher auf 1000 angegeben, und ebenso ein gewisser Ptolemaios, Verfasser eines Lebens des Aristoteles (vielleicht im 2. Jahrh. n. Chr.), dessen Verzeichnis, freilich nur unvollständig, durch arabische Schriftsteller erhalten ist. S. oben S. 192.

Durch die von Andronikos veranstaltete Ausgabe ward das Studium der Schriften des Aristoteles neu belebt. Die Peripatetiker der folgenden Zeit, wie Alexander von Aphrodisias, Themistios u. a., haben sich insbesondere als Para-

phrasten und Kommentatoren derselben Verdienste erworben, ebenso auch mehrere Neuplatoniker, wie Simplikios. Philoponos. Von den Griechen kamen die Schriften des Aristoteles (mit Ausnahme der dialogischen, die man untergehen ließ) an die Syrer und Araber (s. Grdr. II, § 25 und § 26). In den christlichen Schulen dienten teils logische Schriften des Aristoteles, teils Darstellungen der aristotelischen Logik durch Boëthius u. a. als Unterrichtsmittel; Augustins Empfehlung der Dialektik gab denselben einen Halt. Doch kamen erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts die logischen Hauptwerke des Aristoteles selbst den Scholastikern (in lateinischen Übersetzungen) in die Hände. In der zweiten Hälfte des zwölften und im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts wurden auch die physischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles im Abendlande bekannt, und zwar zuerst, soweit die Araber sie besaßen (bis gegen 1225), durch Vermittlung dieser, dann auch mittels direkter Übertragungen aus dem Griechischen (s. Grdr. II, § 28). Einzelne Schriften, insbesondere die Politik, statt welcher die Araber nur unechte politische Schriften gekannt zu haben scheinen, wurden nur auf diesem letzteren Wege bekannt. Die Übersetzungen aus dem Arabischen sind zum Teil bis zur völligen Unverständlichkeit entstellt; die direkten Übersetzungen aus dem Griechischen (insbesondere die infolge einer Aufforderung des Thomas von Aquino durch Wilhelm von Moerbeke um 1260 bis 1270 ausgeführte Übersetzung sämtlicher oder doch sehr vieler Schriften des Aristoteles) sind mit buchstäblicher Treue angefertigt worden (so, daß sie uns oft sehr sichere Rückschlüsse auf die Lesart der ihnen zugrunde liegenden Codices gestatten), aber geschmacklos und nicht selten sinnlos. Die Lektüre der physischen Schriften des Aristoteles wurde (wegen der Lehre von der Weltewigkeit und wegen anderer, zum Teil auf Grund unechter Schriften irrig gedeuteter Doktrinen) 1209 durch ein Pariser Provinzialkonzil, die der physischen und metaphysischen Schriften 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon, als derselbe die Statuten der Pariser Universität sanktionierte, verboten. Dieses Verbot, im April 1231 durch den Papst Gregor IX. in limitierter Form erneut, blieb offiziell in Geltung bis zum Jahr 1237 (nach dem Zeugnis des Roger Baco bei Charles, R. B., Paris 1861, S. 314 und 412); bald darauf aber ward das kirchliche Urteil ein günstiges. Die Scholastik stützte sich von nun an in philosophischem Betracht ganz auf Aristoteles, allerdings nicht ohne eine gewisse Umbildung einzelner Sätze; insbesondere ist die philosophische Richtung des Thomas von Aquino, welche bei den katholischen Kirchenlehrern vorwiegend ward, der Aristotelismus. Aber auch scholastische Richtungen, wie die des Scotus und die des Occam, die von der thomistischen abwichen, hielten im wesentlichen an der Lehre des Aristoteles fest. Die Physik und Metaphysik des Aristoteles wurde 1254 zu Paris in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der *Facultas artium* mit aufgenommen. Die Ethik und die Politik des Aristoteles wurden gleichfalls hochgehalten; doch wurde wenigstens die Politik mit geringerem Eifer studiert.

Beim Wiedererwachen der Altertumsstudien im 15. Jahrhundert tat zwar der erneute Platonismus dem Aristotelismus einigen Eintrag; doch gewannen auch die aristotelischen Studien eine wesentliche Förderung durch die sich verbreitende Bekanntschaft mit der griechischen Sprache. Neue, richtigere, verständlichere und in reinem Latein verfaßte Übersetzungen verdrängten die alten; bald wurden zahlreiche lateinische und griechische Ausgaben veranstaltet. Auch auf protestantischen Universitäten wurden die aristotelischen Schriften eifrig studiert, insbesondere unter dem Einfluß Melanchthons. Im 16. Jahrhundert wurden fast alle aristotelischen Schriften sehr häufig ediert, übersetzt und kommentiert, im

17. Jahrhundert beträchtlich weniger, während des größeren Teils des 18. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen fast gar nicht mehr, bis gegen das Ende desselben ein neues Interesse wiedererwachte, das durch A. Trendelenburg besonders gefördert wurde, noch gegenwärtig andauert und sich auch in den zahlreichen (im Literaturverz. angeführten) literarischen Erscheinungen bekundet. (Schriften über die Bedeutung des Aristoteles im Mittelalter und für die Gegenwart s. u. Liter. zu § 48.)

§ 48. Eine feste Einteilung der philosophischen Disziplinen nach einem bestimmten Einteilungsgrund findet sich bei Aristoteles nicht. Nachdem wir aber seine Schriften dem Gegenstande nach in logische, metaphysische, physische und ethische geschieden haben, legen wir diese Einteilung auch der Darstellung seiner Philosophie zugrunde.

Aristoteles ist der Begründer der wissenschaftlichen Logik. Die analytischen und dialektischen Untersuchungen (in dem „Organon“) galten ihm, wie es scheint, als eine methodologische Propädeutik zur Philosophie und nicht als eine eigentlich philosophische Doktrin. Doch hat diese Ansicht der wissenschaftlichen Strenge in seiner Behandlung derselben keinen Eintrag getan.

Die Logik des Aristoteles ist keine formale wie die Kants und Herbarts. Die Wahrheit bezieht sich bei ihm nicht nur auf das subjektive Denken, sondern die Formen des richtigen Denkens beziehen sich auf reale Verhältnisse.

Die Arten der Vorstellungen und „Aussagen“ (oder Teile der Rede) entsprechen nach der Ansicht des Aristoteles den formalen Klassen dessen, was existiert. Die allgemeinsten formalen Klassen des Existierenden (Existenzformen) sind: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Tun, Leiden. Die durch diese Formen des Seienden bedingten Formen der „Aussagen über das Seiende“ nennt Aristoteles Kategorien. Der Begriff geht auf das reale Wesen der betreffenden Objekte. Die Wahrheit im Urteil ist die Übereinstimmung der Vorstellungsverbindung mit einer Verbindung in den Dingen oder (beim negativen Urteil) einer Trennung von Vorstellungen mit einem Getrenntsein in den Dingen; die Unwahrheit im Urteil ist die Abweichung in Verbindung oder Trennung von dem betreffenden objektiv-realen Verhältnis.

Der Schluß, die Ableitung eines Urteils aus anderen, zerfällt in den Syllogismus, der von dem Allgemeinen zum Besonderen herabsteigt, und die Induktion, die durch Zusammenstellung des Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen sich erhebt. Der wissenschaftliche Schluß oder der Beweis ist der Schluß aus wahren und gewissen Prinzipien; der dialektische Schluß ist der Prüfungsschluß aus dem Wahrscheinlichen; der sophistische Schluß ist der Fehl- oder Trugschluß aus Falschem oder durch täuschende Kombination.

Als oberste metaphysisch-logische Prinzipien, auf denen die Möglichkeit der Beweisführung und der sicheren Erkenntnis überhaupt beruhe, gelten dem Aristoteles der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Die Prinzipien werden durch die Vernunft unmittelbar erkannt. Das Frühere und Erkennbarere für uns ist das sinnlich Wahrnehmbare und das, was jedesmal in der aufsteigenden Reihe von Begriffen das minder Allgemeine, daher das der Wahrnehmung näher Liegende ist; das an sich selbst Frühere und Erkennbarere aber ist das Prinzipielle oder doch das dem Prinzipiellen näher Liegende.

Aristoteles' Philosophie. Als Quellen dienen in erster Linie Aristoteles' Werke. Mit Vorsicht sind zu benutzen die Angaben Späterer, insbesondere der Doxographen (s. Diels, Doxogr. Graeci Index s. v. Aristoteles) und der Kommentatoren.

Antike Kommentare zu den logischen Schriften in der akadem. Ausgabe, s. o. S. 192 f.

Um die aristotelische Philosophie zu verstehen, muß man stets dessen eingedenk sein, daß Aristoteles Schüler Platons war, freilich ein sehr selbständiger. Er beherrschte in viel weiterer Ausdehnung als sein Lehrer das empirische Material, wurde aber doch bei allen seinen Untersuchungen durch hohe philosophische Gesichtspunkte geleitet, indem er bedeutende spekulative Kraft und Tiefe besaß, und hierin zeigt er sich vornehmlich als Schüler Platons. Ferner wendet er sich den Tatsachen viel eingehender zu als Platon, aber er geht nicht in ihnen auf, sondern Empirie und Theorie durchdringen sich bei ihm. Er bleibt nicht bei den einzelnen Erscheinungen, bei dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* stehen, sondern er steigt auf zu dem *πρότερον τῇ φύσει*, zu den Gründen, den letzten Gründen; er begnügt sich nicht mit dem *ὅτι*, sondern er forscht nach dem *διότι*. Die Wahrnehmung ist nicht das Wissen, da sie nur das Einzelne gibt, das Wissen aber auf das Allgemeine geht. Dieses jedoch entwickelt sich viel mehr als bei Platon aus der Erfahrung, weshalb Aristoteles häufig im Gegensatz zu Platon, dem Idealisten, als Realist bezeichnet wird, was seine Berechtigung hat, wenn man den Ausdruck „Realist“ nicht zu einseitig faßt.

Über den aristotelischen Begriff der Philosophie ist bereits oben (S. 3 f.) gehandelt worden. Eine Einteilung, die noch der platonischen nahe steht, finden wir in der Topik (I, 14 p. 105 b 19): die philosophischen Probleme und Theoreme sind teils *ἡθικά*, teils *φυσικά*, teils *λογικά*, wo unter den *λογικά* solche zu verstehen sind, die auf Allgemeines gehen, so daß nicht der spezifisch physikalische oder spezifisch ethische Charakter in Betracht kommt, also Sätze, die der Metaphysik (oder Ontologie) und der formalen Logik angehören. Aristoteles gibt jedoch diese Einteilung dort nur als eine vorläufige Skizze (*ὡς τῶν περὶ λαβεῖν*). Nach der gewöhnlichen Ansicht teilt Aristoteles die Philosophie in die theoretische (die wissenschaftliche Erkenntnis des Existierenden, wobei die Erkenntnis selbst der Zweck ist), die praktische (die auf das Handeln bezügliche und dieses normierende Erkenntnis) und die poetische (die auf das Gestalten eines Stoffes, das handwerksmäßige und das künstlerische Schaffen eines Werkes bezügliche Erkenntnis). Es gründet sich diese Annahme namentlich auf Metaph. VI, 1 p. 1025 b 25: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ*. Die theoretische Philosophie teilt Aristoteles dann in Mathematik, Physik und „erste Philosophie“

(Ontologie oder Metaphysik, welche in der Gotteslehre gipfelt). Metaph. XI, 7 p. 1064b 1: *δῆλον τοίνυν, ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐστὶ· φυσικὴ, μαθηματικὴ, θεολογικὴ*.

Aristoteles stellt die verschiedenen Doktrinen in ein bestimmtes Rangverhältnis, indem er die theoretischen Wissenschaften für die vorzüglichsten erklärt und unter denselben wiederum die *θεολογικὴ*, da sie auf das höchste Objekt gehe, für die höchste, nach dem Grundsatz, daß der Wert einer jeden Wissenschaft sich nach dem Werte des ihr eigentümlichen Objektes richte: *βελτίων δὲ καὶ χείρων ἐκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν* (Metaph. XI, 7 p. 1064b 5). Die „praktische Philosophie“ teilen Aristoteliker ein in die Ethik (im engeren Sinne), die Ökonomik und die Politik (Eth. Eudem. I, 8 p. 1218b 13: *πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις*), und ebenso wird Eth. Nic. VI, 9 p. 1142a 9 neben die *φρόνησις* (als die sittliche Einsicht, auf der das sittliche Verhalten des einzelnen beruhe) die *οἰκονομία* und *πολιτεία* gestellt. Aristoteles bezeichnet aber, wo er sich genauer erklärt, die Ökonomik nebst der Rhetorik und Feldherrnkunst als eine der Hilfswissenschaften der Politik. Unter der Politik im weiteren Sinne versteht Aristoteles das Ganze der ethischen Wissenschaften, worin Ethik und Staatslehre (Politik im engeren Sinne) befaßt sind (Eth. N. I, 1 p. 1094a 27 ff; X, 10; Rhet. I, 2). Die Disziplin, die auf das *ποιεῖν* geht, ist nach ihrem allgemeinen Begriff die Technologie überhaupt, also die Lehre von dem Gestalten oder Bilden irgend eines Stoffes; indem aber von philosophischer Bedeutung insbesondere die Lehre von den „nachahmenden“ Künsten ist, kommt sie mit unserer „Ästhetik“ insofern überein, als diese nicht bloß von dem Begriff des Schönen und von dem Schönen in der natürlichen Wirklichkeit, sondern auch von der künstlerischen Darstellung handelt; wirklich ausgeführt hat Aristoteles davon nur die Theorie der Dichtung (Poetik).

Da die Logik in unserm Sinne oder die aristotelische Analytik in dieser Einteilung keine Stelle hat, so kann Aristoteles sie wohl nur als Propädeutik betrachtet haben, und hiermit trifft seine oben angeführte Erklärung (Metaph. IV, 3 p. 1005b 4) über die Notwendigkeit, sie vor dem Studium der Metaphysik bereits zu kennen, zusammen, die zwar die Logik zunächst nur zur Metaphysik in eine propädeutische Beziehung setzt (so daß hiernach die Annahme möglich bliebe, Aristoteles rechne sie zur *πρώτῃ φιλοσοφίᾳ* als formale Einleitung), aber doch wohl auch ein gleiches propädeutisches Verhältnis derselben zu der Ethik und Physik voraussetzt, sofern aus der oben angeführten Vorausverweisung Analyt. post. II, 12 folgt, daß die Analytik wenigstens auch vor der Physik verfaßt worden sei, und die im Organon gelehrt Methode, mit welcher der Philosophie Studierende vor ihrer Anwendung vertraut sein soll, nicht nur die Methode der Metaphysik, sondern jeder philosophischen Doktrin, also auch der Ethik und Physik, ist. (Freilich ist dieselbe auch die Methode der Logik selbst; über den hieraus sich ergebenden Zirkel und dessen Lösung vgl. u. a. Ueberwegs System der Logik, § 4.)

Die aristotelische Analytik (nebst den zugehörigen Abhandlungen) ist eine zergliedernde (daher der Name), das Denken gleichsam in Inhalt und Form zerlegende und die letztere eigens betrachtende Darstellung der Formen des Schließens und überhaupt des (auf Erkenntnis der Wirklichkeit abzielenden) Denkens. Die Wahrheit eines Gedankens ist die Übereinstimmung desselben mit der Wirklichkeit. Categ. c. 12: *τὸ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὲς ὁ λόγος ἢ ψευδὲς λέγεται*, was näher Metaph. IV, 7 auf die einzelnen hierbei möglichen Fälle so bezogen wird: das Seiende für nichtseiend erklären, oder das Nichtseiende für

seiend, ist das Falsche; das Seiende aber für seiend und das Nichtseiende für nichtseiend erklären, ist das Wahre. Wie den Inhalt des Denkens, so setzt Aristoteles auch die Denkformen in Beziehung zur objektiven Realität. Durch die einzelnen, aus dem Satzzusammenhang herausgehobenen Worte oder Ausdrücke (*τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*, de cat. c. 4, s. auch Top. I, 9 p. 103b 21), deren Arten die „Arten der Aussagen über das Seiende“ oder die Kategorien (*γένη τῶν κατηγοριῶν, κατηγορίαι τοῦ ὄντος* oder *τῶν ὄντων*) sind, wird bezeichnet: entweder 1. *οὐσία* oder *τί ἐστι*, wozu Aristoteles als Beispiele anführt: Mensch, Pferd, oder 2. *ποσόν*, z. B. zwei, drei Ellen lang, 3. *ποιόν*, z. B. weiß, grammatisch, 4. *πρός τι*, z. B. doppelt, halb, größer, 5. *ποῦ*, z. B. im Lyzeum, auf dem Markte, 6. *ποτε*, z. B. gestern, im vorigen Jahre, 7. *κεῖσθαι*, z. B. liegt, sitzt, 8. *ἔχειν*, z. B. ist beschuht, bewaffnet, 9. *ποιεῖν*, z. B. schneidet, brennt, 10. *πάσχειν*, z. B. wird geschnitten, gebrannt.

Die Beziehung der Formen der Rede auf die Formen des Seins statuiert Aristoteles ausdrücklich Metaph. V, 7 p. 1017a 23: *δοσαῶς γὰρ λέγεται, τοσανταῶς τὸ εἶναι σημαίνει*. Durch die Existenzformen sind die Vorstellungsformen und deren Ausdruck in der Rede, die Wortarten oder Redeteile bedingt, und so entspricht insbesondere (nach Trendelenburgs Annahme) die Kategorie der Substanz dem Substantiv (*ὄνομα*), die übrigen zusammengenommen dem *ῥῆμα* in dem weiteren Sinne (Prädikat), in welchem Aristoteles mitunter diesen Ausdruck gebraucht, und näher die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation dem Numerales und Adjektiv und gewissen Adverbien, die des Ortes und der Zeit dem Adverb (oder Adverbiale) des Ortes und der Zeit, die des Liegens dem Verbum intransitivum, die des Habens dem Perf. pass., die des Tuns dem Verb. act., die des Leidens dem Verb. pass. Diese Korrespondenz, die an sich (im wesentlichen) besteht, ist aber von Aristoteles nicht ausdrücklich aufgezeigt worden. Die Lehre von den Wortarten steht bei Aristoteles noch in den ersten Anfängen und ist von Späteren ausgebildet worden: auch an sich ist die Korrespondenz nicht durchgängig eine genaue. Aristoteles hat die Satzteile von den Wortarten noch nicht streng unterschieden. In den sämtlichen Schriften, die Aristoteles nach der über die Kategorien (falls diese echt ist) und nach der Topik verfaßt hat, stellt er statt der Zehnzahl von Kategorien eine Achtzahl auf, indem er das *κεῖσθαι* und *ἔχειν* ausfallen läßt, wahrscheinlich weil er fand, daß beide sich unter andere Kategorien subsummieren lassen. So Anal. post. I, 22 p. 83a 21 und b 15 (an welcher letzteren Stelle die Absicht einer vollständigen Aufzählung keinem Zweifel unterliegen kann), Phys. V, 1 (wo gleichfalls die Vollständigkeit eine notwendige Voraussetzung ist), Metaph. V, 7. Prantl gibt in seiner Gesch. der Logik (I, S. 207) eine schematische Zusammenstellung der aristotelischen Stellen, worin Kategorien angeführt werden. Er findet (S. 209) das Wesentliche der Kategorienlehre nicht in der Aufstellung einer geschlossenen Zahl von Formen, sondern in der Einsicht, daß die Substanz (*οὐσία*) zeitlich-räumlich bestimmt (*ποῦ, ποτέ*), mit einer eigenschaftlichen Determination (*ποιόν*) in der Welt des Zählbaren und Meßbaren (*ποσόν*) auftritt und sich innerhalb des vielen Seienden nach ihrer Bestimmtheit wirksam zeigt (*ποιεῖν, πάσχειν, πρὸς τι*). Anal. post. I, 22 werden der *οὐσία* die sämtlichen übrigen Kategorien gemeinschaftlich als *συμπεψηκότα* entgegengestellt. Metaph. XIV, 2 p. 1089b 23 werden drei Klassen unterschieden: *τὰ μὲν γὰρ οὐσαί, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ πρὸς τι*.

Als Kategorie bezeichnet *οὐσία* das Selbständige, Substantielle. In einem anderen Sinne aber bedeutet es das Wesentliche, Essentielle; auf dieses letztere geht der Begriff (*λόγος*). Der Begriff drückt das Wesen aus (*λόγος τῆς οὐσίας*, cat. I; *ὁ λόγος τὴν οὐσίαν δορίζει*, de part. anim. IV, 5), das Wesen entspricht dem

Begriff (*ἡ κατὰ λόγον οὐσία*). Was in den Dingen noch außer der *οὐσία* vorhanden ist oder gleichsam zu der *οὐσία* hinzukommt, ist das *συμβεβηκός*, dieses ist aber teils etwas mit dem Wesentlichen notwendig Verbundenes, so daß wir es aus jenem apodiktisch abzuleiten vermögen, teils etwas Unableitbares; das erstere ist etwas dem betreffenden Objekt als solchem oder dessen Begriff nach Zukommendes (*συμβεβηκός καθ' αὐτό*, wie z. B. einem Dreieck die zwei rechten Winkeln gleiche Winkelsumme), das andere etwas Zufälliges (*συμβεβηκός* im gewöhnlichen Sinne). Die Begriffsbestimmung (*δρισμός*) ist eine Erkenntnis des Wesens (Anal. post. II, 3). Durch die Verbindung (*συμπλοκή*) der gemäß den angegebenen Kategorien bestimmten Vorstellungen entsteht das Urteil; die Äußerung desselben ist der Aussagesatz (*ἀποφάνσις*), welcher teils Bejahung (*κατάφασις*), teils Verneinung (*ἀπόφασις*) ist. Nur in der Aussage ist Wahrheit oder Falsches, wogegen die unverbundenen Elemente derselben weder wahr noch falsch sind (de cat. c. 4). Hieran knüpft sich der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren in der logischen Form, de cat. c. 10: von zwei Aussagen, deren eine das nämliche bejaht, was die andere verneint, ist stets die eine falsch, die andere wahr; Metaph. IV, 7: zwischen den beiden Gliedern eines Widerspruchs liegt nichts in der Mitte, sondern es ist notwendig, ein jedes von einem jeden entweder zu bejahen oder zu verneinen. Die metaphysische oder ontologische (auf das Sein selbst bezogene) Form des Satzes vom Widerspruch, durch welche die Gültigkeit der logischen Form desselben bedingt ist, lautet (Metaph. IV, 3): *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*. Es ist nach Aristoteles von diesem Satze kein Beweis möglich, sondern nur eine subjektive Überführung, daß kein Denkender ihn zu verleugnen vermöge. Als Prinzip des indirekten Beweises bezeichnet Aristoteles (Anal. post. I, 11) ausdrücklich *τὸ ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι*.

Aristoteles definiert (Top. I, 1; vgl. Anal. pri. I, 1) den Schluß: *ἐστὶ δὴ συλλογισμὸς λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἑτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων*. Er nimmt (Anal. pri. I, 4—6, cf. 32; vgl. darüber in Ueberwegs System der Logik die Ausführungen zu § 103) drei Schlußfiguren (*σχήματα*) an, welche darauf beruhen, daß der Mittelbegriff (*δρος μέσος*) in den Prämissen (*προτάσεις*) entweder das eine Mal Subjekt, das andere Mal Prädikat ist (I. Figur), oder beide Male Prädikat (II. Figur), oder beide Male Subjekt (III. Figur). Der formell richtige Schluß ist entweder ein apodiktischer oder ein dialektischer, je nach dem Maße der Gewißheit der Prämissen. Top. I, 1: *ἀπόδειξις* findet dann statt, wenn aus wahren und obersten Sätzen geschlossen wird oder doch aus solchen, die auf Grund von wahren und obersten Sätzen als wahr erkannt worden sind; der dialektische Syllogismus aber ist derjenige, welcher zum Zweck der Prüfung von Thesen *ἐξ ἐνδόξων* schließt: *ἐνδοξα* nämlich sind Sätze, die entweder der Menge oder den Gebildeten oder wenigstens einzelnen, deren Ansicht besonders beachtenswert ist, als wahr erscheinen. Daneben steht noch der eristische Syllogismus, der aus bloß vermeintlich oder vorgeblich Wahrscheinlichem schließt. Mit dem dialektischen Schluß (dem *ἐπιχειρήμα*) kommt der rhetorische (das *ἐνθύμημα*) insofern überein, als er nicht den streng wissenschaftlichen oder apodiktischen Charakter trägt; er überzeugt nur subjektiv, indem er ausgeht *ἐξ εἰκότων ἢ σημείων*. (Heutigentags werden die Ausdrücke Epicheirem und Enthymem in der Regel in anderer Bedeutung gebraucht.) Aber das dialektische Schließen dient der Prüfung von Thesen, das rhetorische dagegen der Überredung; im Bereich der Begründung nimmt die Rhetorik die analoge Stelle ein wie im Bereich der Prüfung die Dialektik, indem beide auf solches gehen, was *κοινὰ τρόπον τινὰ πάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾷ ἐπιστῆ-*

μης ἀφορισμένης, und nur auf Wahrscheinlichem beruhen, weshalb die Rhetorik das entsprechende Gegenstück zur Dialektik ausmacht (Rhetor. I, 1: ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντιστοίχος τῇ διαλεκτικῇ, cf. Cic. Orat. c. 32: quasi ex altera parte respondens dialecticae). Die Dialektik lehrt das ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον, die Rhetorik das ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν. Mit dem dialektischen Verfahren ist das „logische“ verwandt, d. h. die Erörterung aus bloßen allgemeinen (und zuhöchst aus metaphysischen, der πρώτη φιλοσοφία angehörenden) Begriffen im Unterschied von einem Verfahren, welches das Eigentümliche (οἰκειόν) des jedesmaligen Forschungsgebietes in Betracht zieht, also auf dem Gebiete der Physik dem φυσικῶς ζητεῖν (de gen. et corr. 316a 10 u. ö.), auf dem Gebiete der Analytik dem ἀναλυτικῶς ζητεῖν usw. (s. Thurot, Etudes sur Arist., Paris 1860, S. 118ff.). Der Mittelbegriff in dem für die Erkenntnis wichtigsten Syllogismus entspricht dem Realgrunde (Analyt. post. II, 2: τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 101).

Die Induktion (ἐπαγωγή, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός) schließt, daß einem Begriff von mittlerem Umfange ein höherer Begriff als Prädikat zukomme, daraus, daß eben dieser höhere Begriff (mehreren oder) allen, die dem mittleren untergeordnet sind, zukommt (Anal. pri. II, 23). Top. I, 10: ἐπαγωγή . . . ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. Der Ausdruck ἐπαγωγή geht auf die Aneinanderreihung der einzelnen Fälle, die der reihenförmigen Aufstellung von Truppen gleicht (vgl. jedoch Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr., die Abhandlung über d. Induktion, S. 403—428). Als streng wissenschaftlich läßt Aristoteles nur die vollständige Induktion gelten; die unvollständige aber (deren Verbindung mit einem angereihten Syllogismus den Analogieschluß, παράδειγμα, ausmacht) dient hauptsächlich dem Redner. An sich ist der eigentliche Syllogismus, der vermöge des Mittelbegriffs für den untersten den höchsten als Prädikat erschließt (ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός), strenger, der Natur nach früher und beweiskräftiger (φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος, Anal. pri. II, 23; βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον, Top. I, 12); der induktive Schluß aber ist für uns deutlicher (ἡμῖν ἐναργέστερος, Anal. pri. II, 23; πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἰσθῆσιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, Top. I, 12). Es sind überhaupt (Anal. post. I, 2 p. 72a 1) πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ποθρότερα. Das Experiment, welches heutigen Tages für das ganze induktive Verfahren von so bedeutendem Werte ist, kennt Aristoteles, obwohl er es anwendet, doch in seiner prinzipiellen und methodischen Bedeutung noch nicht.

An den Grenzen liegt einerseits das Einzelne, anderseits das Allgemeinste. An sich ist es besser, durch das der Natur nach Frühere das Spätere (Bedingte) zu erkennen; denn das ist wissenschaftlicher. Für diejenigen aber, die nicht auf diesem Wege zu erkennen vermögen, muß das umgekehrte Verfahren eintreten, d. h. sie müssen das ihnen bekannte Spätere zum Ausgangspunkt nehmen (Top. VI, 4 p. 141, 15).

Das Allgemeinste kann nicht durch den Beweis erkannt werden, da jeder (direkte) Beweis etwas, das allgemeiner als das zu Beweisende sei, als Beweisgrund voraussetzt, und muß doch ebenso deutlich und sicher und noch deutlicher und sicherer sein als das übrige, welches auf Grund desselben bewiesen werden soll; also muß das Allgemeinste eine unmittelbare Gewißheit haben (Anal. post. I, 2 p. 72a 27, womit freilich die Erkennbarkeit des Allgemeinen durch Induktion zu streiten scheint, vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 134). Das schlechthin Erste müssen unbeweisbare Begriffsbestimmungen sein (τὰ πρότα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀνα-

πόδεικτοι, Anal. post. II, 3 p. 91b 27). Auf diese ἀρχαὶ geht der νοῦς, auf das mit Allgemeinheit und Notwendigkeit daraus Abgeleitete die ἐπιστήμη, auf dasjenige, was sich auch anders verhalten kann, die δόξα, die ihrer Natur nach ein ἀβέβαιον ist (Anal. post. I, 33; II, 19).

§ 49. In der „ersten Philosophie“ oder der später sogenannten Metaphysik betrachtet Aristoteles die nicht auf bestimmte Gebiete allein bezüglichen, sondern allem Existierenden gemeinsamen Prinzipien. Er stellt deren vier zusammen: Form oder Wesen (ἡ μορφή, τὸ εἶδος), Stoff oder Substrat (τὸ ἐξ οὗ, ἡ ὕλη) bewegende oder wirkende Ursache (τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), und Zweck (τὸ οὗ ἕνεκα), die aber doch schließlich auf zwei reduziert werden, auf Form und Stoff. Das erste dieser Prinzipien, die Form oder das Wesen, setzt Aristoteles an die Stelle der platonischen Idee. Er bekämpft die platonische Anschauung, daß die Idee getrennt von den betreffenden Einzelwesen, die ihr nachgebildet seien, an und für sich existiere, nimmt aber auch seinerseits ein reales Korrelat des subjektiven Begriffs an und findet dasselbe in dem Wesen, welches den betreffenden Objekten innewohne. Die Idee als das (objektive) Eine neben dem Vielen existiert nicht; wohl aber muß eine (objektive) Einheit in dem Vielen angenommen werden. Das Einzelwesen ist Substanz (οὐσία) im ersten und eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur in sekundärem Sinne kann auch die Gattung Substanz genannt werden. Obschon aber das Allgemeine nicht an und für sich, sondern nur im Einzelnen Existenz hat, ist es doch dem Werte und Range nach das Erste, das seiner Natur nach Erkennbarste und der eigentliche Gegenstand des Wissens. Doch gilt dies nicht von jedem Gemeinsamen, sondern nur von demjenigen, welches das Wesentliche der Einzelobjekte in sich faßt; dieses ist die Einheit der generellen und spezifischen Wesenselemente, die Form oder das Wesen (die Wesenheit).

Der Stoff, welchem die Form anhaftet, ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, sondern die Möglichkeit oder Anlage (δύναμις, potentia, Potenzialität); die Form dagegen ist die Vollendung, die Ausbildung oder Erfüllung (ἐντελέχεια oder ἐνέργεια, actus, Aktualität) eben dieser Anlage; im relativen Sinne ist jedoch der Stoff ein Nichtseiendes, nämlich das Nochnichtsein des vollendeten Gebildes (der Einheit von Stoff und Form). Der Entelechie entgegengesetzt ist das Beraubtsein, der Mangel, die Entbehrung oder das Nichthaben (στέρησις). Niemals existiert ein Stoff ohne alle Form; die Vorstellung eines bloßen Stoffes ist nur eine Abstraktion. Wohl aber existiert ein stoffloses Formprinzip; dieses ist die trennbare oder selbständig existierende Form (χωριστόν), im Unterschied von der untrennbaren, die stets einem Stoffe anhaftet. Die Form ist bei organischen Gebilden zugleich auch

der Zweck und die bewegende Ursache. Der Stoff ist das Leidende, Bestimmtwerdende; er ist die letzte Quelle der Unvollkommenheit in den Dingen, zugleich aber auch das individualisierende Prinzip; die Form dagegen begründet nicht (wie Platon will) die Einheit, sondern die gleichartige Vielheit. Die Bewegung oder Veränderung (*κίνησις*) ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Mit dieser Annahme ist Aristoteles ein bestimmter Vertreter der Entwicklungslehre. Alle Bewegung muß von einer aktuellen bewegenden Ursache ausgehen. Nun gibt es ein stets Bewegtes, ferner ein zugleich Bewegendes oder Bewegtes, also auch ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt ist; dieses ist die Gottheit, die stofflose ewige Form, die reine, mit keiner Potentialität behaftete Aktualität, die sich selbst denkende Vernunft oder der absolute Geist, der als das schlechthin Vollkommene von allem geliebt wird und dem alles sich zu verähnlichen strebt.

Scholia graeca in Arist. Metaphysica ed. Chr. A. Brandis, Berolini 1837. Alexandri Aphrodisiensis commentarios in libros Metaphys. Arist. rec. Herm. Bonitz, Berolini 1847; in der Berliner akad. Komm.-Ausgabe, Bd. 1, von Mich. Hayduck, 1891. Asclepius in Metaphysica, ed. M. Hayduck 1888, Bd. 6 Teil 2 der akad. Komm.-Ausg. Syrian in Metaphysica, Bd. 5 der Aristotelesausg., v. Usener 1870; Bd. 6 Teil 1 der akad. Komm.-Ausg., von W. Kroll, 1902.

In einer Übersicht über die Stufen der menschlichen Erkenntnis findet Aristoteles (Metaph. I, c. 1 u. 2), daß mit Recht der Erfahrene (*ἐμπειρος*) für weiser gelte als der, welcher auf einzelne Wahrnehmungen und Erinnerungen beschränkt sei, der mit der Theorie Vertraute (*ὁ τεχνίτης*) wiederum für weiser als der bloß durch Erfahrung Gebildete, der Leiter eines technischen Unternehmens für weiser als der durch bloße Handarbeit daran Beteiligte, dann endlich der, welcher der Wissenschaft lebt (die auf das *ὄν* geht, wie die *τέχνη* auf die *γένεσις*, Anal. post. II, 19 p. 100a 9), für weiser als der, welcher nur zum Behuf der Anwendung Einsicht sucht; unter den wissenschaftlichen Erkenntnissen aber ist diejenige die höchste, welche auf die obersten Gründe und Ursachen gerichtet ist; diese höchste Erkenntnis ist die „erste Philosophie“ oder die *σοφία* schlechthin (s. ob. § 1, S. 3f.).

Die vier formalen Prinzipien stellt Aristoteles Metaph. I, 3 p. 983a 26 (vgl. V, 2; VIII, 4; Phys. II, 3) zusammen: *τὰ αἰτία λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμέν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, . . . ἑτέραν δὲ τὴν ὄλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὁθεὶν ἢ ἀρχὴν τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικείμενην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὐδ' ἕνεκα καὶ τὰ γὰρ θόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.* Von den ältesten griechischen Philosophen ist, wie Aristoteles in einem umfassenden Überblick (Metaph. I, 3 ff.) nachzuweisen sucht, nur nach dem materiellen Prinzip geforscht worden; von Empedokles und Anaxagoras auch nach der Ursache der Bewegung; das Prinzip des Wesens oder der Form ist von keinem der früheren Philosophen klar angegeben worden, am nächsten jedoch sind denselben diejenigen gekommen, welche die Ideenlehre aufgestellt haben; das Prinzip des Zweckes endlich ist nur beziehungsweise, nicht an und für sich von den Früheren aufgestellt worden.

Gegen die platonische Ideenlehre erhebt Aristoteles (Metaph. I, 9; XIII und XIV) zahlreiche Einwürfe, welche teils die Beweiskraft der Argumente

für dieselbe, teils die Haltbarkeit der Ansicht selbst betreffen. Der Beweis, der auf die Tatsache gegründet wird, daß es eine wissenschaftliche Erkenntnis gibt, ist nicht stringent; denn es folgt daraus wohl die Realität des Allgemeinen, aber nicht die gesonderte Existenz desselben; folgte diese aber, so würde aus den gleichen Gründen auch manches andere folgen, was die Platoniker nicht annehmen und nicht annehmen können, insbesondere die Existenz von Ideen von Kunstwerken (s. o. S. 166), ferner auch von Nichtsubstantiellem, von Attributivem und Relativem; denn auch von solchem ist jedesmal der Begriff ein einheitlicher (*τὸ νόημα ἓν*). Werden aber Ideen aufgestellt, so ist diese Annahme teils unfruchtbar, teils führt sie auf Unmögliches. Die Ideenlehre ist unfruchtbar; denn die Ideen sind nur eine zwecklose Verdoppelung der sinnlichen Dinge (gleichsam *αἰσθητὰ αἰδία*), und sie dienen den Einzelwesen zu nichts, denn sie sind ihnen ja durchaus nicht Ursachen irgend einer Bewegung oder Veränderung; auch zum Dasein helfen sie den Dingen nicht und uns nicht zum Wissen, da sie nicht den Objekten innewohnen. Auf Unmögliches aber führt die Annahme der Existenz von Ideen, die doch das Wesen der betreffenden Objekte bezeichnen sollen; denn es geht nicht an, daß das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, voneinander getrennt existieren (*δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἢ οὐσία*). Ferner ist die Nachbildung der Ideen in den Einzelwesen, welche Platon annimmt, nicht denkbar, und der Ausdruck enthält nur eine poetische Metapher. Dazu kommt endlich, daß die Idee, da sie als Substanz vorgestellt wird, mit den Einzelwesen, die an ihr Teil haben, zugleich wiederum einem gemeinsamen Urbilde nachgebildet sein müßte, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen (der *αὐτοάνθρωπος*) einem dritten Menschen (*τρίτος ἄνθρωπος*, *Metaph. I, 9; VII, 13*; vgl. *de soph. el. c. 22*; es ist das bereits von Platon im *Parmenides* vorgebrachte Bedenken, vgl. oben S. 155). Das Resultat der aristotelischen Kritik der platonischen Ideenlehre ist jedoch nicht ein bloß negatives. Aristoteles ist nicht etwa (wie früher vielfach angenommen wurde) der Urheber des im Mittelalter sogenannten Nominalismus, der den Begriff für ein bloß subjektives Gebilde, das Allgemeine für eine bloß subjektive Gemeinsamkeit im Vorstellen und in der sprachlichen Beziehung erklärt (*universalia post rem*). Aristoteles erkennt an, daß der subjektive Begriff auf eine objektive Realität gehe, und ist in diesem Sinne Realist, aber er setzt an die Stelle der transzendenten Existenz, die Platon der Idee zuschrieb, die Immanenz des Wesens in den einzelnen Objekten (*universalia in re*, während nach platonischer Lehre gilt: *universalia ante rem*). Demgemäß sagt Aristoteles *Metaph. XIII, 9, 1086 b 2—7*: zur Entstehung der Ideenlehre gab Sokrates den Anlaß durch seine Bemühung um Begriffsbestimmungen; aber er sonderte nicht das Allgemeine von den Einzelwesen und tat Recht hieran; denn ohne das Allgemeine gibt es kein Wissen, das Sondern aber ist die Ursache der an der Ideenlehre haftenden Unangemessenheiten. *Anal. post. I, 11: εἶδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἐν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀποδείξεις ἔσται, εἶναι μέντοι ἐν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη*. *De anima III, 4: ἐν τοῖς ἔχουσιν, ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν*. *Ib. III, 8: ἐν τοῖς εἶδει τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν*. Negativer ist die Kritik, welche Aristoteles gegen die Reduktion der Ideen auf (Ideal-) Zahlen und gegen die Ableitung der Ideen aus gewissen *στοιχεῖα* (*Metaph. XIV, 1*) übt; er findet hierin eine Menge von Willkürlichkeiten und Verkehrtheiten; indem qualitative Unterschiede aus quantitativen konstruiert und dabei solches, was nur *πάθος* eines andern sein könne, als Prinzip oder Element eben dieses andern betrachtet werde, so werde Quantitatives mit Qualitativem und Akzidentiell mit Substantiellem auf eine zu zahlreichen Widersprüchen führende Weise verwechselt.

Die Ansicht des Aristoteles, daß nur das Einzelne substantiell (als *οὐσία*) existiere, das Allgemeine aber ihm immanent (*ἐνυπόσυχον*) sei, könnte im Verein mit der Lehre, daß das (begriffliche) Wissen auf die *οὐσία* gehe, und daß insbesondere die Begriffsbestimmung *οὐσίας γνωρισμός* sei, die Konsequenz zu fordern scheinen, daß das Einzelne das eigentliche Objekt des Wissens sei, während doch Aristoteles lehrt, daß die Wissenschaft nicht auf das Einzelne als solches, sondern vielmehr auf das Allgemeine und Prinzipielle gehe (Metaph. 7, 11, 1036a 28 *τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἶδους ὁ ὁρισμός*; vgl. 7, 15). Dieser anscheinende Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungen von *οὐσία*: Einzelsubstanz und Essentielles. Von Aristoteles wird (Metaph. I, 3 u. ö.) das Wesen im Sinne des Essentiellen *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, d. h. das dem Begriff entsprechende, durch den Begriff zu erkennende Wesen, genannt, die *οὐσία* im Sinne der Einzelsubstanz aber (Metaph. V, 8; XIV, 5 u. ö.) als das, was nicht von einem andern ausgesagt wird, sondern von dem anderes (nämlich das *συμβεβηκός*) ausgesagt wird, oder als das selbständig oder trennbar Existierende (*χωριστόν*) bezeichnet. Categ. 5 werden die Individuen *πρῶται οὐσαι*, die Spezies *δεύτεραι οὐσαι* genannt. Metaph. VIII, 2 p. 1043a 27 unterscheidet Aristoteles *οὐσία αἰσθητή* als 1. *ἕλη*, 2. *μορφή*, 3. *ἡ ἐκ τούτων* (das Individuum selbst als Ganzes). Die Einzelsubstanz (das *τόδε τι*) ist das *σύνολον* aus dem Substrat (*ὑποκείμενον*, *ἕλη*) und dem begrifflichen Wesen oder der Form; ihm haften die bloßen Zustände (*πάθη*) und Beziehungen (*πρός τι*) an, die sich nach den neun neben der *οὐσία* (Einzelsubstanz) stehenden Kategorien unterscheiden lassen. Gegenstand der Forschung ist zunächst zwar das Einzelne, zunächst aber das Allgemeine als das Essentielle. Das Allgemeine kann freilich nur darum vorzugsweise das Objekt der Erkenntnis sein, weil es in höherem Sinne, als das Einzelne, Wirklichkeit hat; aber es hat diese als das Essentielle in allen Einzelsubstanzen. Existiert das Allgemeine nur im Einzelnen, so folgt zwar, daß jenes nicht ohne dieses erkannt werden kann, und es stimmt hiermit die Bedeutung zusammen, welche Aristoteles in seiner Erkenntnislehre und in seiner wirklichen Forschung auf allen Wissensgebieten der Empirie und der Induktion einräumt; aber es folgt nicht, daß das Einzelne nach der Seite seiner Individualität das Wissensobjekt sein müsse, sondern es kann dies recht wohl bloß hinsichtlich des ihm innewohnenden Allgemeinen sein. Das Wissen geht auf das begriffliche Wesen (*κατὰ τὸν λόγον οὐσία* oder *τί ἦν εἶναι*) der Einzelsubstanzen (*τῶν οὐσιῶν*, Metaph. VII, 4, 1030b 5). Bei dem Höchsten, Göttlichen, das von Materie frei ist, fällt jedoch nach aristotelischer Annahme dieser Unterschied weg.

Der Terminus *τὸ τί ἦν εἶναι* ist die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: *τὸ ἀγαθὸν εἶναι*, *τὸ ἐνὶ εἶναι*, *τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι*, so daß das *τί ἦν* als im Dativ stehend zu denken ist. Die Verbindung mit *εἶναι* bezeichnet das durch die abstrakte Begriffsform Gedachte (die Wesenheit), z. B. *τὸ ἀγαθόν* das Gute, *τὸ ἀγαθὸν εἶναι* das Gutsein, die Güte. (Ebenso in der Formel: *ἐστὶ μὲν ταῦτό, τὸ δὲ εἶναι οὐ ταῦτό*, z. B. Eth. Nic. V, 3 fin., d. h. das Objekt ist das nämliche, aber das begriffliche Wesen ist nicht das nämliche, de anima III, 7: *καὶ οὐχ ἔτερον τὸ ὁρεκτικὸν καὶ φευκτικὸν οὐτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο*.) Der Dativ ist wohl der possessivus. Auf die Frage *τί ἐστι* kann geantwortet werden durch: *ἀγαθόν, ἐν, ἀνθρώπος*, überhaupt durch ein Konkretum (obschon *τί ἐστι* bei Aristoteles von so umfassender Bedeutung ist, daß daneben auch das Abstraktum zur Antwort dienen kann); dann bezeichnet *τί ἐστι* auch jene Antwort selbst, tritt also für *ἀγαθόν, ἐν, ἀνθρώπος* als allgemeiner Ausdruck ein. Nun könnte zur Vertretung der Verbindungen der einzelnen Dative mit *εἶναι* als allgemeiner Ausdruck etwa *τὸ τί ἐστι εἶναι* erwartet

werden; da aber die Frage als schon erfolgt zu denken ist, so hat Aristoteles das Imperf. ἦν gewählt. (Eine andere Erklärung des Imperf. legt demselben eine objektive Bedeutung bei: das ursprüngliche, ewige Sein, das Prius der Einzelexistenz. Diese platonisierende Erklärung paßt aber nicht, weil ja das Abstrakte, das durch εἶναι seinen Ausdruck findet, das dem Konkreten, worauf das τί ἐστι geht, Vorangehende sein müßte, in direktem Widerspruch mit der Priorität, die durch τί ἦν gerade dem Konkreten eingeräumt wäre.) Somit ist τὸ τί ἦν εἶναι das durch den abstrakten Begriff gedachte substratlose Wesen, wie Aristoteles Metaph. VII, 7 p. 1032b 14 definiert, λέγω δ' οὐσίαν ἀνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. Dieser Begriff ist die Denkform, welche auf das τί ἦν εἶναι geht und dasselbe gleichsam aussagt (Eth. N. II, 6: τὸν λόγον τί ἦν εἶναι λέγοντα); den Inhalt desselben gibt die Begriffsbestimmung an (ὁ δρισιμός, Top. VII, 5; Metaph. V, 8).

Von den vier Prinzipien ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ ὄνεν ἡ κίνησις, τὸ οὐ ἔνεκα, gehen nach Phys. II, 7 die drei letzteren oft sachlich in eins zusammen; denn das Wesen und der Zweck sind an sich identisch, da der Zweck eines jeden Objektes zunächst in dessen eigener vollentwickelter Form selbst liegt (der immanente Zweck nämlich, durch dessen Anerkennung sich die aristotelische Zwecklehre wesentlich von einer späteren, äußerlichen Nützlichkeits-Teleologie unterscheidet), und die Ursache der Bewegung ist mit dem Zweck und Wesen wenigstens der Art nach identisch, da ja, sagt Aristoteles, der Mensch den Menschen zeugt, überhaupt ein vollentwickeltes Gebilde ein anderes der gleichen Art, so daß zwar nicht gerade diejenige Form selbst, welche erst werden soll, aber doch eine ihr gleichartige die causa efficiens ist. Auch insofern ist die formale und Zweckursache das Bewegende, als dem Stoffe ein natürliches Streben nach der Form innewohnt (Metaph. XII, 7 p. 1072b 3, vgl. Phys. I, 9 p. 192a 18; s. auch S. 220). In den Organismen ist die ψυχή die Einheit jener drei Prinzipien (de anima II, 4 p. 415b 9: ὁμοίως δ' ἡ ψυχή κατὰ τοὺς διακριμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὄνεν ἡ κίνησις αὐτὴ καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχή αἰτία). Daneben gibt es ein Wirken von außen her (Mechanismus) wie z. B. bei dem Bau eines Hauses, wobei die drei neben der ὕλῃ stehenden αἰτίαι voneinander nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich verschieden sind. In bezug auf das Werden stehen Stoff und Form einander als δύναμις und ἐντελέχεια gegenüber. Aristoteles unterscheidet als Arten der ἐντελέχεια überhaupt: ἐντελέχεια ἡ πρόωγ, worunter der Vollendungszustand als solcher zu verstehen ist, und ἐνέργεια, die wirkliche Tätigkeit des Vollendeten (vgl. Trendelenburg zu de anima, S. 296 f., Schwegler zur Metaph. Bd. IV, 221 f.). Die Bewegung oder Entwicklung (κίνησις) ist ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἧ δυνατόν, ἐντελέχεια (Phys. III, 1). Besonders bemerkenswert ist die Relativität, welche Aristoteles bei der Anwendung jener Begriffe auf die Objekte anerkennt: das nämliche kann in der einen Beziehung Stoff und Potenz, in der andern Form und Aktualität sein, z. B. der behauene Stein jenes im Verhältnis zu dem Hause, dieses im Vergleich mit dem unbehauenen Stein, die sinnliche Seite der ψυχή jenes im Vergleich mit dem νοῦς, dieses im Vergleich mit dem Körper. So hebt sich der anscheinende Dualismus von Stoff und Form wenigstens der Tendenz nach auf in der Reduktion auf eine Stufenfolge von Existenzen. — Die Entstehung des Wortes ἐντελέχεια ist ungewiß. Wahrscheinlich hat Aristoteles bei der Bildung dieses Terminus τέλος im Sinne gehabt, und es hat dann eine Analogie mit ἐνδελέχες, ἐνδελέχεια (so früher auch häufig für ἐντελέχεια geschrieben) = continuum, continuatio, auf die Formung des Wortes eingewirkt.

Die schlechthin höchste Stufe nimmt der stofflose Geist ein, welcher

Gott ist. Den Beweis für die Notwendigkeit der Annahme dieses Prinzips führt Aristoteles aus dem Werden zweckmäßig gestalteter Objekte auf Grund seines allgemeinen Satzes, daß jeder Übergang (*κίνησις*) vom Potentiellen zum Aktuellen durch ein Aktuelles bewirkt werde. Metaph. IX, 8: *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος*. De gen. animal. II, 1: *ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίγνεται ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος*. Wie jedes einzeln gewordene Objekt eine aktuelle bewegende Ursache voraussetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Bewegter, der die an sich träge Materie gestaltet. Dieses Prinzip, das *πρῶτον κινεῖον*, muß (nach Metaph. XII, 6 ff.) ein solches sein, dessen Wesen reine *ἐνέργεια* ist, weil es, wenn etwas bloß Potentielles in ihm wäre, nicht das Ganze unablässig bewegen könnte; es muß ewig sein, reine Form, ohne Materie, weil es sonst mit Potentialität behaftet wäre (*τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον ἐντελέχεια γάρ*). Als frei von Materie ist es auch ohne Vielheit und ohne Teile, reiner Geist (*νοῦς*), der das Beste zum Inhalt seines Denkens hat, sich also selbst denkt. Sein Denken ist *νόησις νοήσεως*. Er bewegt, ohne zu bilden und zu handeln, indem er selbst unbewegt bleibt, als das Gute und der Zweck, der außer sich keinen Zweck hat, dem aber alles zustrebt, vermöge der Anziehung, die jedes Geliebte auf das Liebende übt (*κινεῖ οὐ κινούμενον . . . κινεῖ ὡς ἐρώμενον*). Nicht zu irgend einer Zeit hat Gott die Welt zweckmäßig gestaltet, sondern er bedingt die Zweckmäßigkeit derselben auf eine ewige Weise eben dadurch, daß er als das Vollkommenste existiert, und alles andere ihm nachstrebt; die Welt als gegliedertes Ganzes hat stets bestanden und wird niemals untergehen. Als aktuelles Prinzip ist Gott nicht ein letztes Produkt der Entwicklung, sondern das ewige Prius aller Entwicklung. Das Denken, welches seine Tätigkeit ist, ist das höchste, beste und seligste Leben. Metaph. XII, 7: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον . . . καὶ ζωὴ δέ γε ἐννάρχην ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαινέμεν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὶν συνεχὴς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ*. Eth. Nic. VII, 15: *εἴ του ἡ φύσις ἀπλή εἴη, αἰεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται διὸ ὁ θεὸς αἰεὶ μίαν καὶ ἀπλήν χαίρει ἡδονήν*. Die Welt hat ihr Prinzip in Gott, welcher Prinzip ist nicht nur in der Weise, wie die Ordnung im Heere, als immanente Form, sondern auch als an und für sich seiende Substanz, gleich dem Feldherrn im Heere. Aristoteles schließt seine Theologie (Metaph. XII, 10 fin.) im Gegensatz zu der speusippischen Sonderung der Wesensklassen mit den homerischen Worten (Ilias II, 204):

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἷς κοίρανος ἔστω.

Mit dieser wissenschaftlichen Begründung des Gottesglaubens kam dem Inhalt nach im wesentlichen überein, unterschied sich aber davon in der Form die populäre Betrachtung, welche im dritten Buche des Dialogs „über Philosophie“ enthalten war, woraus Cicero (de nat. deorum II, 37, 95) einen längeren Satz in lateinischer Übersetzung erhalten hat, der hier (nach J. Bernays' Übertragung in seiner Schrift: Die Dialoge des Aristoteles, S. 106 f.) zugleich auch als eine Probe des aristotelischen Stils in den dialogisch-populären Schriften (auf den Ciceros Lob Acad. pr. II, 119 zu beziehen ist: „flumen orationis aureum fundens Aristoteles“; vgl. Cic. de or. I, 49, top. 1, de invent. II, 2, Brut. 31, ad Att. II, 1, 1, de fin. I, 5, 14; s. auch Kaibel, Die Urteile der Alten über A., in: Stil u. Text d. *Πολ. Ἀθ.*, S. 114 ff.) vollständig angeführt werden mag. „Man denke sich Menschen von jeher unter der Erde wohnen in guten und hellen Behausungen, die mit Bildsäulen und Gemälden geschmückt und mit allem wohl versehen sind, was den gewöhnlich für glücklich Gehaltenen zu Gebote steht; sie sind nie auf die Ober-

fläche der Erde hinaufgekommen, haben jedoch durch eine dunkle Sage vernommen, daß es eine Gottheit gebe und Götterkraft; wenn diesen Menschen einmal die Erde sich auftäte, daß sie aus ihren verborgenen Sitzen aufsteigen könnten zu den von uns bewohnten Bezirken und sie nun hinausträten und plötzlich die Erde vor sich sähen und die Meere und den Himmel, die Wolkenmassen wahrnehmen und der Winde Gewalt; wenn sie dann aufblickten zur Sonne, ihre Größe und Schönheit wahrnehmen und auch ihre Wirkung, daß sie es ist, welche den Tag macht, indem sie ihr Licht über den ganzen Himmel ergießt; wenn sie dann, nachdem Nacht die Erde beschattete, den ganzen Himmel mit Sternen besetzt und geschmückt sähen, und wenn sie das wechselnde Mondlicht in seinem Wachsen und Schwinden, aller dieser Himmelskörper Auf- und Niedergang und ihren in alle Ewigkeit unverbrüchlichen und unveränderlichen Lauf betrachteten: wahrlich, dann würden sie glauben, daß wirklich Götter sind, und diese gewaltigen Werke von Göttern ausgehen.“

§ 50. Die Natur ist die Gesamtheit der mit Materie behafteten und in notwendiger Bewegung oder Veränderung begriffenen Objekte. Die Veränderung (*μεταβολή*) oder Bewegung (*κίνησις*) im weiteren Sinne ist einzuteilen in das Entstehen und Vergehen einerseits (als Bewegung aus relativ Nichtseiendem in Seiendes und umgekehrt aus diesem in jenes), und in Bewegung (*κίνησις*) im engeren Sinne, welche wiederum in drei Arten sich gliedert: quantitative, qualitative und räumliche Bewegung, oder Zunahme und Abnahme, qualitative Umwandlung und Ortsveränderung; die letztere ist mit jeder andern Bewegung verknüpft. Die allgemeinen Voraussetzungen der Ortsveränderung und jeder Bewegung überhaupt sind Ort und Zeit. Der Ort (*τόπος*) ist die innere Grenze des umschließenden Körpers. Die Zeit ist das Maß (oder die Zahl) der Bewegung in bezug auf das Früher und Später. Es gibt keinen leeren Ort. Der Raum ist begrenzt; die Welt ist von endlicher Ausdehnung; außerhalb derselben ist kein Ort. Die Zeit ist unbegrenzt; die Welt war immer und wird immer sein. Das erste Bewegte ist der Himmel. Die Sphäre, an welcher die Fixsterne haften, hat, weil sie unmittelbar von der Gottheit berührt wird, die beste aller möglichen Bewegungen, nämlich die gleichmäßige kreisförmige Drehung. Die Bewegungen der Planeten sucht Aristoteles durch die Annahme von vielen verschiedenartig bewegten Sphären zu erklären, an welchen die Sterne befestigt sind und die von unbewegten immateriellen Wesen, gleichsam Untergöttern, bewegt werden. In der Mitte der Welt ruht unbewegt die kugelförmige Erde. Die fünf elementaren Stoffe: Äther, Feuer, Luft, Wasser und Erde, haben bestimmte, ihrer Natur angemessene Orte in dem Weltganzen. Der Äther erfüllt den Himmelsraum; aus ihm sind die Sphären und die Gestirne gebildet. Die übrigen Elemente gehören der irdischen Welt an; sie unterscheiden sich voneinander durch Schwere und Leichtigkeit, dann

auch durch Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit; sie sind in den irdischen Körpern überall miteinander gemischt.

Die irdische Natur bildet nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit durch immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form eine Stufenreihe lebendiger Wesen, indem auch hier das Prinzip der Entwicklung hervortritt. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Charaktere der niederen und vereinigt damit die noch bessere, ihr eigentümliche Kraft. Die Lebenskraft oder Seele im weitesten Sinne dieses Wortes ist die Entelechie des Leibes. Die Lebenskraft der Pflanze beschränkt sich auf die Bildungskraft; das Tier besitzt diese auch, zudem aber die Vermögen des Empfindens, Begehrens und der Ortsbewegung; der Mensch endlich vereinigt mit allen diesen Vermögen noch die Vernunft (*νοῦς, λόγος, διάνοια*), deren Tätigkeit teils theoretisch ist, teils praktisch beratend. Als Teile der Vernunft werden angenommen die leidende, bestimmbare, zeitliche und die tätige, bestimmende, unsterbliche Vernunft.

Alexandri Aphrodisiensis quaestionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophiam illustrandam libri quatuor, ex recens. Leonh. Spengel, München 1842; die hierher gehörigen Teile der akademischen Kommentarausgabe s. ob. S. 192 f.

Als den allgemeinen Charakter alles dessen, was von Natur ist, bezeichnet Aristoteles Phys. II, 1, daß es in sich selbst das Prinzip der Bewegung und Ruhe habe, während den Produkten menschlicher Kunst kein Trieb nach Veränderung innewohne. Alle Naturwesen (de coelo I, 1) sind entweder selbst Körper oder haben Körper oder sind Prinzipien von solchen, die Körper haben (z. B. Leib; Mensch; Seele). Das Wort *κίνησις* gebraucht Aristoteles zuweilen (z. B. Phys. III, 1) mit *μεταβολή* gleichbedeutend (so wechseln auch in der Bezeichnung der bewegenden Ursache die Ausdrücke: *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ τῆς ἡρεμῆσεως* Phys. II, 3 p. 194b 29 und *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως* Gener. anim. 1, 1 p. 715a 7); dagegen sagt er Phys. V, 1, es sei zwar jede *κίνησις* eine *μεταβολή*, aber nicht umgekehrt jede *μεταβολή* eine *κίνησις*, nämlich diejenige nicht, welche das Dasein des Objektes selbst betreffe, also *γένεσις* oder *φθορά* sei. Eigentliche *κίνησις* gibt es in drei Kategorien, nämlich *κατὰ τὸ ποσόν* (oder *κατὰ μέγεθος*), *κατὰ τὸ ποῖόν* (oder *κατὰ πάθος*) und *κατὰ τὸ ποῦ* (*κατὰ τόπον*); die erste ist *αὔξησις καὶ φθίσις*, die zweite *ἀλλοίωσις*, die dritte *φορὰ*. Aristoteles definiert den *τόπος* (Phys. IV, 4 p. 212a 20) als die erste unbewegte Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen (*τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*). Der *τόπος* ist gleichsam ein unbewegtes Gefäß. Aristoteles versteht demgemäß unter dem *τόπος* nicht sowohl das, was wir Raum nennen, durch welchen ein Körper sich erstreckt, als vielmehr die Grenze, innerhalb deren er ist, und zwar diese als fest gedacht; sein Hauptargument für die Nichtexistenz eines leeren *τόπος* und für die Nichtexistenz eines *τόπος* außerhalb der Welt gründet sich auf jene Definition, in deren Sinne es keinen leeren Ort und keinen Ort außerhalb der Welt geben kann. Alle Bewegung muß nach Aristoteles in dem Vollen mittels des Platztausches (*ἀντιπερίστασις*) geschehen. Die Welt als Ganzes bewegt sich nicht fortschreitend, sondern nur durch Drehung. Die Definition der Zeit lautet (Phys. IV, 11 p. 219b 1; 220a 24): *ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*. Zum Zeitmaße eignet sich vornehmlich die gleichmäßige Kreisbewegung, da deren

Zahl die erkennbarste ist, so daß (c. 14) der χρόνος als an die Bewegung der Himmelskugel geknüpft erscheint, da durch diese alle anderen Bewegungen gemessen werden. Die Zeit ist aber (c. 11 p. 219b 8) die Zahl, welche gezählt wird, nicht die, durch welche wir zählen. Ohne eine zählende Seele würde keine Zahl, also auch keine Zeit, sondern nur Bewegung und in ihr ein Früher oder Später sein.

Alle naturgemäße Bewegung ist zweckmäßig. De coelo I, 4 p. 271a 33: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*. Doch bleibt daneben (Phys. II, 4—6) ein gewisser Spielraum für das αὐτόματον, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Zweck war, infolge irgend einer Nebenwirkung, welche sich an die einem andern Zwecke dienenden Mittel knüpft. Unter τὸ αὐτόματον fällt als ein Begriff von engerem Umfange ἡ τύχη, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Absicht war, aber Absicht hätte sein können (wie das Finden eines Schatzes beim Ackern). Die Natur erreicht nicht stets das Bezweckte, weil der Stoff Hemmungen bereitet. Die Vollkommenheit stuft sich ab nach dem Maße der näheren oder entfernteren Einwirkung Gottes, welche eine ewige ist (vgl. § 49). Gott wirkt unmittelbar auf den Fixsternhimmel, den er berührt, ohne von ihm berührt zu werden, wobei der Begriff der ἀφή, die Aristoteles (Phys. V, 3) als das Zusammensein der ἄκρα oder (de gen. et corr. I, 6) der ἔσχατα definiert, zwischen räumlicher Berührung und unräumlicher Affektion in der Mitte steht. Vom Umkreise aus bewegt Gott das Weltganze. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist besser als die eigentümliche der Planetensphären; die Schiefe der Ekliptik ist eine Unvollkommenheit der niederen Regionen (s. Platon oben S. 173); noch weniger vollkommen sind die Bewegungen, die sich auf der Erde vollziehen. Jede Bewegung einer umschließenden Sphäre teilt sich den umschlossenen mit, so namentlich die der Fixsternsphäre allen übrigen; soll dieser Erfolg nicht eintreten, wie er in der Tat von den Planetensphären aus nicht eintritt, so sind rückbildende Sphären erforderlich, deren Bewegung die gerade entgegengesetzte ist. Die Gesamtzahl der von Aristoteles angenommenen Sphären ist 47 oder nach anderer Deutung 55 (Metaph. XII, 8 p. 1074a 11).

Dem Äther (der sich vom Fixsternhimmel bis zum Monde herab erstreckt, Meteor. I, 3) eignet seiner Natur nach die Kreisbewegung, den übrigen Elementen die Bewegungen nach oben (d. h. in der Richtung von der Mitte der Welt zum Umkreis hin) und nach unten (d. h. vom Umkreis zur Mitte hin). Der natürliche Ort der Erde als des schweren Elementes ist der untere, d. h. die Mitte der Welt, der Ort des Feuers als des leichten Elementes die Sphäre, welche an die des Äthers zunächst angrenzt. Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken. Der Äther, dem Range nach das erste Element (meteor. I, 3; de coelo, I, 3; vgl. de gen. an. II, 3), ist, wenn wir in der Zählung vom sinnlich Bekannten ausgehen, das fünfte (das von Späteren sogenannte πέμπτον στοιχεῖον, die quinta essentia).

In allen organischen Gebilden, auch in den niedrigsten Tieren, findet Aristoteles (de part. an. I, 5) etwas Bewunderungswürdiges, Zweckvolles, Schönes und Göttliches. Die Pflanzen sind minder vollkommen als die Tiere (Phys. II, 8); unter diesen sind die, welche Blut haben, vollkommener als die blutlosen, die zahmen vollkommener als die wilden usw. (de gen. an. II, 1; Pol. I, 5). Die niedrigsten Organismen (nämlich die meisten Schalthiere, einige Fische und einige Insekten, de gener. an. II, 1; hist. an. I, 5) entstehen durch Urzeugung aus Schlamm oder aus tierischen Aussonderungen (durch generatio spontanea sive aequivoca, d. h. durch die wegen bloßer Namensgleichheit ohne Übereinstimmung im Wesen,

δμοιούτως, sogenannte „Zeugung“, die also ein Hervorgang aus Heterogenem ist). Bei allen höheren Organismen aber wird stets Gleichartiges durch Gleichartiges erzeugt; in den zur vollen Entwicklung gelangten Wesen bildet sich der Keim zu gleichnamigen neuen Wesen derselben Spezies (Metaph. XII, 3: *ἐκάστη ἐκ συνωνύμων γίγνεται ἡ οὐσία . . . ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ*). Von dem männlichen Wesen läßt Aristoteles bei der Zeugung das formgebende oder beseelende Prinzip, von dem weiblichen das formempfangende oder materielle herkommen.

Die aristotelische Einteilung der Tiere in die zwei Hauptklassen: blutführende Tiere und blutlose, entspricht der cuvierischen Einteilung in Wirbeltiere und Wirbellose. Die blutlosen Tiere teilt Aristoteles in Schaltiere, Krustentiere, Weichtiere und Insekten, die Bluttiere in Fische, Amphibien, Vögel und Säugetiere ein; die Affen betrachtet er als Zwischenform von Menschen und anderen Lebendigegebärenden. Die Einteilung der anatomischen Betrachtungen gründet Aristoteles auf den Unterschied der *ἀνομοιομερῆ*, d. h. der Organe, deren Teile ihnen selbst nicht gleich sind (wie z. B. die Hand nicht wiederum aus Händen besteht), und der *ὁμοιομερῆ*, d. h. der Substanzen, deren Teile ihnen selbst und einander gleichartig sind (wie z. B. der Teil eines Fleischstückes wiederum Fleisch, der Teil einer Blutmasse wiederum Blut ist). Die inneren Teile hat Aristoteles weitaus genauer bei Tieren als bei dem Menschen gekannt. An die (physiologische) Betrachtung der Sinne und an die Lehre von der Zeugung und Entwicklung schließt sich in der „Tiergeschichte“ eine Sammlung von Beobachtungen über die Lebensweise und insbesondere über die psychischen Funktionen der verschiedenen Tierklassen an.

Die aristotelische Definition der Seele lautet (de anima II, 1 p. 412a 27): *ἔστιν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὁργανικόν*, so daß es (p. 412b 4) weiter heißt: *εἰ δὲ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ*. Die *πρώτη ἐντελέχεια* verhält sich zur *δευτέρα*, wie die *ἐπιστήμη* zum *θεωρεῖν*. Beide nämlich sind nicht bloße Anlagen, sondern Erfüllungen; aber das Wissen kann als ruhender Besitz vorhanden sein, das *θεωρεῖν* ist seine Betätigung; so ist auch die Seele nicht (gleich dem göttlichen *νοῦς*) immer in voller Betätigung ihres Wesens begriffen, aber sie ist stets vorhanden als die entwickelte Kraft, die dieser Betätigung fähig ist. Als *ἐντελέχεια* des Leibes ist die Seele zugleich dessen Form (principium formans), Bewegungsprinzip und Zweck, der Leib ist der Möglichkeit nach das, was aus ihm in Verbindung mit der Seele wird. Jedes Organ ist (de part. an. I, 5) um eines Zweckes willen, der Zweck aber ist eine Tätigkeit; der ganze Leib ist um der Seele willen vorhanden. Die Pflanzenseele, d. h. das Lebensprinzip der Pflanze, ist (nach de an. II, 1 u. ö.) *τὸ θρεπτικόν*, das Vermögen der Assimilation des Stoffes und der Reproduktion; das Tier besitzt außerdem folgende drei Kräfte: *τὸ αἰσθητικόν*, *τὸ ὁρεκτικόν*, *τὸ κινητικόν κατὰ τόπον*. Das Tier (wenigstens das höher entwickelte) hat für seine leiblich-psychischen Funktionen eine einheitliche Mitte (*μεσότης*), welche der Pflanze fehlt; das Zentralorgan ist das Herz, welches Aristoteles als den Sitz der Empfindung betrachtet, während ihm das Gehirn ein Organ von untergeordneter Bedeutung ist, nämlich ein Kühlungsapparat für das Blut. Die Sinneswahrnehmung (*αἰσθησις*) beruht auf Qualitäten, die in den äußeren Objekten vor der wirklichen Empfindung potentiell vorhanden sind, durch dieselbe aber aktualisiert werden. Einiges wird durch mehrere Sinne gemeinsam empfunden (Bewegung und Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl nebst Einheit), anderes durch solche Empfindungen, die einzelnen Sinnen eigentümlich sind (Farben, Töne usw.). Das Sehen der Farben wird durch eine Bewegung des Mediums (der Luft oder auch des Wassers) vermittelt und nicht,

wie Demokrit angenommen hat, durch *εἰδωλα*, welche sich durch einen völlig leeren Raum hin am leichtesten bewegen würden. An die Sinneswahrnehmung knüpft sich die Einbildungsvorstellung (*φαντασία*), die eine psychische Nachwirkung der Empfindung (de anima III, 3) und gleichsam eine schwache Empfindung (Rhet. I, 11, 1370a 28) ist, ferner die (unwillkürliche) Erinnerung (*μνήμη*), die durch das Beharren (*μονή*) des sinnlichen Eindrucks zu erklären ist (de memor. c. 1; Anal. post. II, 19), und das (absichtliche) Sicherinnern (*ἀνάμνησις*), das auf der Mitwirkung des Willens beruht und Vorstellungsverbindung voraussetzt (de memor. c. 2). Aus diesen theoretischen Funktionen entspringt vermittelt des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren (*ὄρεξις*). Arist. de anima II, 3, p. 414b 4: *ὃ δὲ αἰσθησις ὑπάρχει, τοῦτ' ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία.*

Die menschliche Seele vereinigt in sich alle Kräfte der anderen Wesen und ist doch zugleich auch über diese Wesen erhaben durch den nur ihr zukommenden *νοῦς* (de anima III, 8). Dieser ist in doppelter Weise tätig, einmal als wissenschaftliche Denkkraft (*λόγος, νοῦς θεωρητικός = τὸ ἐπιστημονικόν*) und als beratschlagende (*διάνοια πρακτική = λογιστικόν*). Der Zweck der ersteren ist nur die Wahrheit, die letztere bezweckt auch die Wahrheit, aber nicht diese für sich allein, sondern mit Bezug auf das Erstreben und Meiden. In umfassenderem Sinne geht die praktische Denktätigkeit auch auf das Bilden (*ποιεῖν*). Die übrigen Teile sind nicht trennbar vom Leibe, daher vergänglich (de an. II, 2; de gener. anim. II, 3: *ὅσων γὰρ ἐστὶν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν*), der *νοῦς* aber ist präexistierend vor dem Leibe, in den er von außen her als ein Göttliches eingeht, und unsterblich (de gen. et corr. II, 3: *λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιεῖναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*). Doch kann der Begriff nicht ohne ein Vorstellungsbild (*φάντασμα*) sein, welches zu ihm in dem gleichen Verhältnis steht wie die mathematische Figur zu dem, was an ihr demonstriert wird, und nur vermittels eines Vorstellungsbildes, woran sich das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen knüpft, vermag der *νοῦς* auf das *ὄρεκτικόν* zu wirken (de an. III, 10). Der *νοῦς* bedarf bei dem Menschen einer *δύναμις*, gleichsam eines unerfüllten Ortes der Gedanken, einer tabula rasa, um formgebend zu wirken. De an. III, 4: (*νοῦς ἐστι*) *γοαμματεῖον, ὃ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον*. Demnach ist zu unterscheiden zwischen einem *νοῦς παθητικός* als formempfangendem und einem *νοῦς ποιητικός* als formgebendem Prinzip, wiewohl der Ausdruck *νοῦς ποιητικός* von Aristoteles selbst nie für das tätige Prinzip gebraucht wird (bei Alexander Aphrod. kommt er schon vor). Nur der letztere besitzt jene substantielle und ewige Existenz, ist unsterblich. De anima III, 5: *ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγῆς τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης — καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον, — ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός*. Es ist zwar streitig, ob der aristotelische Vergleich des *νοῦς* mit der „tabula rasa“ auf den *νοῦς παθητικός* oder auf den *νοῦς ποιητικός* zu beziehen sei; das Potentielle der Formen auf der leeren Tafel aber begünstigt, ja fordert die erste Deutung, die als unabweisbar erscheint bei der Identifizierung in Kap. 5: *ἔλη = δυνάμει = τῷ πάντα γίνεσθαι = παθητικός νοῦς*, auch der in Kap. 5 enthaltene Vergleich des *νοῦς ποιητικός* mit dem Lichte, welches gewissermaßen die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen Farben mache (*τροπὸν γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα*), führt, wenn er darauf bezogen oder wenigstens mitbezogen wird, daß die psychische Potenz zu Farbenempfindungen durch die Einwirkung des Lichtes zur Aktualität erhoben werde, auf eben dieselbe Deutung.

Der νοῦς ποιητικός ist das Denkbare (νοητόν), sofern es immateriell und eben darum nach aristotelischer Doktrin zugleich auch selbst denkend, also sich selbst denkender νοῦς ist. Das νοητόν, welches in den materiellen Objekten zugleich mit und in der räumlichen Gestaltung ist (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστίν, de an. III, 8), verhält sich zu dem immateriellen so wie das an den Körpern als Farbe erscheinende Licht zu dem Licht als solchem: wie das Licht (direkt oder von den Körpern aus) auf den Gesichtssinn wirkt und in diesem die potentiell in ihm liegenden Farben (Farbenempfindungen) zu aktuellen erhebt, so wirkt der aktive νοῦς (direkt oder vermöge desjenigen von ihm stammenden νοητόν, welches den materiellen Dingen als Wesen, Gesetz, kausale, teleologische Ordnung inne- wohnt) auf die Vernunftanlage in uns oder passive Vernunft ein und erhebt die potentiell in ihr liegenden Gedanken zu aktuellen, mit anderen Worten: er macht Formen oder gleichsam Schriftzüge, welche in der passiven Vernunft als leerer Tafel potentiell liegen, zu wirklichen Formen, welche mit den Formen des Gedachten gewissermaßen identisch sind, gleich wie nach de an. III, 7 die Formen bei der sinnlichen Perzeption gewissermaßen identisch mit den Formen der perzipierten Objekte sind. Unser Denken beruht auf einem „Leiden“, d. h. auf einem Affiziertwerden von seiten der vernunftgemäßen Form oder Ordnung der erkennbaren Wirklichkeit, wie die sinnliche Perzeption auf einer Affektion von seiten der sinnlichen Gestalten und Qualitäten beruht; ein Unterschied besteht insofern, als das Denken auch sich selbst denkt, also νοητόν und νοῦς zugleich ist.

Wie sich der νοῦς ποιητικός einerseits zur individuellen Existenz, andererseits zur Gottheit verhalte, wird nicht ganz klar: es bleibt für eine mehr naturalistische und pantheistische und für eine mehr spiritualistische und theistische Deutung ein gewisser Spielraum frei, und jede von beiden hat im Altertum und später namhafte Vertreter gefunden; keine aber läßt sich wohl ganz konsequent durchführen, ohne nach anderen Seiten hin aristotelischen Lehren zu widerstreiten. Auch ist die Einheit des Seelenlebens nach Aristoteles kaum aufrecht zu halten.

§ 51. Das Ziel der menschlichen Tätigkeit oder das höchste menschliche Gut ist die Glückseligkeit. Diese beruht auf der vernünftigen oder tugendgemäßen Tätigkeit der Seele in der vollen Dauer des Lebens. An die Tätigkeit knüpft sich als deren Blüte und naturgemäße Vollendung die Lust. Die Tugend ist die aus der natürlichen Anlage durch wirkliches Handeln hervorgebildete Fertigkeit, sich vernunftgemäß zu verhalten. Die Bildung zur Tugend beruht auf Anlage, Übung und Einsicht. Die Tugenden sind teils ethische, teils diano- etische.

Die ethische Tugend ist diejenige dauernde Willensrichtung (oder Gesinnung), welche die uns gemäße Mitte einhält, wie diese durch die vernünftige Erwägung des Einsichtigen bestimmt wird, also die Unterwerfung der Begierde unter die Vernunft. Die Tapferkeit ist die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, die Mäßigkeit ist die Mitte zwischen Genußsucht und Stumpsinn, die Freigebigkeit die Mitte zwischen Verschwendung und Kargheit usw. Die höchste unter den ethischen Tugenden ist die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit im weitesten Sinne ist die gesamte ethische Tugend, sofern sie auf den

Nebenmenschen Bezug hat; im engeren Sinne geht sie auf das Gleiche (*ἴσον*) in Hinsicht irgend welchen Gewinnes oder Nachteils. Die Gerechtigkeit in diesem letzteren Sinne zerfällt in die distributive und die kommutative oder ausgleichende Gerechtigkeit. Die erstere geht auf die Verteilung von Besitztümern und Ehren. Ihr Prinzip ist das proportional oder relativ Gleiche: wie zwei Personen sich hinsichtlich ihrer Würdigkeit zueinander verhalten, so auch die einer jeden von ihnen zuzuweisenden Güter hinsichtlich ihrer Größe und Bedeutung (geometrische Proportion). Die kommutative Gerechtigkeit gilt für Verträge und für Ausgleichung eines zugefügten Unrechts. Ihr Prinzip ist die arithmetische oder absolute Gleichheit, bei der die Würdigkeit der Person außer Betracht bleibt. Die Billigkeit ist eine ergänzende Berichtigung des gesetzlichen Rechtes durch Rücksicht auf die Individualität. Die dianoëtische Tugend ist das richtige Verhalten der theoretischen Vernunft, teils an sich, teils in Beziehung auf die niederen psychischen Funktionen.

Die dianoëtischen Tugenden sind: Vernunft (im spezielleren Sinne), Wissenschaft, Weisheit, Kunst und praktische Einsicht. Die Weisheit im absoluten Sinne ist Vernunft und Wissenschaft, soweit sie die würdigsten Dinge betreffen. Ein nur dem sinnlichen Genuß gewidmetes Leben ist tierisch, ein ethisch-politisches menschlich, ein der Theorie gewidmetes aber göttlich und gewährt die höchste Glückseligkeit. — Hier tritt der Intellektualismus des Aristoteles am bestimmtesten und schärfsten hervor.

Aspasius in *Ethica*, Heliodorus in *Ethica* ed. G. Heylbut, Comm. in Arist. Gr. vol. 19 part. 1. 2, 1889. Michael, Eustratius, Anonymus in *Ethica* ed. G. Heylbut, Comm. in Aristot. Gr. vol. 20, 1892. Michael Ephesius in *Ethic.* V, ed. M. Hayduck, Comm. in Arist. Graec. vol. 22 pars 3, 1901.

Nach seinen allgemeinen metaphysischen Sätzen über das Verhältnis des Wesens zum Zweck kann Aristoteles auch das Wesen der Sittlichkeit nur durch das Ziel der sittlichen Tätigkeit bestimmen; der Grundbegriff seiner Ethik ist demnach der Begriff des höchsten Gutes, und zwar, da die Ethik auf das menschliche Verhalten geht, des höchsten praktischen, dem handelnden Menschen erreichbaren Gutes (*τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτικῶν ἀγαθῶν*, *Eth. Nic.* I, 2); die Idee des Guten, also das metaphysisch Gute, nach der Weise Platons in Betracht zu ziehen, tut nicht not (ebend. I, 4). Dieses Ziel ist, wie alle anerkennen, die Eudämonie (*εὐδαιμονία*, *τὸ εὖ ζῆν* oder *εὖ πράττειν*). Die Eudämonie setzt Aristoteles (*Eth. Nic.* I, 6; X, 7) in das dem Menschen als solchem eigentümliche Werk. Dieses kann nicht in dem bloßen Leben liegen, noch auch in dem sinnlichen Bewußtsein, da jenes schon den Pflanzen, dieses auch den Tieren zukommt, sondern nur in dem durch den *λόγος* bestimmten Verhalten (*ζωὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος*). Da nun in der einem Wesen eigentümlichen Tätigkeit auch die ihm zukommende Tüchtigkeit liegt (vgl. *Plat. Rep.* 353), so ist die vernunftgemäße Tätigkeit des Menschen zugleich die ehrenwerte und tugendhafte, die *ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον* mit der *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν* identisch. *Eth. Nic.* II, 5: *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἐαυτοῦ*

ἔργον ἀποδώσει. An die höchste der Tugenden knüpft sich im wesentlichen die Glückseligkeit (Eth. Nic. I, 6; X, 7, 1177a 12: εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὖλογον κατὰ τὴν κρατίστην αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου . . . ἡ τοῦτον [sc. τοῦ νοῦ] ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία). Doch gehört zur vollen Glückseligkeit auch eine hinlängliche Ausrüstung mit äußeren Gütern, deren die Tugend zu ihrer allseitigen Betätigung bedarf, gleich wie das dramatische Kunstwerk zu seiner Darstellung der *χορηγία* (Eth. Nic. I, 11). Durch äußeres Mißgeschick wird ein Tüchtiger nicht ganz unglücklich (*ἄθλιος*), aber die Eudämonie ist dadurch gehindert. Auch darf der glückselige Zustand nicht vorübergehend sein, sondern er muß die volle Länge des Lebens dauern, Eth. Nic. X, 7: ἡ τελεία δὲ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίον τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτέλές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.

Die Lust vollendet die Tätigkeit als das hinzukommende Ziel oder vielmehr Endresultat, in welches dieselbe naturgemäß ausläuft und worin sie zur Ruhe gelangt, gleich wie zur vollen Reife die Jugendschönheit hinzutritt (Eth. Nic. X, 4: *τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὥς ἡ ἕξις ἐννιπάρχουσα, ἀλλ' ὥς ἐπιγιννόμενον τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα*). Lust ist der Glückseligkeit zugemischt, und zwar der höchsten Glückseligkeit, die im Wissen liegt, zumeist (Eth. N. X, 7, 1177a 22: *οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμυῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν* . . . *εὖλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδῖω τὴν διαγωγὴν εἶναι*).

Die Sittlichkeit hat die Freiheit zur Voraussetzung, sie beruht nicht nur auf Wissen; die Freiheit ist vorhanden, wenn der Handelnde unbehindert wollen und mit Einsicht beratschlagen kann. Sie wird aufgehoben durch Unwissenheit und Zwang. Im allgemeinen steht das Handeln in unserer Macht, es hängt von uns selbst ab, ob wir gut oder schlecht sind (Eth. Nic. 3, 6 p. 1113b 6: *ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία* . . . *εἰ δὲ ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχροῦ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι*). Ist aber einmal (durch fortgesetzte Willensakte in guter oder schlechter Richtung) eine sittliche Konstitution geschaffen, so ist diese, wie Gesundheit oder Krankheit, ein Gegebenes, das nicht der Gewalt des Subjektes unterworfen ist (Eth. Nic. 3, 7 p. 1114a 13: *οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἀδικὸς ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής* . . . *οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιοῦτοις μὴ γίνεσθαι, διὸ ἐκόντες εἰσὶν· γενομένοις δ' οὐκέτι ἐξέσθιν μὴ εἶναι*).

Der Vernunft sollen teils die niederen Funktionen (insbesondere die *πάθη*) gehorchen, teils soll sie in der richtigen Weise sich selbst betätigen; auf dieser zweifachen Aufgabe beruhen die beiden Arten der Tugenden, die praktischen oder ethischen und die dianoëtischen Tugenden (*ἠθικαὶ* und *διανοητικαὶ* oder *λογικαὶ ἀρεταί*, oder *αἱ μὲν τοῦ ἥθους, αἱ δὲ τῆς διανοίας ἀρεταί*). Daß auch das Dianoëtische zur *ἀρετή* gerechnet wird, beruht auf dem weiteren Sinn von *ἀρετή* (Tüchtigkeit). Unter *ἥθος*, welches ursprünglich die natürliche Gemüts- und Geistesrichtung oder das Temperament des Menschen bezeichnet, ist hier der sittliche Charakter zu verstehen. Mit *ἥθος* bringt Aristoteles *ἔθος* in enge Verbindung, da es ohne Übung und Gewohnheit keine ethische Tugend gibt, Eth. Nic. II, 1, 1103a 17: *ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους*. — *οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ περνεύουσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ ἔθους*.

Aristoteles definiert (Eth. Nic. II, 6) die ethische Tugend (oder die Charakter-Tugend) als *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὥρισμένη* (wofür wohl richtiger *ὥρισμένη* zu schreiben ist, was auch, wie es nach den älteren

Ausgaben scheint, die Handschriften haben, obschon bei Bekker der Nominativ steht) *λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσσειν*. Die *ἐξίς* verhält sich zu der *δύναμις*, wie die Fertigkeit zur Fähigkeit: die sittliche *δύναμις* ist unbestimmt, im einen oder im entgegengesetzten Sinne bestimmbar; die wirkliche Ausbildung muß in einer bestimmten Richtung erfolgen, und die *ἐξίς* trägt dann den entsprechenden Charakter. (Die *ἐξίς* sind nach aristotelischer Begriffsbestimmung, von welcher die stoische abweicht, zugleich auch *διαθέσεις*, aber nicht alle *διαθέσεις* sind *ἐξίς*, Categ. 8, p. 9 a 10; die *διάθεσις* ist nämlich nach Metaph. V, 19 τοῦ ἔχοντος μέρος τάξις, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος, die *ἐξίς* ist schwer veränderlich, die vorzugsweise sogenannten *διαθέσεις* aber, welche nicht *ἐξίς* sind, wie *θερμότης*, *κατάρνυξις*, *νόσος*, *ὕγεια*, sind leicht veränderlich, nach Categ. c. 8, p. 8 b 35. Vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 95 ff. und Comm. zu de anima II, 5, 5.) Die *ἐξίς προαιρετική* ist die Willensrichtung oder Gesinnung. Die Funktion der Vernunft besteht gegenüber der Begierde, welche nach der Seite des Zuviel und des Zuwenig hin durch *ὑπερβολή* und *ἐλλειψις* ausschweift, in der Bestimmung des Maßes oder der Mitte (*μεσότης*), wobei Aristoteles selbst (Eth. Nic. II, 5) an die pythagoreische, in anderer Beziehung auch von Platon adoptierte Lehre vom *πέρας* und *ἄπειρον* erinnert (vgl. oben S. 48. 157. 170).

Das Prinzip in der Aufzählung der einzelnen Tugenden ist die aufsteigende Wertordnung der Funktionen, auf welche sie Bezug haben, und der entsprechenden Triebe, vom Notwendigen und Nützlichen zum Schönen hin (vgl. Pol. VII, 14, p. 1333a 30); diese sind: das Leben überhaupt; der tierisch-sinnliche Genuß; der menschliche Lebensverkehr in seinen verschiedenen Beziehungen (Besitz und Ehre, soziale Gemeinschaft in Reden und Handlungen überhaupt, zuhöchst politische Gemeinschaft); endlich die theoretischen Funktionen.

Die ethischen Tugenden sind: *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*, *ἐλευθεριότης* und *μεγαλοπρέπεια*, *μεγαλοψυχία* und *φιλοτιμία*, *πραότης*, *ἀλήθεια*, *ἐντραπέλεια* und *φιλία*, *δικαιοσύνη* (Eth. Nic. II, 7, womit die minder streng gehaltene Ausführung Rhet. I, 9 zu vergleichen ist). Mit der Schilderung der einzelnen Tugenden hat Aristoteles die Zeichnung von Charakteren, wie sie später geübt wurde, begonnen. Vgl. unten S. 244.

Die *ἀνδρεία* ist eine *μεσότης περὶ φόβου καὶ θάρσους*, aber nicht jede solche *μεσότης* ist *ἀνδρεία*, wenigstens nicht *ἀνδρεία* im eigentlichen Sinne, sondern der *ἀνδρεὺς* im strengen Sinne ist nur *ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής* (III, 9) und überhaupt der, welcher bereit ist, dem Furchtbaren um des sittlich Schönen (*καλόν*) willen standzuhalten, Eth. Nicom. III, 10, p. 1115b 12: *ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος, ὑπομενεῖ (ὁ ἀνδρεὺς τὰ φοβερά) τοῦ καλοῦ ἕνεκα, τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς*. Die echte Tapferkeit fließt nicht aus dem Zornmut (*θυμός*) her, dem nur eine Mitwirkung zukommt, sondern aus der Überordnung des Geziemenden (das auf dem sittlichen Zweck beruht) über das Leben. In den Extremen stehen (nach Eth. Nic. III, 10) der Verwegene (*ὁ τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλον περὶ τὰ φοβερά θρασύς*) und der Feige (*ὁ τῷ μὲν φοβεῖσθαι ὑπερβάλλον, τῷ δὲ θαρρεῖν ἐλλείπων δειλός*, Eth. Nic. II, 7 und III, 10).

Die *σωφροσύνη* ist eine *μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας*, aber mehr *περὶ ἡδονὰς*, als *περὶ λύπας*, und auch nicht in bezug auf *ἡδοναί* jeder Art, sondern in bezug auf die niedrigsten, die dem Menschen mit den Tieren gemeinsam sind, *ἄφῃ καὶ γεῦσις*, und wiederum besonders auf die *ἀπόλαυσις*, *ἣ γίνεταί πᾶσα δι' ἄφῃς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις* (III, 13). Extreme (II, 7 und III, 14): *ἀκολασία* und *ἀναίσθησία*.

Die *ἐλευθεριότης* ist eine *μεσότης περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν*, besonders *περὶ δόσιν*, und zwar, sofern es sich um Geringeres handelt (IV, 1); sofern es sich

aber um Größeres handelt, ist die richtige Mitte die *μεγαλοπρέπεια*, d. h. die *ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη*, so daß der *μεγαλοπρεπής* ein *ἐλευθέριος* ist, aber nicht umgekehrt (IV, 4). Extreme (II, 7 u. IV, 1): *ἀσωτία* und *ἀνελευθερία*, und (IV, 4) *μικροπρέπεια* und *ἀπειροκαλία* (*βαναυσία*).

Die *μεσότης περὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν* ist, wenn es sich um Großes handelt, die *μεγαλοφυχία* (II, 7 und IV, 7), wenn um Geringeres, die richtige Mitte zwischen *φιλοτιμία* und *ἀφιλοτιμία* (II, 7 und IV, 10). Der *μεγαλόφυχος* ist *ὁ μεγάλων αὐτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὢν*. Wer sich großer Dinge (besonders wer sich hoher Ehre) für würdig hält, ohne es zu sein, ist der *χαῖνος*, wer sich unterschätzt, der *μικρόφυχος*. Die Zeichnung des Großgesinnten (*μεγαλόφυχος*) führt Aristoteles mit Vorliebe aus, in ihm sieht er offenbar sein ethisches Ideal. Nur als Tugendhafter kann der Großgesinnte die Ehre fordern; wenn er zugleich freilich in glänzender äußerer Lage ist, wird er der Ehre um so werter geachtet. Wohltaten erweist er gern, sie zu empfangen, beschämt ihn aber; denn es gehört zu seinem Wesen, niemandes oder kaum eines andern zu bedürfen. An der Wahrheit ist ihm mehr gelegen als an der Meinung der Menschen; darum ist er freimütig und wahrhaftig, aber ironisch gegen die Menge; er staunt über nichts, seine Bewegungen und seine Rede sind langsam, seine Stimme tief; denn wer nichts für groß ansieht, erhebt nicht seine Stimme. — Der *φιλότιμος* und der *ἀφιλότιμος* fehlen in bezug auf das Maß, den Grund, die Zeit und die Weise im Streben nach Ehre; löblich ist die richtige Mitte, die im Gegensatz zu dem einen oder anderen Extrem bald *φιλοτιμία*, bald *ἀφιλοτιμία* genannt wird.

Die *πραότης* ist die *μεσότης περὶ ὀργήν* (II, 7 und IV, 11). Die *ὀργή* ist *τιμωρίας ὄρεξις*, sie ist der Affekt des *θυμός*, der *θυμός* ist die *δύναμις*, welcher *ὀργή* und *πράυνσις* angehören (metaphorisch bezeichnet *θυμός* auch die *ὀργή* selbst). Das Übermaß in bezug auf den Zorn kann *ὀργιλότης* genannt werden, wenn der Zorn rasch entsteht und rasch schwindet (wogegen die *πικροί* ihn lange bewahren), der Mangel aber *ἀοργησία*.

Wahrhaftigkeit (oder Aufrichtigkeit), Gewandtheit im geselligen Umgang und Freundlichkeit (*ἀλήθεια*, *εὐτραπέλεια* und *φιλία*) sind *μεσότητες περὶ λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν*, und zwar geht die erste dieser drei Tugenden auf das *ἀληθές* in Reden und Handlungen, die beiden anderen auf das *ἡδύ*, die *εὐτραπέλεια* nämlich *ἐν ταῖς παιδιαῖς*, die *φιλία* aber *ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὁμιλίαις* (II, 7 und IV, 12–14). Der *ἄρεσκος* lobt und gibt nach, um sich seinen Genossen nicht unangenehm zu machen, und der *κόλαξ* tut das Gleiche aus Eigennutz; der *δύσκολος* und *δύσερις* kümmert sich gar nicht darum, ob sein Benehmen die andern kränkt. Das richtige Verhalten trägt keinen bestimmten Namen; es gleicht zumeist der Freundschaft, unterscheidet sich jedoch von dieser dadurch, daß es nicht nur gegen Beamte und Freunde (die wir lieben), sondern gegen alle Umgangsgenossen so geübt wird, wie es geziemend ist. Der *ἀληθευτικός* hält die Mitte zwischen dem *ἀλαζόν* und dem *εἰρων*, indem er sich gibt, wie er ist, und weder prahlt, noch sich verkleinert. Die *ἐμμελῶς παίζοντες* sind *εὐτράπελοι* (und *ἐπιδέξιοι*), die *ἐν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες* sind *βαμολόχοι* (und *φορτικοί*), während die, welche jeden Scherz hassen, als *ἄγριοι* oder *ἀγροῖκοι καὶ σκληροί* erscheinen.

Anhangsweise handelt Aristoteles von gewissen *μεσότητες*, die nicht eigentlich Tugenden seien, namentlich von der Scham (*αἰδώς*, dem *ἦθος* des *αἰδήμων*), die er nicht als eine Tugend, sondern nur als etwas bedingungsweise Löbliches (*ἡ αἰδώς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικής*) und mehr der Jugend als dem vollgereiften Manne Geziemendes gelten läßt (VI, c. 15). Die Scham ist *φόβος ἀδοξίας*, und vielmehr ein *πάθος* als eine *ἐξίς*. Die Extreme nehmen ein der Schüchterne (*καταπλήξ*),

d. h. δ πάντα αἰδούμενος, und der Schamlose (ἀναίσχυτος). Die νέμεσις gehört gleichfalls zu den μεσότητες περὶ τὰ πάθη und besteht in der λύπη ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν, die Extreme sind φθόνος und ἐπιχαιρεκακία (II, 7).

Eine ausführliche Betrachtung widmet er der δικαιοσύνη (Eth. Nic. V). Die Gerechtigkeit im allgemeinsten Sinne ist τῆς δλης ἀρετῆς χορῆσις πρὸς ἄλλον (V, 5); sie ist ἀρετὴ μὲν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἅπλως ἀλλὰ πρὸς ἕτερον (V, 3); durch die in dem Zusatz ἀλλ' οὐχ ἅπλως κτλ. enthaltene Beschränkung unterscheidet sie sich von der Gerechtigkeit als Gesamttugend bei Platon (s. o. S. 179). Die vollkommenste Tugend ist sie darum, weil sie die vollkommene Übung der ganzen (vollkommenen) Tugend ist (ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χορῆσις ἐστὶ τελεία· τελεία δ' ἐστὶν usw., wie mit verdoppeltem τελεία 1129b 31 zu lesen ist, vgl. die ähnliche Wendung bei Cic. Tusc. I, 45: nemo parum diu vixit, qui virtutis perfectae perfecto functus est munere), und dieses wieder darum, weil, wer sie besitzt, die Tugend auch in bezug auf den andern und nicht bloß in bezug auf sich selbst zu üben vermag. Die Gerechtigkeit aber, sofern sie eine einzelne Tugend neben anderen Tugenden ist, geht auf das ἴσον und ἄνισον und zerfällt wiederum in zwei Arten (εἶδη), wovon die eine bei den Austeilungen (ἐν ταῖς διανομαῖς) von Ehren oder von Besitztümern unter die Glieder einer Gemeinschaft, die andere aber als Ausgleichung im Verkehr (ἐν τοῖς συναλλάγμασι) zur Anwendung kommt. Die Ausgleichungen sind teils freiwillige, teils unfreiwillige; auf die ersten geht die Gerechtigkeit bei Verträgen, auf die andern die Strafgerechtigkeit. Die austeilende Gerechtigkeit (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον oder τὸ διανεμητικὸν δίκαιον) beruht auf einer geometrischen Proportion: wie sich die betreffenden Personen mit ihrem Werte (ἀξία) zueinander verhalten, so muß auch dasjenige sich verhalten, was ihnen zuerteilt wird ($A : B = a : \beta$, wo $B = \varepsilon \cdot A$ und $\beta = \varepsilon \cdot a$ ist). Die ausgleichende Gerechtigkeit (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον oder τὸ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἐκουσίσι καὶ τοῖς ἀκουσίσι) ist zwar gleichfalls ein ἴσον, aber nicht nach einer geometrischen, sondern nach einer arithmetischen Proportion, weil der Wert der Personen dabei nicht in Betracht kommt, sondern nur der erlangte Vorteil und erlittene Nachteil; die ausgleichende Gerechtigkeit hebt die Differenz zwischen dem ursprünglichen Besitz und dem verminderten (oder vermehrten), wozu derselbe durch den Verlust (oder Gewinn) übergeht, durch einen gleich großen Gewinn (oder Verlust) wieder auf, welcher letztere denselben um ebensovielen vermehren (oder vermindern) würde, wie jener ihn vermindert (oder vermehrt), der so wiederhergestellte gleiche (unveränderte oder unvermehrte) Besitzstand aber ist das Mittlere zwischen dem Kleineren und Größeren nach arithmetischer Proportion ($a - \gamma : a = a : a + \gamma$). Zu der aristotelischen Lehre vgl. Platon Leges VI, p. 757, wo in dem geometrischen Proportionalen das politisch Gerechte erkannt, das Gleiche nach der arithmetischen Proportion aber als politisches Prinzip verworfen wird; eben diesem arithmetisch Gleichen vindiziert Aristoteles eine berechnete Stelle im Verkehr. (Auf diese Beziehung macht Trendelenburg aufmerksam: Das Ebenmaß usw. S. 17.)

Das Billige (τὸ ἐπιεικές) ist ein Gerechtes, aber nicht ein bloß Gesetzliches, sondern ein ἐπανόρθωμα νομῖμον δίκαιον, und zwar ein ἐπανόρθωμα νόμον ἢ ἑλλείπει διὰ τὸ καθόλου. Die gesetzliche Bestimmung muß allgemein sein und sich an die gewöhnlichen Umstände halten; nicht jedes Einzelne entspricht diesem Allgemeinen; in Fällen dieser Art ergänzt der Billige durch sein Handeln die Mängel des Gesetzes, und zwar im Sinne des Gesetzgebers, der, wenn er zugegen wäre, das Nützliche fordern würde. Das Billige ist somit eine Aushilfe gegenüber der Starrheit und Unschmiegsamkeit des Gesetzes, auf die schon Platon hingewiesen hatte (s. o. S. 156).

Die dianoëtischen Tugenden teilt Aristoteles nach den beiden theoretischen Funktionen: Betrachtungen des Notwendigen und dessen, was Veränderung (durch unser Tun) zuläßt (*ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*), wovon die eine durch das wissenschaftliche Vermögen (*τὸ ἐπιστημονικόν*), die andere durch das Vermögen der Überlegung (*τὸ λογιστικόν*) geübt wird, in zwei Klassen ein: die einen sind die besten oder löblichen *ἐξεις* des *ἐπιστημονικόν*, die andern die des *λογιστικόν*. Das Werk der wissenschaftlichen Betrachtung ist die Wahrheit als solche, das Werk der auf das Handeln oder auf das künstlerische Bilden gerichteten *διάνοια* die mit der richtigen Ausführung homologe Wahrheit, s. oben S. 225. Die besten *ἐξεις* oder Tugenden eines jeden Vermögens sind daher diejenigen, durch welche zumeist die Wahrheit erfaßt wird. Diese sind:

A. In bezug auf das, was sich anders verhalten kann: *τέχνη* und *φρόνησις*, jene auf das *ποιεῖν*, diese auf das *πράττειν* gerichtet. Das *πράττειν* (Handeln) hat seinen Zweck in sich, das *ποιεῖν* (Bilden, Gestalten) aber geht auf ein von der *ἐνέργεια* selbst verschiedenes *ἔργον*, welches das Objekt der Tätigkeit ist. Eth. Nic. I, 1: *διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά.* Ebd. VI, 5: *τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.* Eben darum haben die von den Künsten hervorgebrachten Werke ihren Wert in sich, die Werke der Tugend aber in der Gesinnung (Eth. Nic. II, 4; VI, 12). Die *τέχνη* ist *ἐξίς μετὰ λόγον ἀληθοῦς ποιητικὴ* (VI, 4), die *φρόνησις* aber *ἐξίς ἀληθῆς μετὰ λόγον πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ* (VI, 5), sie ist der *ὁρθὸς λόγος*; welcher die richtige Mitte beim Handeln bestimmt, und mit dem allein die ethische Tugend möglich ist; in ihr vollendet sich der *νοῦς πρακτικός* (VI, 13; die eigentliche Aufgabe des VI. B. der nikomachischen Ethik, in welchem über die dianoëtischen Tugenden gehandelt wird, ist es, zu bestimmen, *τίς τ' ἐστὶν ὁ ὁρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὁρος*, Kap. 1).

B. In bezug auf das, was keine Veränderung durch uns zuläßt; *ἐπιστήμη* und *νοῦς*, dieser auf die Prinzipien, jene auf das aus den Prinzipien Erweisbare gerichtet. Die *ἐπιστήμη* ist *ἐξίς ἀποδεικτικὴ* (VI, 3), der *νοῦς* geht auf die *ἀρχή* oder die *ἀρχαὶ τοῦ ἐπιστητοῦ* (VI, 6). Die erstere würde also das deduktive Verfahren besonders im Auge haben, der letztere hätte es wenigstens zum Teil mit dem induktiven zu tun, um die Prinzipien zu gewinnen.

Bei den dianoëtischen Tugenden kommt ferner noch der Begriff der *σοφία* in Betracht. Sie ist *ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει*, faßt also die Tätigkeit dieser beiden dianoëtischen Tugenden in bezug auf das von Natur Würdigste zusammen (VI, 7). Der Weise ist an sich weise, nicht in irgend einem Teile des Wissensgebietes (*ὅλως, οὐ κατὰ μέρος, οὐδ' ἄλλο τι σοφός*). Deshalb muß das Objekt der Weisheit, dieses Würdigste, allgemeiner Natur sein, von allen übrigen Wissenschaften vorausgesetzt werden. Vergleichen wir die Metaphysik damit, so muß dies das an sich Seiende sein, und so ist es wohl richtig (nach J. Walter, L. v. d. prakt. Vern., S. 335 ff.), unter der *σοφία*, als dianoëtischer Tugend, die *πρώτη σοφία*, d. h. die Metaphysik oder Theologie zu verstehen. Aristoteles weist den gewöhnlichen Sprachgebrauch, wonach man unter Weisheit die Vollendung in irgend einer Fertigkeit versteht (*Φειδίας λιθουργὸς σοφὸς καὶ Πολύκλειτος ἀνδριαντοποιός*), bei einer Bestimmung der *σοφία* im VI. B. der Ethik von der Hand. Diese gewöhnliche *σοφία* ist dann die *ἀρετὴ τέχνης*, ohne daß dadurch, wenn von einer *ἀρετὴ τέχνης* die Rede ist, der *τέχνη* selbst der Charakter einer dianoëtischen Tugend genommen werden soll.

Zur *φρόνησις* gehören: die *εὐβουλία*, welche zu dem durch die *φρόνησις* bestimmten Ziele die richtigen Mittel findet (VI, 10), und die *σύνεσις*, deren Wesen in dem richtigen Urteil über dasjenige liegt, worüber die *φρόνησις* die praktischen

Vorschriften erteilt; die *σύνεσις* ist *κοιτική*, die *φρόνησις* *ἐπιτακτική* (VI, 11); die richtige *κοίσις* ist die Funktion des *εὐγνώμων* oder die *γνώμη* (VI, 11).

Die *ἐγκράτεια* (von der im VII. Buche der nikom. Ethik gehandelt wird) ist die sittliche Stärke oder Selbstbeherrschung; wo sie fehlt, findet zwischen Einsicht und Handeln jene Diskrepanz statt, welche unmöglich sein würde, wenn (wie Sokrates annahm) das Wissen eine absolute Macht über den Willen besäße (vgl. auch oben S. 145 f.). Die Selbstbeherrschung findet statt in bezug auf Lust und Schmerz, in dem letzteren Betracht ist sie die *καρτερία*.

Das theoretische Leben gewährt aus den verschiedensten Gründen die größte Glückseligkeit, namentlich weil bei ihm das dem Menschen Eigentümliche und das Höchste in ihm, der *νοῦς*, sich am meisten betätigt. Diese geistige Tätigkeit ist auch die stetigste (*συνεχέστατη*) und gewährt zugleich die höchste Lust. Sie bedarf nicht wie die übrigen tugendhaften Tätigkeiten des für das Leben und für ihre Ausübung Notwendigen, da der Weise sich selbst genug ist, um so mehr, je weiser er ist, und sich für sich allein der Theorie widmen kann, wiewohl es besser ist, Mitarbeiter zu haben. Diese Tätigkeit des *νοῦς* wird auch um ihrer selbst willen geschätzt; während die anderen Tätigkeiten nach einem Ziele streben und der Muße entbehren, findet diese in der Freiheit von Geschäften, die nur um der Muße willen getrieben werden, ihre Vollendung. Ein solches Leben ist, da der *νοῦς* ein Göttliches in Beziehung auf den Menschen ist, selbst ein göttliches, verglichen mit dem gewöhnlichen menschlichen Leben. Der Mensch darf nicht auf Menschliches nur sinnen, obgleich er Mensch ist, und nicht nur auf Sterbliches, obwohl er sterblich ist, sondern, soweit es möglich ist, auf Unsterbliches, und alles tun, um nach dem Höchsten in ihm zu leben (Eth. Nic. X, 7: ἡ — ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν εὐδαιμονία. οὗτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ εἴρηται. — ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστάς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ. — τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κρᾶτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονόστατος).

Die Freundschaft (*φιλία*) ist eine dreifache, je nachdem sie auf das *ἡδύ*, *χρήσιμον* oder *ἀγαθόν* sich gründet. Die letzte ist die edelste und beständigste. Die Liebe zur Wahrheit steht der zur Person des Freundes noch voran (Eth. N. I, 4, 1096a 16; vgl. Plat. Rep. X, 595b c). Die Abhandlung über die Freundschaft in den beiden Büchern VIII und IX gehört zu dem Besten, was darüber geschrieben worden ist. Eine treffliche Auseinandersetzung, ob der Gute selbstliebend sein dürfe oder nicht, findet sich IX, 8, deren Ergebnis ist, daß er allerdings selbstliebend sein müsse, nur nicht wie die Menge. Mit Recht würden die getadelt wegen ihrer Selbstliebe, die sich selbst am meisten Geld, Ehren und sinnliche Lust zuteilen. Wenn dagegen jemand sich das Schöne zueigne, würde man ihn deshalb nicht tadeln, und doch müßte ein solcher noch mehr selbstliebend erscheinen, da er ja das Schönste und Beste für sich in Anspruch nehme. In diesem Sinne muß also der Gute selbstliebend sein, und kann es der Böse nicht sein. Auch wird der Gute vieles für die Freunde und das Vaterland tun, sogar sein Leben opfern; das, um was man in der Regel streitet: Schätze und Ehren wird er daran geben und für sich selbst das Schöne, das in dieser Hingabe liegt, wählen. Sogar gewisse verdienstliche Handlungen wird er dem Freunde zu tun überlassen, da es schöner sein kann, einen Freund zu einer guten Handlung zu vermögen, als diese Handlung selbst zu tun: ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φιλοῦναι εἶναι· καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττοντα καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει· τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ· βλάπτει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας.

§ 52. Der Mensch bedarf des Menschen zur Erreichung der praktischen Lebensziele. Nur im Staate ist die sittliche Aufgabe lösbar. Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen. Der Staat ist entstanden um des Lebens willen, soll aber bestehen um des sittlich guten Lebens willen; seine Hauptaufgabe ist die Bildung der Jugend und der Bürger zu sittlicher Tüchtigkeit. Der Staat ist früher als der einzelne in dem Sinne, wie überhaupt das Ganze früher ist als der Teil, der Zweck früher als das Mittel. Er ruht auf der Familiengemeinschaft. Wer nur zum Gehorsam, nicht zur Einsicht befähigt ist, muß Diener (Sklave) sein. Die Eintracht der Bürger soll sich auf die Gesinnung gründen, nicht auf eine künstliche Aufhebung der individuellen Interessen, wie sie Platon in seiner Politeia verlangt hatte. Die aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung ist im allgemeinen die haltbarste Staatsform; in jedem einzelnen Falle aber muß sich die Form den gegebenen Verhältnissen anschließen. Königtum, Aristokratie und Timokratie (oder Politeia) sind unter den entsprechenden Verhältnissen gute Verfassungen; Demokratie, Oligarchie und Tyrannis sind Entartungen, und zwar ist die Tyrannis als die Entartung der trefflichsten Form die schlimmste. Das unterscheidende Merkmal der guten und schlimmen Staatsformen liegt in dem Zweck, den die Herrschenden verfolgen, der entweder das Gemeinwohl oder ihr Privatinteresse ist. Recht ist, daß die Hellenen über die Barbaren herrschen, die Gebildeten über die Ungebildeten.

Der Politik untergeordnet ist die Rhetorik, die den Wahrscheinlichkeitsbeweis, nicht den streng wissenschaftlichen, und die übrigen Hilfsmittel des Redners behandelt.

Wir erkannten schon bei Platon in seinen politischen Dialogen eine wachsende Berücksichtigung der geschichtlich in Erscheinung getretenen Staaten im Gegensatz zu dem in der Politeia aufgestellten Verfassungsideal (s. o. S. 156. 159). Aristoteles mußte nach den metaphysischen Voraussetzungen seines Systems und der ganzen Methode seines Philosophierens auf diesem Wege noch viel weiter gehen. Mit der Preisgebung der Transzendenz der Idee und mit der Aufhebung des schroffen Gegensatzes zwischen Ideen- und Erscheinungswelt gewannen die Staaten der geschichtlichen Wirklichkeit eine erhöhte Bedeutung, und der auf empirische Forschung gerichtete Sinn des Philosophen erblickte wie im Natur- so auch im staatlichen Leben seine vornehmste Aufgabe in der Feststellung der Tatsachen und in der Aufdeckung der das tatsächliche Geschehen beherrschenden Gesetze, wobei auch die praktische Verwendbarkeit des Gefundenen ein nicht außer acht gelassener Gesichtspunkt ist. Als Grundlage für eine solche Naturgeschichte des Staates stand Aristoteles neben seinen allgemeinen geschichtlichen Kenntnissen ein gewaltiges besonderes Material zur Verfügung in der von ihm und seinen Schulgenossen angelegten Sammlung von 158 geschichtlich bestehenden Staatsverfassungen (*Πολιτεῖαι*) und anderen Sammlungen verwandter Art (*Νόμιμα βαρβαρικά, Δικαιώματα τῶν πόλεων*). So ist er imstande, für seine Sätze jeweiligen Belege aus der Geschichte der Staaten zu bringen und seine Behauptung von den

notwendigen Wirkungen dieser oder jener staatlichen Einrichtung mit dem Hinweis auf geschichtliche Verläufe zu begründen. Auf diesen Charakter seiner Staatsphilosophie ist es zurückzuführen, daß Aristoteles auf dem Gebiete politischer Theorie das Denken der Neuzeit in außerordentlich nachhaltiger und tiefgreifender Weise beeinflusst hat. Er tadelt es an seinen Vorgängern, daß sie sich zu ausschließlich mit der Konstruktion einer Idealverfassung, die doch nur unter günstigen äußeren Bedingungen zu verwirklichen ist, beschäftigten, oder, wenn sie eine leichter erreichbare Verfassung, wie z. B. die lakonische, anpriesen, ohne weiteres mit allen bestehenden Verfassungen zugunsten dieser einen *tabula rasa* machten. Im Gegensatze dazu stellt er dem Staatstheoretiker die Aufgabe, die beste Staatsform in vierfachem Sinne zu suchen: 1) die absolut beste Verfassung (Idealverfassung), d. i. die bei Abwesenheit äußerer Hindernisse wünschbarste, Polit. 4, 1 p. 1288b 22 *τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι τίς ἐστὶ καὶ ποία τις ἂν οὖσα μάλιστα εἴη κατ' εὐχὴν μηδενὸς ἐμποδίζοντος τῶν ἐκτός*; 2) die relativ beste, d. i. diejenige, die jeweilen unter Berücksichtigung der den Staat bildenden Personen und der obwaltenden Umstände den Vorzug verdient, a. a. O. Z. 24: *τίς τίσιν ἀρμόττουσα πολλοῖς γὰρ τῆς ἀρίστης τυχεῖν ἴσως ἀδύνατον, ὥστε τὴν κρατίστην τε ἀπλῶς* (d. h. die absolut beste [unter 1]) *καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ ληθῆναι τὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν*; 3) die beste Einrichtung einer ihrem Grundcharakter nach gegebenen Verfassung, a. a. O. Z. 27: *ἐτι δὲ τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως. δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σώζοιτο πλεῖστον χρόνον*; 4) die durchschnittlich beste Verfassung, d. h. die für alle Staaten am ehesten passende, a. a. O. Z. 33: *παρὰ πάντα δὲ ταῦτα τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἀρμόττουσαν δεῖ γνωρίζειν*.

Diese Aufgaben sucht Aristoteles in den *Πολιτικά* zu lösen, einem Werke, das uns (in 8 Büchern) unvollendet vorliegt und infolgedessen hinsichtlich der Komposition des Ganzen und der Reihenfolge der Bücher wie auch mancher Einzelfragen der Erklärung bedeutende Schwierigkeiten bereitet. Es beginnt mit der Erörterung der Grundfragen nach Zweck, Wesen und Notwendigkeit des Staates und nach seinem Verhältnis zu Haus- und Dorfgemeinschaft. Wie jede Gemeinschaft um eines Guten willen besteht, so der Staat als höchste Gemeinschaft um des höchsten Guten willen. Sein Zweck liegt im *εὖ ζῆν*, das mit der *εὐδαιμονία* zusammenfällt, die ihrerseits wieder nach aristotelischer Lehre in der ungehemmten Betätigung der Tugend besteht. Insofern der Staat zu einer solchen (allseitigen und vollendeten) Betätigung allein die Möglichkeit bietet, unterscheidet er sich nicht nur, wie andere annehmen, quantitativ, sondern auch qualitativ und prinzipiell von den niederen Gemeinschaften des Hauses und des Dorfes, aus denen er hervorgewachsen ist. Wie diese so ist auch der Staat von Natur, und der Mensch ist ein von Natur zum staatlichen Leben bestimmtes Wesen (p. 1253a 1 *ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον ἐστὶ*), wie sich schon daraus ergibt, daß er allein unter allen Lebewesen in der Sprache das Mittel besitzt, das Gerechte und Ungerechte zu kennzeichnen; die Gemeinschaft hierin, wie in Gut und Schlecht u. a. der Art, ruft aber das Haus und den Staat ins Leben.

Die Zurückführung des Staates auf seine Elemente bringt es mit sich, daß zunächst (in B. I) der Hausgemeinschaft eine Betrachtung zu widmen ist. Die hier zu behandelnden Probleme sind: das Verhältnis des Herrn zum Sklaven, des Ehemanns zur Ehefrau, des Vaters zu den Kindern, endlich die Fragen des Besitzes und Erwerbes (*δεσποτική, γαμική, πατρική, χρηματιστική*). Die nähere Untersuchung des Verhältnisses zwischen den Ehegatten und desjenigen zwischen

Vater und Kindern wird aber auf einen andern Teil des Werkes verschoben, der nicht zur Ausführung gekommen ist. Auf die Besprechung des Hauswesens folgt die des Staates. Buch II enthält eine kritische Betrachtung der bis dahin aufgestellten Verfassungsideale — insbesondere auch der in der platonischen Politeia und den Nomoi gegebenen Entwürfe — und einiger unter den bestehenden Verfassungen. Buch III beginnt den dogmatischen Teil der aristotelischen Politik. Den Anfang macht die Erörterung einiger Grundfragen, in erster Linie derjenigen nach dem Begriffe des Bürgers und nach dem des Staates. Charakteristisch für das Bürgertum ist eine Teilnahme an der ἀρχή, am Staatsregiment. Bürger ist ὁ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς. Das Recht zur Teilnahme an Volksversammlung und Volksgericht bildet das Mindestmaß von Rechten, die zur Bürgerqualität notwendig sind. Der Staat ist eine Vereinigung solcher Bürger zum Zwecke des εὖ ζῆν, des sittlich guten Lebens, er ist eine Gemeinschaft ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. Die Verfassungen teilt Aristoteles in zwei Hauptgruppen. Unterscheidendes Merkmal ist der Zweck, zu welchem regiert wird. Unter den Regierungsarten stehen bezüglich des Zwecks einander diametral entgegen das Regiment eines Herrn über Sklaven und das Regiment, das im (normal verwalteten) Staate die Regierenden über die Regierten führen. Das erstere Regiment, das des δεσποτίας, hat den Vorteil des Regierenden zum Ziele, das zweite den der Regierten. Je nachdem nun dieser Unterschied gewahrt oder das politische Regiment mit dem despotischen vertauscht wird, ist die Verfassung eine ὁρθή πολιτεία oder eine παρεκβάσις. So scheiden sich die Verfassungen in zwei Gruppen nach der Richtung der Herrscher auf das κοινὸν συμφέρον oder das ἴδιον. Polit. III, 7, 1279a 28: ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὅλγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὁρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἶδιον ἢ τοῦ ἐνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλείονος παρεκβάσεις. Die Namen der sechs hierauf beruhenden Formen sind: βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία, τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία. Die ersten drei sind die ὁρθαί, die letzten drei die ἡμαρτημένα oder παρεκβάσεις. Die Herrschaft der Gesamtheit der Staatsbürger beruht auf dem Prinzip, daß den Freien als solchen die Herrschaft gebühre; die Herrschaft Weniger oder eines einzelnen ist entweder durch den Reichtum oder durch die Bildung oder durch beides zugleich bedingt. Für jeden einzelnen Staat ist die den gegebenen Verhältnissen entsprechende Verfassung, ἥ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη, zu suchen; diese je den Umständen gemäß beste zu finden, ist die Aufgabe des Staatsmannes. Je nachdem der einzelne oder eine Klasse auf das Wohl des Ganzen einwirkt, muß ihnen auch Einfluß auf die Lenkung des Staats eingeräumt werden. Die absolut beste Verfassung ist die Aristokratie der intellektuell und sittlich Tüchtigsten: Alle Bürger sollen sich zwar an der Staatsverwaltung beteiligen, wenn sie das Alter dazu haben, aber Bürger sollen nur die sein, welche das Vermögen und den Willen haben, zu gehorchen und zu herrschen in Rücksicht auf das tugendhafte Leben. Ist aber einer an Tüchtigkeit so überlegen, daß weder die Tüchtigkeit aller übrigen noch auch ihre politische Macht mit der seinigen verglichen werden kann, so gebührt die Herrschaft diesem einen. Dieser wäre dann wie ein Gott unter den Menschen, und für ihn gäbe es nicht einmal ein Gesetz, da er selbst Gesetz wäre (Polit. III, 13, 1284a 13). (Vgl. den verwandten, aber aus anderen Erwägungen hervorgegangenen Gedanken Platons oben S. 156.)

Nur das tapfere Volk ist der Freiheit fähig, nur das gebildete der umfassenden und dauernden Staatsverbindung; nur die Vereinigung von Mut und Bildung, wodurch sich, wie Aristoteles im Anschluß an Platon (s. o. S. 174. 180) lehrt, die Hellenen vor den im Norden und vor den im Süden und Osten wohnen-

den Völkern auszeichnen, macht große und doch freie Staaten möglich und berechtigt zur Herrschaft über tiefer Stehende (Pol. VII, 7).

Mit der Verfassung müssen die Gesetze im Einklang sein (Pol. III, 11).

Am meisten muß der Gesetzgeber für die Erziehung der Jugend Sorge tragen (Pol. VIII, 1 ff.). Der oberste Zweck aller Bildungsmittel liegt in der Tugend. Auch solches, was zu äußeren Zwecken nützlich ist, darf und soll insoweit Unterrichtsobjekt werden, als es den Lernenden nicht bahausisch (d. h. dem äußern Gewinn als einem Selbstzweck nachstrebend) werden läßt. Grammatik, Gymnastik, Musik und Zeichenkunst sind die allgemeinen elementaren Bildungsmittel.

Der Politik untergeordnet ist die Rhetorik oder die *δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρεῖσθαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν* (Rhet. I, 2). Nicht sowohl das *πείθειν* selbst als vielmehr das *ιδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον* ist das Werk der Rhetorik. Es geht nicht an, durch wissenschaftliche Beweise die Menge zu überzeugen; es muß argumentiert werden auf Grund des allen Zugänglichen (der *κοινά*). Die rhetorische Kunst muß zwar das einander Entgegengesetzte beides glaubhaft zu machen wissen; aber die Absicht (*προαίρεσις*) des Redners soll auf das Wahre und auf die bessere Sache gerichtet sein: wir sollen von der Fähigkeit, die an sich eine doppelseitige Ausbildung und Anwendung zuläßt, nur im guten Sinne Gebrauch machen. Die Möglichkeit, mißbraucht zu werden, teilt die Rhetorik mit allem Guten, mit Ausnahme der Tugend; dies aber hebt nicht ihre Nützlichkeit auf (Rhet. I, 1). Drei Gattungen der Rede gibt es, die beratende, die gerichtliche und die epideiktische, welche letztere es mit Lob und Tadel zu tun hat. Die Unterscheidung dieser Gattungen wird Rhet. I, 3 p. 1358a 37 ff. folgendermaßen begründet: *ἔστιν δὲ τῆς ῥητορικῆς εἶδη τρία τὸν ἀριθμὸν τοσοῦτοι γὰρ καὶ οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων ὑπάρχουσιν ὄντες. σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἕκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὃν, καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατὴν· ἀνάγκη δὲ τὸν ἀκροατὴν ἢ θεωρῶν εἶναι ἢ κριτὴν, κριτὴν δὲ ἢ τῶν γεγενημένων ἢ τῶν μελλόντων· ἔστιν δ' ὁ μὲν περὶ τῶν μελλόντων κρίνων οἷον ἐκκλησιαστής, ὁ δὲ περὶ τῶν γεγενημένων οἷον ὁ δικαστής, ὁ δὲ περὶ τῆς δυνάμεως ὁ θεωρῶς· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν.* Der Hauptteil der Rhetorik zerfällt dann in die drei Abschnitte: von der Beweisführung (*περὶ τὰς ἀποδείξεις*), von dem Charakter des Redners (*περὶ τὰ ἥθη*) und von der Beeinflussung der Stimmung der Zuhörer (*περὶ τὰ πάθη*), in welcher letztem Aristoteles ausführlich, wenn auch nicht in streng wissenschaftlicher Weise, auf die Affekte: Zorn, Haß, Liebe, Furcht, Scham, Mitleid u. a. eingeht.

§ 53. Die Kunst ist teils nützliche, teils nachahmende Kunst. Die letztere dient drei Zwecken: der Erholung und (edlen) Unterhaltung, der zeitweiligen Befreiung von gewissen Affekten durch deren Anregung und Ablauf, und zuhöchst der sittlichen Bildung.

Die Kunst (*τέχνη*) im weiteren Sinne (die durch Kenntnis der Regeln bedingte Fertigkeit des Gestaltens) hat teils die Aufgabe, dasjenige zu vollenden, was die Natur unvollendet lassen muß, teils die Aufgabe, nachzuahmen (Phys. II, 8, 199a 15 *ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται*). Den Menschen hat die Natur nackt und waffenlos gelassen, ihm aber die Fähigkeit verliehen, die meisten Kunstfertigkeiten zu erlangen, und ihm die Hand als Werkzeug der Werkzeuge gegeben (de part. an. IV, 10, 687b 2 ff.). Die

nützlichen Künste dienen dem praktischen Leben. Die nachahmende Kunst dient der edlen Ergötzung (*διαγωγή*) und der Erholung (*ἄνεσις, τῆς συντονίας ἀνάπαυσις*) mittels einer unschädlichen (und in anderm Betracht positiv wertvollen) Anregung bestimmter Gefühle und ihrer *κάθαρσις*, d. h. ihres Ablaufs, wodurch sie zeitweilig aufgehoben, gleichsam aus der Seele entfernt werden (Pol. VIII, 7). Die *κάθαρσις* ist nicht eine Reinigung der Affekte von Unlauterkeit, sondern das zeitweilige Wegschaffen oder Austilgen der Affekte selbst (wie nach Pol. II, 1267a 5–7 Befriedigung vom Affekt „heilt“). Dem kunstgemäßen Abschluß des Dargestellten entspricht der naturgemäße Ablauf der in dem empfänglichen Zuschauer und Hörer angeregten Gefühle. In den Dienst der sittlichen Bildung (*παιδεία, μάθησις*) können solche Kunstwerke treten, die das, was schöner oder edler als das Gewöhnliche ist, nachbilden, insbesondere gewisse Arten der Musik und Malerei (aber ohne Zweifel auch der Dichtkunst). Alle künstlerische Nachbildung (*μίμησις*) geht (nach Poët. 9: *ἡ μὲν γὰρ ποιησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ κατ' ἑκαστον λέγει*, die Geschichte *τὰ γινόμενα λέγει*, die Poesie *οἷα ἂν γένοιτο*) nicht sowohl auf die einzelnen, mit mancherlei Zufälligem behafteten Objekte, als vielmehr auf deren Wesen und Gesetz und gleichsam auf die Tendenz der Natur bei deren Bildung, so daß Idealisierung des jedesmaligen Objektes in seinem eigenen Charakter eine künstlerische Aufgabe ist; durch die gute Lösung derselben wird das Kunstwerk selbst etwas Schönes, auch wenn das nachgebildete reale Objekt nicht (wie bei der Tragödie) schöner und edler als das Gewöhnliche, sondern nur diesem gleich oder (wie bei der Komödie) geringer als dieses ist. Schön ist das Gute, wenn es als solches zugleich angenehm ist (Rhet. I, 9, 1366a 34). Die Schönheit besteht in Größe und Ordnung (Poët. c. 7, 1450b 37).

Die aristotelische Definition der Tragödie lautet (Poët. c. 6, 1449b 24): *ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένη λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις* (nämlich in Dialog und Chorgesang), *δρῶντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἑλέου καὶ φόβου περαινουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.**) Der ernste, sittlich würdige Gehalt der Tragödie wird durch die Bestimmung: *σπουδαία πράξις*, die hedonische Form durch: *ἡδυσμένη λόγῳ*, die kathartische Wirkung durch die letzten Worte der Definition gefordert: durch den Verlauf der an die tragischen Ereignisse geknüpften Affekte leben diese selbst sich aus, und wird zugleich der Drang, solche Affekte (d. h. Furcht- und Mitleidsempfindungen überhaupt) zu hegen, befriedigt und gestillt.**)

*) Daß in die Tragödie unter anderm *οἰκταὶ ὀήσεις* und auch *φοβεραὶ καὶ ἀπειλητικαὶ* eingehen müssen, sagt schon Platon Phaidr. p. 268, wo der Zusatz *ἀπειλητικαὶ* deutlich zeigt, daß wenigstens Platon nicht an die Furcht des Zuschauers für sich, auf welche Lessing irrigerweise den *φόβος* bei Aristoteles deutet, gedacht haben kann. Cf. Ar. Poët. 11, p. 1452a 38; 13, p. 1453a 4.

**) Die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, deren Erklärung freilich immer noch dem Streit der Meinungen unterworfen ist, ist, wie namentlich J. Bernays nachgewiesen hat, nicht eine Reinigung der Affekte, sondern eine (zeitweilige) Befreiung des mit den Affekten Behafteten von denselben; jedoch möchte sie nicht (wie Bernays will) als eine erleichternde Entladung bleibender Gefühlsdispositionen (der Furchtsamkeit, Mitleidigkeit usw.), sondern vielmehr (wie von Ueberweg in seinem kritischen Bericht in Ztschr. f. Philos., 36, 1860 und in der Abh. über die Lehre des Arist. von dem Wesen und der Wirkung der Kunst ebd. 50, 1867, und auch auf Grund spezieller Vergleichung des medizinischen Gebrauchs des Terminus von A. Döring im Philol. Bd. XXI, 1864, und Bd. XXVII, 1870, sowie in dessen Kunstlehre des Aristoteles S. 319 ff. nachgewiesen wird, vgl. auch noch Plut. de cap. ex inimicis utilit., c. 10) als eine zeitweilige Wegschaffung, Ausscheidung, Aufhebung der jedesmaligen Affekte (der Furcht, des Mitleids usw.) selbst zu deuten sein. Bei Platon ist Phaidon p. 69c *κάθαρσις τῶν ἡδονῶν* Austilgung der Lüste oder Befreiung (der Seele) von den Lüsten; Sophist. p. 231 ist der *καθαρτὴς*

παρὰσκεινάζειν πάθη und die *κάθαρσις*, die Anregung und der naturgemäße Ablauf der Gefühle und die schließliche Ausgleichung, Beruhigung und Befreiung wird bei dem Zuschauer um so sicherer und vollständiger erreicht, je mehr das Kunstwerk auch in sich selbst vollendet ist oder den objektiven, auf die Natur des Darzustellenden gegründeten Normen entspricht. Seinem Inhalt nach hat das durch die Tragödie erweckte Gefühl, obschon es ein Unlustgefühl ist, doch auch als Mitgefühl mit dem Edlen etwas Erhebendes und Erfreuendes; diesen gemischten Charakter desselben bezeichnet Aristoteles nicht ausdrücklich in den uns erhaltenen Teilen der Poëtik, wohl aber in der Rhetorik (I, 11, 1370b 24–28), indem er in den Klagegesängen neben der Trauer die Lust der Erinnerung und

ἐμποδίων μαθήμασι δοξῶν ein Befreier von solchen Ansichten, die der Erlangung richtiger Einsicht hinderlich sind; bei Arist. selbst liegt die gleiche Konstruktion Hist. anim. VI, 18 (*κάθαρσις καταμνήτων*) vor (welche Stelle Döring Philol. XXI, S. 526 zitiert). Vgl. *ιατροία τῆς ἐπιθυμίας* Pol. II, 7, 1267a, 5–7. Gegen die bernays'sche Deutung spricht, daß weder der Beweis für den Wortsinn von *κάθαρσις* als „erleichternder Entladung“, noch auch von *παθήματα* als Gefühlsdispositionen für wirklich erbracht gelten kann (daß *πάθημα* die letzte Bedeutung, die Bernays a. a. O. Anm. 9, S. 194–196 annimmt, nicht habe, zeigt Bonitz im 5. Hefte seiner Arist. Studien, Wien 1867, auch Döring Philol. XXVII); und daß nach Pol. VIII, 7, p. 1342a 1 ff. eben das *πάθος*, welches eine *κίνησις* ist, von der *κάθαρσις* betroffen wird. An die Stelle der (von Platon beabsichtigten) dauernden Befreiung vom Affekt durch Ertötung desselben setzt Aristoteles die zeitweilige Befreiung von demselben durch die (künstlerische) Anregung und den Ablauf selbst. Bei dem Hören der Musik, dem Anschauen der Darstellung einer Tragödie usw. werden zunächst eben diejenigen Affekte durch den Ablauf selbst wieder gestillt und gleichsam aus uns heraus geschafft (*καθαίρεται*), welche das Kunstwerk in uns erregt hat, aber dieselbe *κάθαρσις* betrifft mittelbar auch alle gleichartigen, unter demselben Begriff fallenden Affekte, die (potentiell) in uns liegen; diese werden von dem durch das Kunstwerk erregten Gefühl gleichsam bewältigt und mit diesem zugleich werden dann auch sie aufgehoben oder ausgetilgt, nämlich zeitweilig, bis allmählich sich neues Bedürfnis ansammelt, das aufs neue Anregung und Ablauf verlangt. Derselbe Doppelvorgang findet bei der *κάθαρσις* im eigentlichen medizinischen Sinne statt, wovon der Vergleich entnommen ist; Problem. A, 42, p. 864a 32–34 heißt es von purgierenden Medikamenten: *πρᾶτῃσαντα ἐκπίπτει φέροντα τὰ ἐμπόδια αὐτοῖς, καὶ καλεῖται τοῦτο κάθαρσις*. Vgl. Plat. Leg. 790e. Platon zieht hier nur das Bewältigen der innern Erregtheit durch die äußere Anregung in Betracht; Aristoteles findet in dem Bewältigen nur die Vorbedingung der *κάθαρσις*, das Wesen derselben aber in der Aufhebung oder Ausscheidung des Bewältigenden zusammen mit dem Bewältigten. Die Aufhebung des natürlichen oder künstlich hervorgelockten Affekts, zumal des Unlustaffekts, ist Wiederherstellung der Gemütsruhe als des normalen Zustandes. Die Affekte sind nicht moralisch abnorm, wie später die Stoiker lehrten, aber doch für höhere Funktionen ein *ἐμποδίζον*, dessen *ἐκβολή* die *κάθαρσις* ist. Arist. Probl. A, 42; cf. Soph. 230c. Eine Befreiung des Denkens von Störung mittels maßvoller Befriedigung der *ἐπιθυμία* kennt auch Platon, Rep. IX, 572a (die *ἀποσώσις* der Affekte bei Neuplatonikern). Es handelt sich dabei nicht um dauernde Austilgung der *πάθη* überhaupt, um Erzeugung von Apathie oder auch nur Metriopathie, auch nicht um (qualitative) Besserung (Läuterung), sondern um die jedesmalige Befriedigung eines regelmäßig wiederkehrenden Gemütsbedürfnisses, welches an sich durchaus normal ist, bei längerer Andauer aber anderen Funktionen, insbesondere der *μάθησις*, hinderlich werden würde, weshalb es (und zwar nach Aristoteles eben durch die rechte und maßvolle Befriedigung selbst) aufgehoben und die Seele von ihm befreit oder gleichsam gereinigt werden muß. Dieses Bedürfnis fehlt bei niemandem ganz, auch bei denen nicht, in welchen es zu schwach ist; seine Natur aber läßt sich am deutlichsten da erkennen, wo es in abnormer Stärke auftritt (wie bei den Enthusiasten), weshalb Aristoteles bei der Erläuterung des Katharsis-Begriffs Pol. VIII, 7 von diesem Falle ausgeht. In der Definition der Tragödie legt Aristoteles auf die schließliche Befreiung das Hauptgewicht; in der Ableitung von Vorschriften tritt die Anregung selbst in den Vordergrund.

gleichsam der Vergegenwärtigung dessen findet, was jener getan habe, und was für ein Mann er gewesen sei.

§ 54. Die Schüler des Aristoteles in den nächsten zwei bis drei Jahrhunderten nach seinem Tode, namentlich Theophrast von Lesbos, Eudemos von Rhodos, Aristoxenos von Tarent der Musiker, Dikaiarchos von Messene, Klearchos von Soloi, ferner Straton von Lampsakos der Physiker, Lykon, Ariston, Hieronymos, Kritolaos, Diodoros, Staseas und Kratippos (welchen letzteren zu Athen noch Ciceros Sohn Marcus gehört hat), wenden sich überwiegend von der metaphysischen Spekulation ab und teils rein gelehrten Studien, sowohl naturwissenschaftlichen, als geschichtlichen, insbesondere literargeschichtlichen, teils einer mehr populären Behandlung der Ethik zu, unter

An die Katharsis des Gefühls knüpft sich mit Notwendigkeit eine Lust (*κουρίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*), mag der Inhalt des Gefühls ein an sich erfreulicher oder trauererregender sein (vgl. häufige Aussprüche von Dichtern über die Erleichterung, die in der Äußerung des Gefühls liegt, wie Goethes Wort von dem Götterwert der Töne und Tränen, über die Befreiung von Stimmungen durch Produktion des Kunstwerks, ferner der *ἡμερος γόοιο* bei Homer, Aesch. Choëph. parod. str. á 5: *δὲ αἰῶνος δ' ἠνγμοῖσι βόσκειται κέαρ*, Schillers Verse: „des Beifalls lang gehemmte Lust befreit jetzt aller Hörer Brust“ usw.), auch schon bei bloßer Sympathie, weshalb auch die Tragödie mit Lust angeschaut wird. Die Kunst will nicht aktuell vorhandene Affekte (des gemeinen Lebens) umbilden, sondern die in dem unerregten, aber auf Erregung gespannten Publikum liegende Potenz zu Affekten anregen und diese Affekte zum Ablauf bringen. Als bloßes der Erholung (*ἀνεοίς* oder *ἀνάπαυσις*) dienendes Spiel ist jene Anregung der Affekte *παιδιά*, als edle Unterhaltung aber ist der Kunstgenuß *διαγωγή*. Die *διαγωγή* setzt die geistige Bildung schon voraus. Werke edler Kunst aber, die den Rohen kalt lassen, dem Gebildeten den reinsten Genuß gewähren, können auch dazu verwendet werden, den noch zu Bildenden in seiner Bildung zu fördern, indem sie ihn gewöhnen, sich auf die rechte Weise zu freuen und zu trauern (*χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ὁρθῶς* oder *οἷς δεῖ*) und so sein Gemüt veredeln. Diese Wirkung kann nicht jede Kunst, sondern nur die idealisierende (das Bessere, Schöneren nachbildende) üben, und nicht auf jeden, sondern nur auf den Bildungsfähigen, also vorzugsweise auf die Jugend. Aristoteles bezeichnet diese Wirkung als die ethische (*πρὸς ἀρετὴν παιδεία μάθησις*). Er will insbesondere gewisse Arten der Musik zu diesem Behufe verwendet sehen. Die Tragödie trägt (gleich dem Epos) ihrem Begriffe nach (als *μίμησις πράξεως σπουδαίας*) jenen edlen, würdigen Charakter, der die durch sie bewirkte *κάθαρσις* zur *διαγωγή* dienen läßt; eben dieser Charakter befähigt dieselbe, auch sittlich bildend zu wirken. Doch hat Aristoteles wenigstens nicht ausdrücklich die Tragödie auch als Bildungsmittel für die Jugend betrachtet, sondern scheint bei ihr vielmehr ein im allgemeinen schon genügend vorgebildetes Publikum vorauszusetzen, dem sie zur *διαγωγή* diene; wegen der Relativität des Maßes der Bildung aber ist wohl auch eine ethisch fördernde Wirkung nicht schlechthin ausgeschlossen. Arist. Polit. VIII, 7, 1341 b 36: *φαμέν δὲ οὐ μᾶς ἐνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν, ἀλλὰ καὶ πλείονον χάριν· καὶ γὰρ παιδείας ἔνεκεν, καὶ καθάρσεως, — τοῖτον δὲ πρὸς διαγωγὴν, πρὸς ἀνεοίς τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν.* Ib. 1342 a 8: *ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τοῖτους, ὅταν χρῆσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλει, καθισταμένους, ὥστε ἰατρείας τυρόντας καὶ καθάρσεως, ταῦτό δὲ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικούς καὶ τοὺς ὄλως (ὄλως τοὺς?) παθητικούς, τοὺς δὲ ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιοῦτων ἐκάστω καὶ πᾶσι γίνεσθαι τινα κάθαρσιν καὶ κουρίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς.* Ib. 6, 1341 a 21: *οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἡθικόν, ἀλλὰ μᾶλλον ὁργανιστικόν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιοῦτους αὐτῷ καιροῦς χρηστέον, ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.*

mancherlei Umbildungen der aristotelischen Lehre meist in naturalistischem Sinne.

Die späteren Peripatetiker gehen wiederum mehr auf die eigenen Anschauungen des Aristoteles zurück und erwerben sich größtenteils besonders als Ausleger seiner Schriften Verdienste. Die namhaftesten peripatetischen Interpreten sind: Andronikos von Rhodos, der Ordner der aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthos aus Sidon (der zur Zeit Cäsars lebte), Nikolaos von Damaskos (der unter Augustus und Tiberius in Rom lehrte), Alexander von Aigai (ein Lehrer des Nero), Aspasios und Adrastos aus Aphrodisias (um 120 n. Chr.), Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.), der κατ' ἐξοχήν der Exeget genannt zu werden pflegt; Themistios, der in Kaiser Julians Zeit einen eklektischen Aristotelismus vertritt. (Über die neuplatonischen Aristoteles-Erklärer s. u. §§ 73. 75.)

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre: Diog. Laert. 5, 36 ff. (Theophrast, Straton, Lykon, Demetrios Phalereus, Herakleides). Für einige (Theophrast, Aristoxenos u. a.) Suidas. Andere für einzelnes in Betracht kommende Quellen bei Zeller, Philos. d. Griech. II, 2 S. 806 ff., III, 1 S. 620 ff., S. 776 ff., III, 2 S. 797 ff. (Themistios), Susemihl, Geschichte d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I, S. 135 ff., II, S. 296 ff. Verzeichnis der bekannten Peripatetiker (mit den Belegstellen) bei Zeller aa. aa. OO., Susemihl aa. aa. OO. (hier bis in die Zeit des Kaisers Augustus). Doxographie: Diels, Doxogr. Graeci s. Index s. v. Peripatetici, Theophrastus, Eudemus usw.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 352 (Theophrast), 353 (Straton, Lykon).

Schriften. Ausgaben, Fragmentsammlungen:

Ein Verzeichnis der Schriften des Theophrast findet sich bei Diog. L. V, 42—50. Auf uns gekommen sind zwei botanische Schriften, π. φυτῶν ιστορίας und π. φυτῶν αἰτίων, einige kleinere naturwissenschaftliche Abhandlungen, die ἡθικοὶ χαρακτήρες, wohl kaum nur Auszug aus einem seiner ethischen Werke, ein Teil der Metaphysik (metaphysische Aporien) und viele Fragmente. Die erhaltenen Schriften sind mit denen des Arist., Venetiis 1495—1498, zuerst ediert worden. Theophrasti Eresii quae supersunt ed. Jo. Gottlob Schneider, Lpz. 1818—1821; ed. Frid. Wimmer, Bresl. 1842, Lpz. 1854, Par. 1866. Die Metaphysik besonders herausgegeben in der Ausg. der aristotel. Metaph. v. Brandis; H. Usener, Theophrasti de prima phil. libellus, Ind. lect., Bonn 1890. Fragmente der Φυσικῶν δόξαι bei Diels, Doxogr. Graeci p. 473—527. Th. charact. ed. Dübner, Par. 1842; ed. Foss, Lpz. 1858; ed. Eug. Petersen, Lpz. 1859; Th. charact. et Philodemi de vitiis l. X, ed. J. L. Vossing, Havniae 1868. Th.s Charaktere herausgegeben, erklärt und übersetzt v. d. philologischen Gesellsch. zu Leipzig, Leipzig 1897. Th. Charact. emend. edid. annot. J. M. Fraenkel et P. Groeneboom jr., Groningen 1901. Th. Characters ed. by J. M. Edmonds and G. E. Austen, London 1904. Theophr., La storia delle piante volgarizzata ed annotata da F. F. Mancini, Roma 1901.

Die Fragmente des Eudemos hat Spengel ediert: Eudemii Rhodii peripatetici fragmenta quae supersunt, Berol. 1866; ed. II, ib. 1870. Über die eudemische Ethik s. o. S. 196.

Aristoxenos' Grundzüge der Rhythmik, gr. u. d. hrsg. von Heinr. Feussner, Hanau 1840; Elem. rhythm. fragm. ed. J. Bartels (diss.), Bonn 1854. Ἀριστοξένου ἁρμονικῶν τὰ σωζόμενα, gr. u. deutsch, mit einem Anhang, rhythm. Fragm. des A. enthaltend, von Paul Marquardt, Berlin 1868. A. übersetzt u. erläutert v. R. Westphal, Lpz. 1883. A. v. Tarent, Metrik u. Rhythmik des klass. Hellenismus v. R. Westphal, 2. Bd., hrsg. von F. Saran, Lpz. 1893. Ἀρ. ἁρμον. στοιχεῖα. The Harmonics of Aristox. edid. with transl., notes, introd. and index of words by H. S. Macran, Oxf. 1903.

Ueberweg, Grundriß I. 10. Aufl.

Demetrios v. Phaleron: Fragmente bei Ostermann, s. Literaturverz. Die unter seinem Namen erhaltene Schrift *Π. ἐμπνεύσεως* gehört einem späteren Demetrios. Dicaearchi quae supersunt ed. Max. Fuhr, Darmstadii 1841.

Hermippi Smyrnaei Peripatetici fragmenta, gesammelt von A. Lozynski, Bonn 1832.

Hieronimi Rhodii fragmenta colleg. et adnotavit Ed. Hiller, in: *Satura philologa* Herm. Sauppio oblata, 1880.

Andronikos' Fragmente s. bei Fr. Littig, Andronikos von Rhodos, II. Teil, Erlangen 1894, Pr., S. 27 ff., III. Teil, Erlangen 1895, Pr., S. 13 ff. Pseudo-Andronikos: Car. Schuchardt, Andronici Rhodii qui fertur libelli *π. παθῶν* pars altera de virtutibus et vitiis, diss. Heidelb., Darmstadt 1883. Xav. Kreuttnner, And. qui fertur libelli *π. παθῶν* pars I de affectibus — quaestiones ad Stoicorum doctr. de affect. pertinentes adiecit, Heidelb. 1885.

Von der verlorenen Schrift des Nikolaos von Damaskos *Περὶ Ἀριστοτελέως φιλοσοφίας* befinden sich ansehnliche Fragmente in syrischer Übersetzung in einer Handschrift in Cambridge. Vgl. Dräseke (nach Baumstark) *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1902, S. 1272.

Περὶ κόσμου: Ein Teil der Schrift in neuer Textgestalt nach P. Wendland in U. v. Wilamowitz' Griech. Lesebuch II. Eine kritische Ausgabe ist von P. Wendland zu erhoffen. Die Schrift von der Welt, ein Weltbild im Umriß aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., eingeleitet und verdeutscht von Wilh. Capelle, Jena 1907. Vgl. auch K. J. Neumann, *Literar. Zentralbl.* 1907, Sp. 1612.

Aspasios in Arist. *Eth.* ed. G. Heylbut, s. o. S. 193.

Herminos' Fragmente bei Henr. Schmidt, *De Hermino Peripatetico*, Marp. Catt. 1907.

Schriften des Alexander von Aphrodisias sind schon im dritten Bande der aldinischen Ausg. des Arist., Ven. 1495—1498, herausgegeben worden; die Schriften *De anima*, *De fato* bei Themistii opera, Venet. 1534; einzelne Schriften öfters, in neuerer Zeit *De fato* ed. Orelli, Turici 1824; *Quaest. nat. et mor.* ed. L. Spengel, Monachii 1842; *Comm. in Arist. metaph.* ed. H. Bonitz, Berol. 1847; *Comm. in Arist. π. αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* ex codd. etc. eruit Ch. Thurot, Paris 1875. Die Kommentare zu Aristot. und die Scripta minora in der Berliner akad. Ausgabe s. ob. S. 193. Vgl. auch Freudenthal im *Literaturanhang*.

Themistii opera omnia: paraphrases in Aristot. et orationes, cum Alexandri Aphrodisiensis libris de anima et de fato ed. Viet. Trincavellus, Venet. 1534. Them. paraphrases Arist. librorum, quae supersunt, ed. Leon. Spengel, Lips. 1866. Themistii in *Anal. post.* ed. M. Wallies s. ob. S. 193. Th. in II. de anima ed. Ric. Heinze, s. ob. S. 193. Th. in *Physica* ed. Schenkl, s. ebd. Th. in II. Ar. de coelo, hebr. et lat. ed. Landauer, s. ebd. Th. in I. XII (4) *Metaph.* (ex hebr. in lat., Venet. 1558) ed. S. Landauer, s. ebd. Th. (Sophoniae) in *Parva naturalia* comm. ed. Wendland, s. ebd. (über die Herkunft dieses Kommentars s. d. Vorrede). *Orationes* ed. Dindorf, Lpz. 1832. Eine neue Ausgabe der Reden (darunter auch einer bisher unveröffentlichten, der *Πόπολις θεωρία*) ist von Heinrich Schenkl zu erwarten. Vorarbeit: Heinr. Schenkl, *Die handschriftliche Überlieferung der Reden des Themistios*, Wiener Studien 20 (1898) S. 205—243; 21 (1899) S. 80—115; 225—263. Themist. *π. ἀρετῆς* bearbeit. v. J. Gildemeister u. Fr. Bücheler, in: *Rhein. Mus.*, Bd. 27, 1872, S. 438—462 (diese philos. Epideixis ist erhalten in einer syrischen vermutl. dem 6. Jahrh. angehörenden Bearbeitung).

Sammlung von Peripatetiker-Fragmenten (Aristokles, Eudemos, Andronikos) bei Mullah, *Fragm. philos. Graec.* III, p. 206 ff. (unzulänglich). In das historio-graphische Gebiet gehörige Peripatetiker-Fragmente des Aristoxenos, Dikaiarch, Phantias, Klearch, Demetrios, Straton u. a. bei C. Müller, *Fragm. histor. Graecorum*.

Aristoteles soll (nach Gell. N. A. XIII, 5) kurz vor seinem Tode auf die Frage, wen er der Nachfolge im Lehramte für würdig halte, die sinnbildliche Antwort erteilt haben, der lesbische und der rhodische Wein seien beide trefflich, aber jener sei wohlschmeckender (*ἡδίων ὁ Λέσβιος*); er habe so zwischen Eudemos von Rhodos und Theophrast von Eresos auf Lesbos zugunsten des letzteren entschieden. Theophrast stand 35 Jahre lang der Schule vor und soll 85 Jahre alt gestorben sein (Diog. L. V, 36. 40. 58), so daß (nach apollo-dorischer Rechnungsmethode) seine Geburt in 372 oder 371 v. Chr., sein Tod in

288 oder 287 zu setzen wäre. Er soll ursprünglich Tyrtamos geheißten haben und von Aristoteles wegen seiner ansprechenden Rede Theophrast genannt worden sein (ungeschichtlich, vgl. Bechtel, Spitznamen S. 4). Seine Lehrtätigkeit blieb nicht immer unangefochten; doch war die Bedrohung (315) ohne dauernden Erfolg (s. Franz Al. Hoffmann, *De lege contra philosophos*, in primis Theophrastum, auctore Sophocle, Amphiclidæ filio, Athenis lata, Karlsruhe 1842, und G. F. Unger, *Das Sophistengesetz des Demetrius Phalereus*, Jahrb. für Philol. 1887, S. 755—763). Die Forschungen des Theophrast und des Eudemos sind vorwiegend Ergänzungen der aristotelischen, wobei es jedoch auch nicht ganz an Berichtigungsversuchen fehlt. Eudemos scheint treuer dem Aristoteles gefolgt, Theophrast selbständiger verfahren zu sein; sofern beide von Aristoteles in einzelner abweichen, gibt sich bei Eudemos mehr eine theologische, bei Theophrast aber eine naturalistische Neigung kund, so daß jener dem Platonismus, dieser dem Stratonismus (s. unten) einigermaßen näher steht. Aus des Eudemos nicht auf uns gekommener Geschichte der mathematischen und astronomischen Doktrinen haben Spätere (z. B. Proklos zum Euklid) manche Notizen geschöpft. In der Logik wurde von Theophrast und Eudemos namentlich die Lehre von den Möglichkeitsurteilen und die Schlußlehre fortgebildet. In der Metaphysik (vgl. seine metaphysischen Aporien, in denen er auch Bedenken gegen die aristotelischen Lehren erhebt) und Psychologie zeigt Theophrast eine gewisse Hinneigung zur Annahme der Immanenz bei Problemen, die Aristoteles im Sinne der Transzendenz hatte lösen wollen; doch bleibt Theophrast im wesentlichen noch den aristotelischen Anschauungen treu. Der *νοῦς* ist auch ihm (nach Simpl. zur Phys. f. 225) der bessere und göttlichere Teil des Menschen, da er von außen eingeht als ein Vollkommenes; auch Theophrast statuiert einen gewissen *χωρισμός* desselben. Aber der *νοῦς* soll anderseits irgendwie dem Menschen *σύμφρων* sein, ohne daß uns jedoch nach den vorhandenen Berichten die Anschauung des Theophrast völlig klar würde. Auch die Denktätigkeit will er *κίνησις* nennen, freilich nicht im Sinne räumlicher Bewegung. In der Ethik legt er großes Gewicht auf die Unterstützung, die der Tugend durch äußere Güter zuteil werden müsse; ohne diese sei nicht die volle Glückseligkeit erreichbar. Der *βλος θεωρητικός* ist ihm wie dem Aristoteles das höchste Lebensziel. Sehr oft wurde ihm später (besonders von den Stoikern) vorgeworfen, daß er den Dichterspruch gebilligt habe: *vitam regit fortuna, non sapientia* (Cic. Tusc. disp. 5, 9, 24 ff. — *τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία*, Plut. π. τύχης I und dazu Dümmler, *Akademika* S. 211 ff.); doch hat er denselben ohne Zweifel nur auf das äußere Leben bezogen. Daß die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswert sei, und ohne sie alle äußeren Güter wertlos, an dieser Überzeugung hält auch Theophrast fest (Cic. Tusc. 5, 9; de leg. 1, 13). Eine geringe Abweichung von den moralischen Regeln ist nach Theophrast in dem Falle gestattet und gefordert, wenn sie um des Freundes willen zum Zweck der Abwehr eines großen Übels oder der Erlangung eines großen Gutes erfolgt. Er bekämpft die Tieropfer. Auf die Gemeinschaft (*οἰκειότης*) aller lebenden Wesen untereinander basiert er ethische Beziehungen. Das Hauptverdienst des Theophrast liegt in der Erweiterung der Naturkunde, besonders der Botanik (Phytologie), und in der naturwahren Schilderung menschlicher Charaktere, demnächst auch in seinen Beiträgen zur Darstellung und Kritik der Geschichte der Wissenschaften. Auch hier baute er auf aristotelischem Fundament. Hatte schon Aristoteles nicht nur bei Gelegenheit Rückblicke auf die Leistungen seiner Vorgänger getan, sondern diesen auch Monographien gewidmet, so gab Theophrast in seinem Werke *Φυσικῶν δόξαι* eine eingehende kritische Darstellung der physikalischen Lehren der Philosophen und lieferte damit die Hauptquelle, aus der die uns erhaltene reiche doxographische Literatur geflossen ist. (Näheres bei Diels,

Doxogr. Graeci. S. auch oben S. 14 f.). — Der Name des Theophrast ist allgemeiner bekannt durch seine „Ethischen Charaktere“, die früher öfter für einen Auszug aus einer seiner ethischen Schriften gehalten wurden, neuerdings aber und wohl mit Recht im ganzen als ein Werk Theophrasts gelten. Das Interesse für ethische Differenzierung und die feine an dem Leben der athenischen Gesellschaft geschulte Beobachtungsgabe, wie sie schon in Aristoteles' ethischen Schriften zutage treten und seitdem ein Kennzeichen der peripatetischen Schule auch in ihren geschichtlichen und literarhistorischen Arbeiten geblieben sind, beherrschen das Buch und haben ihm auch in neuerer Zeit viele Leser verschafft. Ein Beispiel seiner Einwirkung bietet La Bruyères Werk: „Les caractères de Théophraste traduits du grec avec les caractères et les mœurs du siècle“, das 1688 erschien und einen außerordentlichen Erfolg hatte. — Schüler des Theophrast war der bekannte Politiker Demetrios von Phaleron, gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts geboren, unter dessen uns dem Titel nach bekannten Schriften sich auch eine *Σωκράτους Ἀπολογία* befand, wohl nicht zu den Dialogen des Demetrios gehörend, unter denen sie bei Diog. Laert. (V, 81) nach einem Katalog des Hermippos mit genannt ist. Auch eine ausführlichere Schrift *περὶ ὁνείρων* rührte von ihm her.

Aristoxenos aus Tarent, der Musiker, nahm (nach Cic. Tusc. I, 10, 20) die von Platon verworfene, von Aristoteles aber mittels seines Begriffs der Entelechie wesentlich umgebildete Behauptung wieder auf: animam ipsius corporis intentionem quandam esse; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos. Seine Bedeutung liegt hauptsächlich in seiner Theorie der Musik, die er jedoch nicht auf philosophisch-mathematische Spekulation, sondern auf das scharf wahrnehmende Ohr basiert. Er hat außer den „Elementen der Harmonik“ u. a. auch Biographien von Philosophen, insbesondere von Pythagoras und Platon, verfaßt; s. oben S. 14. 15. 125.

Dikaiarchos aus Messene (in Sizilien) bevorzugte das praktische Leben vor dem theoretischen (Cic. ad Att. II, 76). Er trieb mehr gelehrte Forschung als Spekulation. Sein *Βίος Ἑλλάδος*, wovon wenige Fragmente sich erhalten haben, enthielt eine Kulturgeschichte Griechenlands. In seinem *Τριπολιτικός* vertrat er nach der Annahme mancher Neueren den Standpunkt, daß die beste Verfassung eine Mischung der drei Hauptstaatsformen Demokratie, Aristokratie und Monarchie sei, und daß diese in Sparta ihre Verwirklichung gefunden habe. Er knüpfte in diesem Falle wohl an platonische und aristotelische Lehren an (s. o. S. 159. 234) und bildete vielleicht für diese Theorie ein Vermittlungsglied zwischen Aristoteles und Späteren. Vgl. jedoch zu dieser Annahme Praechter, Byzant. Zeitschr. 9 (1900) S. 621 f. Es gibt nach Dikaiarch nicht einzelne substantielle Seelen, sondern nur eine durch alle Organismen verbreitete Kraft des Lebens und der Empfindung, die sich in den körperlichen Gebilden vorübergehend individualisiert (Cic. Tusc. I, 10, 21. 31. 77).

Straton aus Lampsakos (der eine Zeitlang Lehrer des Ptolemaios Philadelphos gewesen war, 288 oder 287 v. Chr. dem Theophrast im Lehramt folgte und 18 Jahre lang der Schule vorstand) bildete die aristotelische Lehre zum konsequenten Naturalismus oder pantheistischen Naturalismus um. Er suchte eine Vermittlung zwischen Aristoteles und Demokrit, nahm ein Leeres an, aber bestimmte die Atome nicht in der Weise Demokrits. Wegen seiner Hinneigung zur exakten Naturforschung wird er mit Recht *ὁ φυσικός* genannt. Die Weltbildung erfolgt durch Naturkräfte auf physikalische Weise, die letzten Gründe für die Erscheinungen sind Wärme und Kälte (Cic. de nat. deorum I, 13, 35: omnem vim

divinam in natura sitam esse censet; Acad. pr. II, 38, 121: Str. negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum, quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura). Wahrnehmung und Denken sind einander immanent (Plut. de sol. animal. c. 3); es gibt keinen schlechthin gesonderten νοῦς. Der Sitz des Denkens ist im Haupte zwischen den Augenbrauen; dort beharrt die (materielle) Spur (ἐπομονή) der Wahrnehmungsbilder und wird wieder bewegt bei der Erinnerung (Aët. plac. IV, 23, 3). Auf Medizin und Mechanik, sowie die Astronomie der alexandrinischen Zeit hat Straton ohne Zweifel großen Einfluß ausgeübt. Daß Straton auch über logische und ethische Probleme geschrieben hat, geht aus dem Verzeichnis seiner Schriften bei Diog. L. V, 58–60 hervor.

Spätere Peripatetiker: Lykon aus Troas, der, nachdem er Straton und auch den Dialektiker Panthoides gehört hatte, jenem als Leiter der Schule folgte und 44 Jahre lang derselben vorstand (Antigonos, der Karystier, um 225 v. Chr., hat sein Leben beschrieben), Ariston von Keos, der Schüler des Lykon, Hieronymos, welcher, in kyrenaisch-epikureische Bahn einlenkend (s. o. S. 120, 121), in dem Freisein von Schmerz das höchste Gut sah. Kritolaos und Diodoros nennt Cicero (de fin. V, 5), ohne denselben große Bedeutung beizumessen. Kritolaos gehörte neben dem Stoiker Diogenes von Seleukeia und dem Akademiker Karneades der berühmten Philosophengesandtschaft an, welche im Jahre 156/55 in politischer Mission nach Rom kam und bei dieser Gelegenheit durch Vorträge, die ihre Mitglieder hielten, sehr wesentlich zur Einbürgerung der griechischen Philosophie in Rom beitrug. Ein Schüler und Erbe des Ariston von Keos war Ariston von Kos (Strabon XIV, 2, 19). Schwierigkeiten macht die Sonderung der literarischen Hinterlassenschaft des Peripatetikers A. aus Keos von der des Stoikers A. aus Chios. Daß neben Lykon und Ariston, und zwar gleichzeitig mit dem Akademiker Lakydes (dem Nachfolger des Arkesilaos), im Lykeion Prytanis gelehrt habe, läßt sich aus der Notiz des Suidas über Euphorion schließen, daß dieser (geb. um 274) ein Schüler des Lakydes und Prytanis gewesen sei. Außerdem sind noch zu erwähnen die gelehrten, auch viel Anekdoten über frühere Philosophen in Umlauf setzenden, weniger philosophisch forschenden Alexandriner: Hermippos, dessen Βίαι um 200 v. Chr. verfaßt worden zu sein scheinen (s. o. S. 15); Satyros, der gleichfalls ein biographisches Sammelwerk (Βίαι) schrieb (s. o. S. 16, Liter. S. 15*), Sotion, der Verfasser der von Diog. (vielleicht mittelbar) benutzten Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων, um 190 v. Chr. (s. o. S. 16), und Herakleides Lembos (s. Müller fragm. hist. Graec. III, 167 ff.), der um 150 aus den Βίαι des Satyros und aus den Διαδοχαί des Sotion einen Auszug verfaßte (s. o. S. 16). Dem ersten Jahrh. v. Chr. gehören an: Staseas aus Neapel (Cic. de fin. V, 25; de orat. I, 22) und Kratippos zu Athen (Cic. de off. I, 1 u. ö.).

Andronikos aus Rhodos, der (schon oben S. 207 erwähnte) Herausgeber und Erklärer der aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthos aus Sidon (nebst dem Mathematiker Sosigenes zur Zeit des Julius Cäsar), Nikolaos von Damaskos (nach C. Müller geb. 64 v. Chr., am Hofe des jüdischen Königs Herodes, später in Rom lebend) haben besonders als Förderer des Studiums und des Verständnisses der aristotelischen Schriften Bedeutung. Andronikos (der bei Ammonios Hermeu in dessen Erläuterung der aristotelischen Schrift de interpret., Schol. ed. Br. p. 97a, 19, der elfte Vorsteher der Schule, ἐνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους, heißt) ordnete die aristotelischen und die theophrastischen Schriften sachlich, Porphyrr. Vita Plotini 24: Ἀνδρόνικος ὁ Περιπατητικὸς τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διέτλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγόν. Er ging in seiner Darstellung der aristotelischen Lehre (nach dem Zeugnis des

Neuplatonikers Ammonios) von der Logik aus, die von der Beweisführung (*ἀπόδειξις*) handle (also von der Form des Philosophierens, die in allen philosophischen Doktrinen zur Anwendung komme, mithin zuerst gekannt sein müsse, vgl. Arist. Metaph. IV, 3, 1005b 11), wie denn auch die üblich gebliebene (höchst wahrscheinlich von ihm ausgegangene) Ordnung der aristotelischen Schriften nach diesem Prinzip mit der Logik (Analytik) als dem „Organon“ beginnt. Die unter seinem Namen noch vorhandenen zwei Schriften rühren nicht von ihm her, der libellus *περὶ παθῶν* auch nicht von Andronicus Callisti im 15. Jahrh. (s. Otto Apelt, D. stoisch. Definit. der Affekte und Poseidonios, in Jahrb. f. Phil., 1885, S. 516). Die ausführliche Paraphrase der nikomachischen Ethik (herausgegeben und dem Andronikos noch zugeschrieben von Mullach in: Fragm. phil. Graec. III, 303—569) ist auch nicht von einem vielleicht sogar fingierten Heliodoros aus Prusa in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. (s. Val. Rose, Hermes, 2, 1867, S. 191—219) verfaßt (s. Leop. Cohn, Heliod. v. Prusa eine Erfindung Palaeokappas, Berl. phil. Wochenschr. 1889, S. 1420), unter dessen Namen sie noch von Heylbut in der Berliner Ausgabe der Aristoteles-Kommentare ediert worden ist. Von wem und aus welcher Zeit sie stammt, ist unsicher.

Sein Schüler Boëthos (zu dessen Freunden der dem Stoizismus huldigende Geograph Strabon gehörte) glaubte im Gegensatz zu Andronikos, die Physik sei die uns näher liegende und verständlichere Doktrin, und wollte daher die philosophische Unterweisung mit ihr eröffnen. Beiden stand der Grundsatz fest, daß die *πραγματεῖαι* (Komplexe verwandter Untersuchungen, also Doktrinen, Zweigwissenschaften der Philosophie) nach dem Prinzip des Fortgangs von dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* zu dem *πρότερον φύσει* (s. o. S. 206. 210. 214) zu ordnen seien. Auch Diodotos, der Bruder des Boëthos, war ein peripatetischer Philosoph (Strabon XVI, 2, 24). An Boëthos scheint sich wenigstens in einzelnen Beziehungen Xenarchos angeschlossen zu haben, der in Alexandria, Athen und Rom lehrte. Nikolaos von Damaskos hat die peripatetische Philosophie in Form eines kurzen Abrisses dargestellt und dabei in der Metaphysik eine andere Ordnung eingehalten als die, welche Andronikos in der von ihm besorgten Ausgabe der aristotelischen Metaphysik befolgte. Hauptsächlich mit der Logik und Physik scheint sich der um eben diese Zeit lebende alexandrinische Peripatetiker Ariston beschäftigt zu haben, dem Apuleius (de dogm. Pl. III) eine Berechnung der syllogistischen Figuren zuschreibt, und dem wohl auch eine von Simplicios erwähnte Exegese der Kategorien, sowie eine von Strabon (XVII, 1, 5) angeführte Schrift über den Nil, an die sich ein Prioritätsstreit dieses Peripatetikers mit dem eklektischen Platoniker Eudoros (s. u. § 70) knüpfte, angehört.

Bei manchen Peripatetikern dieser späteren Zeit finden wir eine Annäherung an den Stoizismus, so namentlich bei dem (von dem Stoiker Poseidonios manche Doktrinen entnehmenden) Verfasser der wahrscheinlich gegen Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt entstandenen Schrift *de mundo* (*περὶ κόσμου*). Dieses Werk, das zu den interessantesten literarischen Erscheinungen der nacharistotelischen griechischen Philosophie gehört, sucht in seiner Theologie den peripatetischen und den stoischen Standpunkt zu vereinigen. Wenn der stoische Pantheismus behauptet, daß die Gottheit in allem und jedem, auch in dem Häßlichen und ästhetisch Anstößigen gegenwärtig sei, so scheint dem Verfasser diese Lehre der Gottheit unwürdig. Er verwirft sie zugunsten der peripatetischen Transzendenz des göttlichen Wesens. Gleichwohl bleibt jene stoische Theorie nicht ohne Einfluß auf ihn. Wird auch der substantielle Pantheismus der Stoa abgelehnt, so soll doch ein dynamischer Pantheismus gelten.

Die Gottheit ist, wenn nicht mit ihrem Wesen, so doch mit ihrer Macht überall gegenwärtig, sie trägt und erhält alles, und zwar so, daß ihre Wirkung sich zunächst und in besonderem Grade auf die ihr zunächst liegende Sphäre der Welt und weiterhin durch deren Vermittlung auch auf das Entferntere erstreckt. Es liegt in der Schrift das Bestreben klar zutage, die Gottheit um ihrer Würde und Erhabenheit willen von der Welt möglichst zu entfernen. Der Befehlshaber eines Heeres oder einer Stadt oder eines Hauses, heißt es, assistiert nicht, wenn es gilt einen Bettsack zu schnüren oder sonst ein Geschäft zu vollbringen, das der erste beste Sklave besorgen kann. So zeigt das Werk schon die Anfänge einer Tendenz, die später in durchgreifenderer Weise den Neuplatonismus und seine Vorläufer beherrschte. Neben der Theologie sind es die kosmologischen und meteorologischen Ausführungen, die der Schrift einen besonderen Wert geben. Der Verfasser schöpft hier aus dem Stoiker Poseidonios, dessen Einfluß sich auch in der das Ganze durchziehenden religiösen Stimmung und in der schwungvollen, poetischen Sprache kundgibt. — Eine Verwandtschaft mit der Stoa, nur in anderer Beziehung, zeigt sich auch bei Aristokles aus Messene (in Sizilien), dem Lehrer des Alexander von Aphrodisias. Die spätere Verschmelzung der Hauptssysteme im Neuplatonismus wurde durch solchen Eklektizismus angebahnt.

In der Exegese der aristotelischen Schriften liegt das Hauptverdienst der Peripatetiker der Kaiserzeit. Alexander von Aigai, ein Lehrer Neros, schrieb Erklärungen zu den Kategorien, wie auch zu den Büchern vom Himmel. Aspasios verfaßte solche zu den Kategorien, zu der Schrift *de interpretatione*, der Physik, den Büchern vom Himmel, der Metaphysik und der nikomachischen Ethik. Adrastos schrieb *περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων*, verfaßte Erläuterungen zu den Kategorien und der Physik, auch zu dem platonischen Timaios, vielleicht auch zur Ethik des Aristoteles und des Theophrast, ferner eine Harmonik in drei Büchern und eine Abhandlung über die Sonne, die wohl einen Teil der astronomischen Schrift ausmachte, aus welcher Theons Astronomie (s. unt.) größtenteils entnommen ist. Herminos kommentierte die Kategorien und andere logische Schriften des Aristoteles (er soll von dem Kyniker Demonax doppelsinnig *ἄξιος δέκα κατηγοριῶν* genannt worden sein). Aristokles hat ein historisch-kritisches Werk über die Philosophie verfaßt. Alexander von Aphrodisias (Stadt in Karien), der Exeget, dem zwischen 198 und 211 unter Septimius Severus der Lehrstuhl für peripatetische Philosophie in Athen übertragen wurde, ein Schüler des Herminos, des Aristokles von Messene und des (von dem gleichnamigen Astronomen zur Zeit des Julius Cäsar zu unterscheidenden) Peripatetikers Sosigenes, unterschied bei dem Menschen einen *νοῦς ὑλικός* oder *φυσικός* und einen *νοῦς ἐπικητός* oder *νοῦς καθ' ἑξιν*, identifizierte aber den *νοῦς ποιητικός*, durch dessen Wirkung der potentielle Verstand im Menschen zum aktuellen werde, mit der Gottheit. Von Alexanders Kommentaren sind noch vorhanden die zu Buch I der *Analyt. priora*, zur *Topik*, zur *Meteorologie*, zu *περὶ αἰσθήσεως*, zu Buch I—V der *Metaph.* Der zu B. VI—XIV der *Metaph.* unter seinem Namen erhaltene Kommentar ist nicht von Alexander verfaßt, wie Freudenthal zunächst für B. XII mit Sicherheit aus den bei Averroës erhaltenen Bruchstücken des echten Kommentars Alexanders nachweist; er gehört vielmehr, wie eine Stilvergleichung ergibt, dem byzantinischen Aristoteleskommentator Michael von Ephesos (wahrscheinlich im 11. Jahrh. n. Chr.). Verloren sind Alexanders Kommentare zu mehreren logischen und physikalischen Schriften, wie auch zu der *Psychologie*. Erhalten sind seine Schriften: *περὶ ψυχῆς*, *περὶ εἰσαγωγῆς*, in welcher er im Gegensatz gegen den stoischen Determinismus die Freiheit des Willens verteidigt, *φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων*, *περὶ μίξεως*, worin er die stoische Lehre von der gegen-

seitigen Durchdringung der Körper bekämpft. Die „Probleme“ und die Schrift „über die Fieber“ sind unecht. Einige andere Schriften haben sich nicht erhalten. (Über die Bedeutung der Anhänger Alexanders, der Alexandristen neben den Averroisten in der Scholastik und zu den Zeiten der Renaissance s. Bd. II u. III dieses Grundr.).

Im vierten Jahrhundert n. Chr. begegnet uns als eklektischer Peripatetiker Themistios, der als Sohn paphlagonischer Eltern (sein Vater Eugenios war als Philosoph angesehen) um 317 n. Chr. in Konstantinopel geboren wurde und bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts lebte. Wie Dion Chrysostomos, Maximus von Tyros u. a. ist auch er Rhetor und Philosoph. Seine Darstellungskunst verschaffte ihm den Namen *ὁ Ἐνφραδής*. Mehr Gewicht als auf seine rhetorische Tätigkeit legte er jedoch auf seine philosophischen Interessen. Als Lehrer der Philosophie wirkte er in Konstantinopel, Antiocheia und anderen Städten. Neben aristotelischen Schriften interpretierte er auch platonische. Wie für die neuplatonischen Philosophen der späteren Zeit, so sind auch für ihn Aristoteles und Platon die beiden großen Heroen aller Philosophie, deren Meinungsverschiedenheiten er — auch hierin mit einer weitverbreiteten Richtung innerhalb des Neuplatonismus übereinstimmend — in seiner Deutung nach Möglichkeit abgeschwächt zu haben scheint. Daneben schätzt er auch Pythagoras und Zenon hoch. In der Ethik räumt er sogar letzterem mit Sokrates und Antisthenes einen Vorzug vor Aristoteles ein. Wir besitzen von ihm noch Kommentare zu aristotelischen Werken und eine Anzahl Reden (s. o. S. 242).

§ 55. Zenon aus Kition (auf Kypern), ein Schüler des Kynikers Krates, dann auch des Megarikers Stilpon und der Akademiker Xenokrates und Polemon, begründete um 308 v. Chr. durch Veredelung der kynischen Ethik und durch Verbindung derselben mit heraklitischer Physik und modifizierten aristotelischen Lehren eine philosophische Schule, die nach dem Versammlungsorte, der Stoa Poikile in Athen, die stoische genannt wurde. — Eine Abhängigkeit der Stoa und namentlich ihres Begründers Zenon von dem Orient, d. h. von dem Semitismus, anzunehmen, liegt kein Grund vor. Die stoischen Lehren ergeben sich alle ohne Zwang als Fortsetzungen und Weiterentwicklungen früherer griechischer Philosopheme.

Wir unterscheiden in der Entwicklung des Stoizismus drei Phasen: 1) den alten, konsequenten, 2) den mittleren, eklektischen (s. u. § 65) und 3) den neueren Stoizismus (ebd.), welch letzterer sich teils zur strengen Lehre der alten Schule zurückwendet (Epiktet), teils den Eklektizismus der mittleren Stoa fortsetzt, so jedoch, daß bestimmte, in den Zeitverhältnissen begründete Eigentümlichkeiten als unterscheidende Kennzeichen stark hervortreten.

Der alten Stoa gehören außer Zenon noch an: Zenons Schüler: Persaios, Ariston aus Chios, Herillos von Karthago und besonders Kleanthes, Zenons Nachfolger im Lehramt, dann Kleanthes' Schüler Sphairos vom Bosporos und besonders Chrysippos, der dem Kleanthes im Lehramt folgte und die stoische Lehre zuerst zur vollen syste-

matischen Durchbildung führte, ferner Zenon von Tarsos, der dem Chrysippos folgte, Diogenes der Babylonier, Antipater von Tarsos.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre der Stoiker: Für die alten Stoiker ist das Material zusammengestellt bei v. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (s. unten unter Schriften). Als Hauptquellen kommen in Betracht: 1) Diog. Laert. VII. Bricht jetzt im Schriftenverzeichnis des Chrysippos ab, umfaßte nach handschriftlich erhaltenem Inhaltsverzeichnis (Rose, *Hermes* 1 [1866], S. 367 ff.; Bonnet, *Rhein. Mus.* 32 [1877], S. 578 ff.; Usener, *Epicurea* S. XI, Anm. 2) ursprünglich die Stoa bis einschließl. Kornutos (unter Nero). Quelle für die erhaltenen Abschnitte: Apollonios von Tyros, ein Stoiker aus der Mitte des ersten Jahrh. v. Chr., *ὁ τὸν πύνακα ἐκθεὶς τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων* (Strabon 16 p. 757), von Diogenes in dem Abschnitt über Zenon zitiert. 2) Mehrere Artikel des Suidas (*Στωικοί, Ζήνων Μνασίου, Χρύσιππος, Παναίτιος* u. a. 3) Ein auf Papyrus erhaltener Abriß, veröffentlicht von Dom. Comparetti, *Papiro ercolanese inedito*, Torino 1875, wahrscheinlich ein Teil der *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* des Philodem (s. o. S. 16 und u. § 59 unter Philodem), also parallel gehend mit dem oben S. 184 erwähnten Verzeichnis der Akademiker. Schließt mit zwei Schülern des Stratokles (um 100 v. Chr.). Quelle: Schrift des Stoikers Stratokles über die stoische Schule. 4) Reste von Philodemos *Περὶ Στωικῶν*; vgl. W. Crönert, *Kolotes und Menedemos* (Studien zur Paläographie u. Papyruskunde VI), Leipzig 1906, S. 55 ff. Weitere für Einzelangaben eintretende Quellen bei Zeller und Susemihl (Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit) in den Abschnitten über die Stoiker (s. u.).

Verzeichnis der bekannten Stoiker mit den antiken Belegstellen bei Zeller, *Philos. d. Gr.* III, 1 S. 27 ff. (s. besonders S. 47, 1), 553 ff. (vgl. bes. S. 569, 1; 585, 1); 687 ff. Susemihl, *Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit* I, S. 48 ff., II, S. 62 ff., 238 ff.

Chronologie: Jacoby, *Apollodors Chronik* S. 362 ff. (Zenon), 368 f. (Persaios), 369 ff. (Kleanthes), 371 f. (Chrysippos).

Antike Berichte über die stoische Lehre: Außer den Fragmenten der Stoiker (s. u.) und Diogenes Laertios (s. o.) sind insbesondere Cicero, Plutarch (in den gegen die Stoa gerichteten Streitschriften s. o. S. 19 und u. § 70), Galen (de plac. Hippocr. et Plat.) und Sextus Emp. wichtige Gewährsmänner. Die die Stoa betreffende *Doxographie* bei Diels, *Doxogr. Graeci*, s. Index s. v. *Stoici* usw.

Schriften: Aus den Schriften der älteren Stoiker sind nur Fragmente erhalten. Sammlung: *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*. Vol. I. *Zeno et Zenonis discipuli*, Lipsiae 1905. Vol. II. *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Lipsiae 1903. Vol. III. *Chrysippi fragmenta moralia*. *Fragmenta successorum Chrysippi*, Lipsiae 1903. Ein vierter, die Indices enthaltender Band ist in Vorbereitung. Frühere, die Fragmente einzelner Altstoiker enthaltende Sammlungen s. im Literaturverz. Schriften der mittleren und neueren Stoa s. u. § 65.

Die Stoiker zählten sich den Sokratikern zu. Ihre Lehre und Lebensanschauung steht in der Tat mit der sokratischen in einer so wesentlichen Verwandtschaft und ist so sehr Fortsetzung schon vorhandener Bestrebungen, daß zwar die Unterscheidung von den früheren Schulen, aber nicht die Zurechnung zu einer andern Hauptperiode der Philosophie der Griechen überhaupt als gerechtfertigt erscheint. „Bei der Zeichnung des Bildes des stoischen Weisen hat Sokrates gegessen; — die Stoiker rangen danach, ihren inwendigen Menschen nach dem Urbilde des tugendhaften Weisen aufzubauen, dessen Züge sie von der verklärten Hochgestalt des Sokrates entnahmen“ (Noack, *Psyche*, V, I, 1862, S. 13). Die Bedeutung der philosophischen Produktion im Stoizismus ist zwar nicht gering zu achten, sowohl auf dem Gebiete der Physik, wo ein konsequenter Pantheismus, verbunden mit organischem Materialismus, ausgebildet wurde, als auch auf dem der Ethik, wo namentlich in der strengen Unterscheidung und Sonderung des sittlich Guten von dem Angenehmen und der Vergleichgültigung des letzteren ein Verdienst, aber zugleich eine Einseitigkeit der Stoiker liegt, tritt aber im

ganzen doch hinter die Erhaltung und Ausbreitung der von den Früheren überkommenen philosophischen Bildungselemente zurück, und die Modifikationen in Form und Inhalt und Weiterbildungen beruhen größtenteils auf der Tendenz, die Philosophie für die praktische ethische Erziehung weiter Kreise fruchtbar zu machen. Die Ausbreitung aber mit den durch sie bedingten Modifikationen der Lehre neben geringerem Fortschritt in der philosophischen Gedankenbildung kann keine neue Hauptperiode begründen.

Sicherheit in betreff der Lebenszeit des Zenon ist trotz der in den letzten Jahrzehnten darauf gehenden Untersuchungen noch nicht erzielt. (Vgl. über die Frage Jacoby a. a. S. 362 ff.) Sein Tod fällt nach wahrscheinlicher Annahme in das Jahr 264 v. Chr., da nach der Angabe des Papiro Ercolanese (s. o. S. 249) Kleantes Ol. 112, 2 = 331/30 geb. ist, 99 Jahre alt wurde, mithin 232/31 starb, und 32 Jahre der Schule vorstand (*τριακοντα καὶ . . .* das *δύο* ist allerdings nicht ganz sicher), und der Anfang der Scholarchie des Kleantes mit dem Todesjahre Zenons zusammenfiel. Nach Persaios (Diog. VII, 28), der uns doch ein ziemlich glaubwürdiger Gewährsmann sein muß, war Zenon 72 Jahre alt geworden, sonach ist als sein Geburtsjahr 336 anzunehmen. Nach Apollonios soll er freilich 58 Jahre gelehrt haben (Diog. VII, 28), was zu der Angabe stimmt, daß er 98 Jahre alt geworden sei. Der Brief an Antigonos, in dem Z. sich 80jährig nennt (Diog. VII, 9; deshalb will Zumpt bei Diog. VII, 28 statt 72 Jahre 92 lesen), ist gefälscht. Er war der Sohn des Mnaseas, eines Kaufmanns in Kition, einer hellenischen Stadt, welche daneben auch phönikische Einwohner hatte, woraus aber keineswegs gefolgert werden kann, daß er selbst semitischer Abkunft gewesen sei. Wie sein Vater, trieb auch er anfangs (nach Diog. L. VII, 1 ff. bis zum 30., oder vielmehr nach Persaios bei Diog. L. VII, 28 bis zum 22. Lebensjahre) Handel. Ein Schiffbruch soll ihn veranlaßt haben, in Athen zu verweilen. 315/13 muß er nach dieser Stadt gekommen sein. Die Lektüre von Schriften der Sokratiker (insbesondere der xenophontischen Memorabilien und der platonischen Apologie. Diogenes L. VII, 3 und Themist. orat. 23, p. 295 c) erfüllte ihn mit Bewunderung vor der Charakterstärke des Sokrates, und in Krates, dem Kyniker, glaubte er den Mann zu finden, der jenem unter den damals Lebenden am ähnlichsten sei. Demgemäß schloß er sich als Schüler an Krates an.

Unter den verlorenen Schriften Zenons (*Πολιτεία*, π. τοῦ κατὰ φύσιν βίου, π. δόμης ἢ π. ἀνθρώπου φύσεως, π. παθῶν, π. καθήκοντος κτλ.; das Verzeichnis findet sich bei Diog. L. VII, 4) bekundeten besonders die frühesten den Kynismus noch in manchen krasseren Anschauungen, welche spätere Stoiker (namentlich wohl Chrysippos) durch mildere und feinere zu ersetzen suchten. Von Zenons Werk über den Staat sagte man (Diog. L. VII, 4), er habe dasselbe *ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐράς* geschrieben. Nicht dauernd durch den Kyniker befriedigt, soll er zu Stilpon sich gewandt haben, von dem ihn Krates vergeblich wieder loszureißen suchte (Diog. L. VII, 24); dann hörte er den Xenokrates und nach dem Tode des letzteren (Ol. 116, 3 = 314 v. Chr.) auch noch den Polemon, der ihm den Vorwurf machte, er stehle sich die philosophischen Lehren zusammen (Diog. VII, 25, vgl. Cic. de fin. V, 25, 74, wo die Stoiker mit Dieben verglichen werden). Auch sonst wird den Stoikern im Altertum oft der Vorwurf gemacht, sie hätten nichts Neues gefunden, sondern nur die Worte geändert. Nicht¹/₂lange nach 310 v. Chr. gründete Zenon seine eigene philosophische Schule in der *Στοὰ ποικίλη* (einer mit Gemälden des Polygnot geschmückten Säulenhalle); nach dem Ort der Vorträge erhielt die Schule den Namen der stoischen. Wie berichtet wird, starb er eines freiwilligen Todes. Die Athener hielten Zenon hoch und ehrten ihn (nach Diog. L. VII, 10) durch einen goldenen Kranz, ein auf Staatskosten erbautes Grab-

mal und (nach Diog. L. VII, 6) auch durch eine eherne Bildsäule, wegen der *ἀρετὴ καὶ σωφροσύνη*, die er in Lehre und Leben bewiesen und zu der er die Jugend geleitet habe. Auch der makedonische König Antigonos Gonatas achtete ihn hoch.

Kleanthes von Assos in Troas, geb. 331, gest. 233, war (nach Diog. L. VII, 168) ursprünglich Faustkämpfer und verdiente sich, während er bei Zenon hörte, seine Nahrung nachts durch Wassertragen und Teigkneten. Er faßte schwer und langsam die philosophischen Lehren, hielt aber treu an dem einmal Angeeigneten fest, weshalb ihn Zenon mit einer harten Tafel verglichen haben soll, auf die sich nur mit Mühe schreiben lasse, die aber die Züge dauernd bewahre. Ein selbständiger Denker scheint er nicht gewesen zu sein. Er soll (Diog. L. VII, 176) 19 Jahre lang den Zenon gehört haben und folgte ihm danach in der Funktion der Leitung der Schule. Doch stimmte er nicht in allen Dingen mit seinem Lehrer überein. Auch er soll seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben.

Außer Kleanthes ist unter den Schülern des Zenon bemerkenswert: Persaios aus Kition, dem wir mehrere wertvolle literarische Angaben verdanken (er siedelte vielleicht schon 276, sicher vor 270 v. Chr. mit seinem Schüler Aratos von Soloi von Athen aus zum makedonischen Könige Antigonos Gonatas über und stand bei diesem in hoher Gunst); ferner Ariston von Chios, der das Theoretische geringschätzte, die Logik als unnütz, die Physik als dem Menschen unerreichbar verwarf, außer Tugend und Laster alles andere für gleichgültig erklärte und, in der Weise wie Bion populär wirkend, noch auf die Philosophie der Kaiserzeit Einfluß gehabt hat. S. über ihn besonders Seneca, Ep. 64, wo auch betont wird, daß Ariston spezielle moralische Vorschriften als nicht in die Philosophie gehörend in die Pädagogik verwiesen habe. Auch Herillos von Karthago ist noch zu nennen, der im Gegensatz zu Kleanthes in das Wissen (*ἐπιστήμη*) die Hauptaufgabe des Menschen setzte, daneben aber einen Unterzweck (*ὕποτεις*, Diog. L. VII, 165) anerkannte: nach ihm sind Glücksgüter Schätze der Unweisen, das höchste Gut des Weisen aber ist die Erkenntnis.

Chrysippos von Soloi oder Tarsos in Kilikien (geb. 281/76, gest. 208/04 v. Chr.), der Nachfolger des Kleanthes, ist durch seine allseitige Durchbildung des Systems gleichsam der zweite Begründer der stoischen Schule geworden, so daß man sagte (Diog. L. VII, 183):

Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στωά.

Schriftstellerisch war er von staunenswerter Produktivität. Er soll täglich 500 Zeilen geschrieben und im ganzen 705 Bücher verfaßt haben. Auf die künstlerische Form achtete er dabei wenig. Nach dem Urteil des Stilkritikers Dionys von Halikarnaß gab es unter den namhaften Schriftstellern keinen bessern Dialektiker und keinen schlechteren Stilisten als Chr. Man klagte über seine Wahllosigkeit im Ausdruck, den durch die Eile herbeigeführten Mangel nachträglicher Korrektur, vielfache Wiederholungen und die über jedes Maß gehäuften Zitate. Für die Geschichte der griechischen Literatur ist Chr., abgesehen von der philosophischen Bedeutung seiner Werke, auch dadurch von Wichtigkeit, daß er (durch ein von ihm angelegtes Gnomologion oder durch den reichen Zitatenschatz seiner Werke) Grundlage und Ausgangspunkt der griechischen Florilegienliteratur geworden ist. (Vgl. Elter im Literaturverz., der auch nachweist, daß Plutarchs Schrift *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* die Bearbeitung einer Abhandlung des Chr. ist.)

Neben Chrysippos ist unter den Schülern des Kleanthes besonders Sphairos

vom Bosphoros berühmt (über den Diog. L. VII, 177—178 handelt), der Berater des unglücklichen spartanischen Königs Kleomenes.

Die Nachfolger des Chrysippos waren Zenon von Tarsos und Diogenes der Babylonier (aus Seleukeia am Tigris), zu dessen Schülern Krates von Mallos, vielleicht auch der Grammatiker Aristarch und gewiß auch Apollodoros, der Verfasser der (nach 144 geschriebenen, später [um 110 v. Chr.] in einem Nachtrage fortgesetzten) *Xpovixá* und anderer Schriften, gehört. Auf Diogenes folgte im Lehramt Antipater von Tarsos. Diogenes kam (nach Gell. N. A. XV, 11) im Jahre 156/55 v. Chr. zugleich mit dem Akademiker Karneades und dem Peripatetiker Kritolaos als Gesandter der Athener, um den Erlaß einer diesen auferlegten Geldstrafe zu erwirken, nach Rom, wo durch die Vorträge dieser Philosophen zuerst die griechische Philosophie bekannt, aber vom Senat ungünstig aufgenommen wurde. „Der Peripatetiker Kritolaos entzückte die römische Jugend durch den gewandten und treffenden Ausdruck, der Akademiker Karneades durch gewaltige Rede und glänzenden Scharfsinn, der Stoiker Diogenes durch den ruhigen und milden Fluß seiner Vorträge.“ (Über die Sendung dieser Philosophen nach Rom s. Wiskemann, Pr., Hersfeld 1867.) Der ältere Cato wollte nicht, daß die römische Politik, für die römische Jugend die höchste Norm von unbedingter Autorität, selbst wieder in ihrem Bewußtsein durch den Einfluß der fremden Philosophen einer allgemeineren ethischen Norm unterworfen werde. Er drang auf möglichst rasche Abfertigung dieser Gesandten. Ihm galt die Verurteilung des Sokrates, als des Urhebers solcher zersetzenden Reflexion, für gerecht und gut. Ein Senatsbeschluß vom Jahre 150 verwies aus Rom alle fremden Philosophen und Lehrer der Redekunst.

Die folgende Darstellung des stoischen Systems stützt sich im wesentlichen auf das, was uns von den Lehren der alten Stoiker überliefert ist. Gleichwohl werden auch spätere Vertreter der Schule mit herangezogen werden, wenn anzunehmen ist, daß diese in den betreffenden Punkten mit der alten Stoa übereinstimmen.

Daß wir die mittlere und spätere Stoa von der älteren abtrennen, hat seinen Grund in der von der älteren Schule beträchtlich abweichenden Lehre der mittleren und größtenteils auch der neueren Stoa. Ähnlich liegt die Sache bei der Akademie (s. § 64. 70), anders bei der peripatetischen und epikureischen Schule, in denen sich keine solche Selbständigkeit gegenüber der ursprünglichen Lehre geltend machte.

§ 56. Die Stoiker stellen die Logik und Physik tatsächlich in den Dienst der Ethik, sehen in der sittlichen Tüchtigkeit den Zweck aller Philosophie, obschon sie größtenteils der Physik (mit Einschluß der Theologie) den Vorrang vor der Ethik zusprechen und letztere von der ersteren abhängig machen. Unter dem Namen Logik befassen mehrere Stoiker die Dialektik und Rhetorik.

Die stoische Dialektik, ein Teil der Logik, ist Erkenntnislehre. Sie fußt auf der aristotelischen Analytik, ergänzt diese durch gewisse Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit, über die sinnliche Wahrnehmung, über einzelne Schlußformen (insbesondere über die hypothetischen Schlüsse), gefällt sich aber auch in manchen Änderungen der Terminologie, die keinen wissenschaftlichen Fortschritt begründen,

sondern nur etwa die elementare Unterweisung erleichtern; nicht selten wird auch die leichtere Verständlichkeit auf Kosten der Tiefe erzielt. Als das fundamentale Kriterium der Wahrheit gilt den Stoikern die *φαντασία καταληπτική*, die den Beifall erzwingende (oder die mit sinnlicher Klarheit das Objekt ergreifende) Vorstellung. Alles Wissen geht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor: die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden, womit die Stoiker den Anlauf zu einem konsequenten Sensualismus machen; sie sind aber in der Ausführung ihrer Erkenntnislehre gezwungen, vielfach rationalistische Elemente hineinzuziehen, teils wegen der Bedeutung des Logos in ihrer Physik, teils wegen der Schwierigkeit, auf rein sensualistischem Wege zu allgemein gültigen Annahmen zu gelangen.

An die Stelle der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Lehre von dem begrifflichen Wesen tritt bei ihnen die Lehre von den subjektiven Begriffen, die durch Abstraktion gebildet werden; in der objektiven Realität gibt es nur Einzelwesen. An die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien setzen die Stoiker vier allgemeinste Klassenbegriffe: Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältnis.

Begriff und Einteilung der Philosophie: Stoic. veter. fragm. II No. 35–44; Logik (Erkenntnistheorie und Dialektik), Rhetorik: II No. 45–298a; I No. 47–84, 483–492; III p. 212 ff., No. 17–26; p. 235 ff., No. 91–126; p. 246 ff., No. 16–31. Über die stoische Definition der Philosophie berichtet Sext. Emp. adv. math. 9, 13 (St. v. fr. II No. 36): *τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*. Eine andere Definition, die sogleich zur Einteilung des Systems überleitet, berichtet Aët. plac. I prooem. 2 p. 273, 11 ff. Diels (fr. 35): *οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείων τέχνης. ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετὴν, ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἡθικὴν λογικὴν. δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερὲς ἐστὶν ἡ φιλοσοφία, ἥς τὸ μὲν φυσικὸν τὸ δὲ ἡθικὸν τὸ δὲ λογικόν*. In der Bezeichnung der Weisheit, nach welcher der Philosoph strebt, als der Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge, tritt die oben S. 1. 4 berührte universalistische Auffassung der Philosophie zutage. Den Terminus Logik führten die Stoiker ein für die Lehre von den *λόγοις*, d. h. von den Gedanken und Reden, und teilten dieselbe ein in Dialektik und Rhetorik. Diog. L. VII, 41: *τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ζητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικὴν*. Kleantes stellt sechs Teile, wie es scheint, ohne Reduktion auf jene drei, zusammen: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie. Die Stoiker verglichen (nach Diog. L. VII, 40; Sext. E. adv. M. VII, 17 ff.) die Logik mit den Knochen und Sehnen des Tieres, mit der Schale des Eies und mit der Umzäunung des Gartens, die Ethik entweder mit dem Fleisch und dem Eiweiß, und die Physik (insbesondere als Theologie) mit der Seele, dem Dotter, oder (was Spätere, z. B. Poseidonios, vorzogen) die Physik mit dem Fleisch, dem Eiweiß und den Bäumen, und die Ethik mit der Seele, dem Dotter und den Früchten. Daß sie wenigstens teilweise die

Ethik in den Vordergrund stellten, beweist schon die eben angeführte Definition der Philosophie: *φιλ. ἀσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης· ἐπιτηδεῖον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν*. Vgl. auch oben Seite 4.

Die Dialektik war den Stoikern teils die Lehre von der Sprache (Grammatik), teils die Lehre von dem durch die Sprache Bezeichneten, den Vorstellungen und Gedanken (Erkenntnislehre mit Einschluß der umgebildeten aristotelischen Logik). In der Grammatik sind die Leistungen der Stoiker sehr verdienstlich, aber zum Teil mehr für die positive Sprachforschung als für die Philosophie von Bedeutung. Von den Stoikern rühren großenteils die herkömmlichen Bezeichnungen der Redeteile und Flexionen her. Auch für die Terminologie und Theorie der Rhetorik ist die Stoa von Bedeutung.

Die Fundamentalfrage der stoischen Erkenntnislehre geht auf das Prüfungsmittel (*κρίτηριον*) der Wahrheit (Stoic. vet. fr. II No. 105 ff.). Eine ähnliche Frage kannte schon Aristoteles (Metaph. IV, 6: *τίς ὁ κρίνων τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλος τὸν περὶ ἕκαστα κρινούντα ὁρθῶς*); rechnete aber dieselbe zu den müßigen gleich der Frage, ob wir jetzt wachen oder schlafen. Bei den Stoikern dagegen und überhaupt in der nacharistotelischen Philosophie gewinnt die Frage nach dem Kriterium eine wachsende Bedeutung. Die Annahmen der ältesten Stoiker über die Bedingungen der Wahrheit unserer Erkenntnisse sind noch von ziemlich unbestimmter Art. Zenon soll (nach Cic. Acad. II, 47) die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern verglichen haben, die Zustimmung (*συγκατάθεσις*) mit der halbgeschlossenen Hand, die Erfassung des Objektes selbst (*κατάληψις*) mit der völlig geschlossenen Hand (der Faust), das Wissen mit der Umfassung der Faust durch die andere Hand, wodurch der Zusammenschluß gefestigt und gesichert werde. Hierzu stimmt die stoische Definition des Wissens (Stob. Ecl. Eth. II, 128) als der *κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγον*, woran sich die Annahme schließt, daß ein *σύστημα* aus solchen *κατάληψεις* die Wissenschaft ausmache.

Der Stoiker Boëthos nannte (nach Diog. L. VII, 54, St. v. fr. II No. 105; vgl. III p. 246, No. 18) als Kriterien *νοῦς* und *αἴσθησις* und *ὄρεξις* und *ἐπιστήμη*. Chrysippos aber und mit ihm Antipater von Tarsos und Apollodoros und andere setzen als Kriterium der Wahrheit die *καταληπτικὴ φαντασία*, d. h. diejenige Vorstellung, welche, von einem realen Objekte ausgehend, den Beifall des Subjekts erzwingt und so eine *κατάληψις* hervorbringt. Sext Emp. VII, 257: *αὕτη (φ. κ.) γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τοιχῶν λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν*, vgl. ib. VII, 247, St. v. fr. II, No. 65 (p. 25, 29 ff.): *τῶν ἀληθῶν (φαντασιῶν) αἱ μὲν εἰσι καταληπτικαὶ αἱ δὲ οὐ, οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαι τισι κατὰ πάθος. μυριοὶ γὰρ φρενιτίζοντες καὶ μελαγχολῶντες ἀληθῆ μὲν ἔλκουσι φαντασίαν οὐ καταληπτικὴν δέ, ἀλλ' ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαν, ὅθεν οὐδὲ διαβεβαίουσιν περὶ αὐτῆς πολλὰκις οὐδὲ συγκατατίθενται αὐτῇ*. Die wahren Vorstellungen müssen der Wirklichkeit entsprechen, dieselbe erfassen, aber nicht jede wahre Vorstellung ist eine *καταληπτικὴ*, also kann die *φαντασία καταληπτικὴ* wenigstens nicht an der letztzitierten Stelle des Sextus bedeuten: die Wirklichkeit erfassend. Freilich finden sich Stellen, aus denen diese Bedeutung der φ. κ. geboten erscheinen kann, z. B. bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 244, St. v. fr. II, No. 65 (p. 25, 34 ff.) wird sie definiert: *ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*, vgl. VII, 248, so daß die Vermutung nahe liegt, die Stoiker hätten das *καταληπτικὴ* zweideutig genommen, als das Subjekt und als das Objekt erfassend. (Vgl. über die verschiedenen Auffassungen des Adjekt. *καταληπτικός* in der Verbindung *φαντασία καταληπτικὴ* Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa S. 160 ff.) Ob nun eine gewisse Vor-

stellung von dieser Art sei, kommt jedesmal wieder in Frage; es ist Sache des freien Entschlusses, einer Vorstellung die Beistimmung (*συγκατάθεσις*), wodurch wir sie für wahr erklären, entweder zu gewähren oder zu versagen, und nur der Weise wird hierin stets richtig verfahren. Der nächste Anhalt ist die unmittelbare Klarheit (*ἐνάργεια*), welche den nicht von einem Objekt ausgehenden Vorstellungen, den bösen Phantasiebildern (*φαντάσματα*), zu fehlen pflegt. Da jedoch der Fall mitunter vorkommt, daß falsche Vorstellungen mit der vollen Kraft der wahren auftreten, so fanden sich die jüngeren Stoiker (nach Sext. adv. Math. VII, 253) zu dem Zusatz veranlaßt, jene Bestimmungen sollten sich nur auf diejenige Vorstellung beziehen, gegen welche keine Instanz vorliege (*μηδὲν ἔχονσα ἔνστημα*).

Die Vorstellung (*φαντασία*) wurde von Zenon definiert als *τόπωσις ἐν ψυχῇ*, (St. v. fr. I, No. 58) und Kleantes verglich dieselbe mit dem Abdruck eines Petschafts in Wachs (St. v. fr. I, No. 484), Chrysippos aber bekämpfte die wörtliche Auffassung des zenonischen Ausdrucks und definierte seinerseits die *φαντασία* als *ἐτεροίωσις ψυχῆς* (Sext. Empir. adv. M. VII, 228 ff., 372, St. v. fr. II, No. 56). Die *φαντασία* ist ein *πάθος* in der Seele, welches sich selbst und zugleich auch das Objekt bekundet (Aët. plac. IV, 12, St. v. fr. II, No. 54). Durch die Wahrnehmungen von äußeren Objekten und auch von inneren Zuständen (wie Tugend und Schlechtigkeit, Chrysippos bei Plutarch de St. repugn. 19, 2) erfüllt sich die anfänglich leere Seele mit Bildern und gleichsam mit Schriftzeichen (Aët. plac. ph. IV, 11 p. 400a 6f., St. v. fr. II, No. 83: *ὥσπερ χάριτην εὐεργον εἰς ἀπογραφὴν*).

Wenn wir ein Objekt wahrgenommen haben, so bleibt auch nach der Entfernung desselben davon eine Erinnerung (*μνήμη*) zurück. Aus vielen gleichartigen Erinnerungen bildet sich die Erfahrung (*ἐμπειρία*, welche definiert wird als *τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλήθος*). Aus den Wahrnehmungen geht durch den Fortgang zum Allgemeinen der Begriff (*ἐννοια*) hervor, und zwar teils von selbst (*ἀνεπιτεκνήτως*), teils durch eine absichtliche und methodische Denktätigkeit (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*); im ersten Falle entstehen die *προλήψεις* oder *κοιναὶ ἐννοιαί*, im andern die technisch gebildeten *ἐννοιαί* (St. v. fr. II, No. 83). Die *προλήψις* ist (nach Diog. L. VII, 53) *ἐννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου*. Unter den *ἐμφυτοὶ προλήψεις* (St. v. fr. III, No. 69) sind wenigstens bei den älteren Stoikern nicht angeborene Begriffe, die von diesen bei ihrem Sensualismus nicht angenommen werden konnten, sondern nur naturgemäß aus den Wahrnehmungen entstandene zu verstehen. Das Vernunftbewußtsein ist ein Produkt der fortschreitenden Entwicklung des Menschen; es sammelt sich (*συναθροίζεσθαι*) aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen allmählich an bis gegen das vierzehnte Lebensjahr (St. v. fr. I, No. 149). Von der Wahrnehmung, dem Nähern, dem Einzelnen ausgehend, kann man zu dem Ferneren, dem Allgemeinen durch die logischen Operationen aufsteigen, und das Weltganze kann nur durch die Vernunft erkannt werden; hier kommt der Rationalismus gegenüber dem Sensualismus, mit dem die Stoiker einsetzen, zur Geltung. — Die kunstgerechte Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen ruht auf gewissen Normen, welche die Dialektik zu lehren hat.

In der Lehre vom Begriff vertreten die Stoiker die Ansicht, welche später als Nominalismus (oder Konzeptualismus) bezeichnet worden ist. Sie halten dafür, daß nur das Einzelne reale Existenz habe und das Allgemeine nur in uns als subjektiver Gedanke sei und bekämpfen deshalb die Ideenlehre. Areios Did. fr. 40 p. 472, 1 ff. D. (Stob. ecl. I, p. 136, 21 W., Stoic. vet. fr. I, No. 65): *Ζήνωνος <καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ>. τὰ ἐννοήματά φασι μήτε τινα εἶναι μήτε ποιὰ, ὥσαντι δέ τινα καὶ ὥσαντι ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ιδέας προσαγορεύεσθαι*.

Aët. plac. phil. I, 10, 5 p. 309a 9 f. (St. vet. fr. I, No. 65): οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ιδέας ἔφασαν.

Die obersten Begriffe (τὰ γενικώτατα), welche bei den Stoikern an die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien treten, sind: 1. τὸ ὑποκείμενον, 2. τὸ ποῖον, oder genauer: τὸ ποῖον ὑποκείμενον, 3. τὸ πὺς ἔχον, oder genauer: τὸ πὺς ἔχον ποῖον ὑποκείμενον, 4. τὸ πρὸς τι πὺς ἔχον, oder genauer: τὸ πρὸς τι πὺς ἔχον ποῖον ὑποκείμενον. Es bleibt also jede Kategorie in der folgenden und erhält durch diese nur eine nähere Bestimmung. (Simpl. in Categ. p. 67, 1 Kalbfleisch, Plotin Enn. 6, 1, 25. St. v. fr. II, No. 369 ff.)

In der Schlußlehre gehen die Stoiker von den hypothetischen Schlüssen aus, die zuerst (nach Boëth. de syllog. hypoth. p. 606) durch die Aristoteliker Theophrast und Eudemos (von dem letzteren am ausführlichsten) behandelt worden waren. Chrysippos stellte (nach Sext. Emp. adv. Math. VIII, 223, St. v. fr. II, No. 242) an die Spitze seiner Syllogistik fünf συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι, worin der Obersatz (λήμμα) zwei Glieder in das Verhältnis der Verbindung oder Trennung setzt, der Untersatz (πρόσληψις) eins dieser Glieder kategorisch setzt oder aufhebt, und der Schlußsatz (ἐπιφορά) aussagt, was sich hinsichtlich des andern Gliedes ergibt. Vgl. Prantl, Gesch. der Log. I, S. 467—496. — In ihrer ganzen Erkenntnislehre bringen die Stoiker vieles, was wir in dem Empirismus Locke's wieder finden, der auch ohne Zweifel von der Stoa beeinflusst war. Anderseits zeigt auch Descartes in seiner Bestimmung des Kriteriums der Wahrheit Ähnlichkeit mit der stoischen Lehre.

§ 57. Die Physik begreift bei den Stoikern außer der Kosmologie auch die Theologie in sich. Die Stoiker halten alles Wirkliche für körperhaft. Allerdings werden bei ihnen das Wirkende und das Leidende (die Gottheit und die Materie [Kraft und Stoff]) die beiden obersten Prinzipien genannt, aber ihr Gegensatz ist kein ursprünglicher und absoluter, sondern nur ein abgeleiteter und relativer. Die wirkende Gottheit ist nicht etwa abgesondert vom Stoffe, sondern nur ein feinerer Stoff, so daß der Stoizismus Materialismus und Monismus (freilich nicht im spinozistischen Sinne), nicht Dualismus ist. Der gröbere Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Das Wirkende, das tätige, bewegende und gestaltende Prinzip in dem Ganzen der Welt ist die Gottheit. Die Welt ist begrenzt und kugelförmig. Sie hat eine durchgängige Einheit bei der größten Mannigfaltigkeit einzelner Gebilde. Die Schönheit und Zweckmäßigkeit, überhaupt die Vollkommenheit der Welt kann nur von einem denkenden Geiste herrühren und beweist daher das Dasein der Gottheit, die als Vorsehung (πρόνοια) alles zum Besten der Menschen eingerichtet hat. Da ferner die Welt selbstbewußte Teile hat, so kann das Weltganze, das vollkommener sein muß als jeder einzelne Teil, nicht bewußtlos sein; das Bewußtsein im Weltganzen aber ist die Gottheit. Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als Seele und Vernunft des

All; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemäßen Keimformen (*λόγοι σπερματικοί*).

Das göttliche Urfeuer verwandelt sich bei der Weltbildung in Luft und Wasser; das Wasser wird zum Teil Erde, bleibt zu einem andern Teile Wasser und verdunstet zu einem Teile in Luft, woraus sich wiederum Feuer entzündet. Die zwei dichteren Elemente, Erde und Wasser, sind vorwiegend leidend, die beiden feineren, Luft und Feuer, vorwiegend wirkend. Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode nimmt die Gottheit alle Dinge wiederum in sich selbst zurück, indem vermöge eines Weltbrandes alles in Feuer aufgeht. Aus diesem göttlichen Feuer geht dann immer aufs neue die Welt hervor, die sich bis ins Kleinste hinein in ganz gleicher Weise wieder entwickelt. In dem Entstehen und Vergehen der Welt herrscht eine absolute Notwendigkeit, welche mit der Gesetzmäßigkeit der Natur und mit der göttlichen Vernunft identisch ist; diese Notwendigkeit ist das Verhängnis (*εἰμαρμένη*), das seinerseits wieder von der alles beherrschenden *πρόνοια* nicht verschieden ist.

Die menschliche Seele ist ein Teil oder Ausfluß der Gottheit und steht mit dieser in Wechselwirkung. Sie ist der warme Hauch in uns, welcher den Körpern Halt und Form gibt. Sie überdauert den Leib, ist aber dennoch vergänglich und besteht längstens bis zur Weltverbrennung. Ihre Teile sind: die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft und die herrschende Kraft (*τὸ ἡγεμονικόν*), die im Herzen ihren Sitz hat und der die Vorstellungen und Begehrungen und der Verstand angehören. Trotz dieser Teilung aber hört die Seele nicht auf, einheitlich zu sein.

Physik: Stoic. vet. fragm. II, No. 299–1216; I, No. 85–177, 493–551; III, p. 215 ff., No. 27–37; p. 249 ff., No. 32–50.

Die Theologie und alle übrigen Lehren, welche bei Aristoteles der Metaphysik angehören, wurden von den Stoikern, denen alles Wirkliche für körperlich galt, zur Physik gezogen. Obschon sie aber der Physik, sofern diese die Gotteslehre in sich befaßt, den obersten Rang unter den philosophischen Doktrinen zuerkannten, wurde sie doch tatsächlich von ihnen mit geringerem Eifer als die Ethik behandelt, was sich namentlich auch dadurch bekundet, daß sie in ihr weniger selbständig als in der Logik und Ethik verfuhrten und im wesentlichen auf die heraklitische Naturphilosophie, im einzelnen häufig auf Aristoteles zurückgriffen. Auf Heraklit geht namentlich ihre Lehre vom materiell gedachten Logos und die vom Feuer als der eigentlichen Substanz der Welt zurück. Dagegen ist die wichtige Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* eine materialistisch und nominalistisch gestaltete Umformung der *εἶδη* des Aristoteles. An die Volksreligion schlossen sich die Stoiker an, indem sie die Mythologie äußerlich beibehielten; sie deuteten dieselbe aber in allegorischer Weise auf Vorgänge und auf Ereignisse in der Natur (*φυσικὸς λόγος*, ratio physica) und auf moralische Ideen. (S. besonders Cornutus, dessen Werk eine allegorisierende Mythologie ist, und Heraklit Alleg.

Hom. Bei letzterem c. 5: *ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίων, ἐπωϊμῶς ἀλληγορία καλεῖται*).

Anstatt der vier aristotelischen *ἀρχαί* (Stoff, Form, wirkende Ursache und Zweckursache), die jedoch bereits von Aristoteles selbst in gewissem Sinne auf zwei reduziert wurden (s. o. S. 215), erscheinen bei den Stoikern (St. v. fr. II, No. 300 ff. 1041) zwei Prinzipien: *τὸ ποιοῦν* und *τὸ πάσχον*, von denen jedoch auch das erstere materiell gedacht wird, so daß es nicht etwa die den feinsten und höchsten Substanzen innewohnende Kraft, im Gegensatze zu ihrem stofflichen Bestande, sondern diese feinste und höchste Substanz selbst ist. Der göttliche und menschliche *νοῦς* sind somit nichts Immaterielles. Wirkendes und Leidendes unterscheiden sich nur durch die größere und geringere Feinheit des Stoffes. Die beiden Prinzipien sind untrennbar, d. h. in allem gröberen Stoff ist auch das bildende Element enthalten. Die Stoiker sind mithin von Aristoteles aus in derselben Richtung weiter gegangen wie dieser von Platon aus, und wiederum von ihm aus teils schon Theophrast, teils und besonders Straton der Lampsakener und dessen Anhänger, indem sie durchweg an die Stelle der Transzendenz die Immanenz zu setzen versuchen, kommen aber in der Lehre von Gott und den Prinzipien nicht zu widerspruchsfreien Aufstellungen. (Vgl. St. v. fr. II, No. 306 f., 310.)

Das Leidende erklären die Stoiker als die qualitätslose Substanz oder die Materie, das Wirkende aber als die ihr innewohnende Vernunft oder die Gottheit, Diog. L. VII, 134, St. v. fr. II, No. 300: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὄλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν*. Senec. Epist. 65, 2, St. v. fr. II, No. 303: *dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult, versat; ex illa varia opera producit. Esse debet ergo, unde aliquid fiat, deinde, a quo fiat: hoc causa est, illud materia*. Der feinste Stoff ist die höchste Vernunftkraft; dieser feinste Stoff wird als *πῦρ* oder als *πνεῦμα ἐνθερμον* mit gleichbleibender Spannkraft gedacht, als *πνεῦμα διήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου* oder als *πῦρ τεχνικόν* (das künstlerisch bildende Feuer im Unterschied von dem verzehrenden, St. v. fr. II, No. 774; I. No. 171 f.), und dies ist zugleich die Gottheit. Sie wird genannt *πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαντῷ περιέχον* (Origen. c. Cels. VI, 7 p. 141, 6 K., St. v. fr. II, No. 1051). Bei Diog. an der angegebenen Stelle heißt es weiter: *τοῦτον (θεόν) γὰρ ὄντα ἄδιον διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα*. Zugleich ist er das, was den Dingen ihren Halt gibt, der *τόνος*, wie es in einem anonymen Fragment bei Censorin I, 1 heißt: *Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur, ea Stoici credunt tenorem atque materiam*. Dem in diesen Lehren liegenden dynamischen Pantheismus tritt der substantielle zur Seite, insofern auch die gröberen Elemente aus dem Urfeuer entstanden sein und sich in dasselbe wieder auflösen sollen. Alles was ist, ist somit das Urfeuer oder die Gottheit in ihren verschiedenen Zuständen: Diog. Laërt. VII, 148 (St. v. fr. II, No. 1022): *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν, ὁμοίως δὲ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ θεῶν*. Nach Chrysippos im ersten Buch *περὶ προνοίας* (Plut. de Stoic. rep. 41, p. 1053 b, St. v. fr. II, No. 605) ist zu Zeiten die ganze Welt in Feuer aufgelöst, und dieses Feuer ist mit der Weltseele, dem leitenden Prinzip oder dem Zeus identisch; zu anderen Zeiten aber ist ein Teil dieses Feuers (gleichsam ein von ihm ausgestreuter Same) zu dichteren Stoffen geworden, und dann bestehen neben Zeus die Einzelwesen. Zeus ist ewig, während Sonne und Mond und die anderen Götter geworden und vergänglich sind (Plut.

a. a. O. 38, p. 1051 f. St. v. fr. II, No. 1049). Über die *ἐκπύρωσις* vgl. St. v. fr. II, No. 596 ff.

Bei der Weltentwicklung wird der sich bildenden groben Materie der *λόγος* oder der *λόγος σπερματικός* als das Gestaltende gegenübergestellt, der die Formen für alles Entstehende, für die Einzeldinge, die Vielheit der *λόγοι σπερματικοί*, die vernünftigen, sich organisch und zweckvoll entwickelnden, in den Einzeldingen als Formen wirkenden, sie gestaltenden, aber doch materiellen Samenkeime in sich enthält. Die nach der *ἐκπύρωσις* sich wieder entfaltende neue Welt ist vermöge der *εἰσαρμένη*, die in den Dingen wirkt, ganz identisch mit der vorhergehenden, so daß dieselben Menschen entstehen und ganz dasselbe Geschick haben: *ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτη καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολιταῖς, καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι, καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἄγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι· γίνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντός οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις· μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελείτητον τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι.* (Nemes. de nat. hom. c. 38, St. v. fr. II, No. 625, wo *ἐκπύρωσις* und *παλιγγενεσία* mit der Rückkehr der Planeten zu ihrem ersten Stande in Verbindung gebracht werden.) Mit der Lehre von dem periodischen Entstehen und Vergehen der Welt trat die Stoa in entschiedenem Gegensatz zu der Ewigkeit der Welt, wie sie von Aristoteles und Theophrast angenommen wurde, so daß sich ein heftiger Streit zwischen Zenon und Theophrast über diesen Punkt abspielte. Doch ist bereits Diogenes der Babylonier in seinem höheren Alter wenigstens zum Zweifel an dem Dogma der Weltverbrennung gekommen. S. darüber Philon *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* S. 497 (ed. Mangey) und 502.

Diog. L. VII, 140 bezeugt als Lehre der Stoiker die Einheit, Begrenztheit und Kugelgestalt der Welt. Jenseits der Welt ist das unbegrenzte Leere. Vgl. St. v. fr. II, No. 534 ff., 547 ff. Die Zeit ist (Diog. L. ebd. 141) die Ausdehnung der Bewegung der Welt (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*). Sie ist unendlich nach der Seite der Vergangenheit und der Zukunft. Vgl. St. v. fr. II, No. 509 ff.

Alle Einzelwesen sind voneinander verschieden. Seneka, der hier die alte Lehre vertritt, sagt Epist. 113, 13: *exegit a se (divini artificis ingenium), ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imparia.* Nicht zwei Blätter, nicht zwei lebende Wesen sind einander völlig gleich. (Dieser Gedanke ist der nämliche, den später Leibniz als *principium identitatis indiscernibilium* aufstellte und dem Zusammenhang seiner Monadologie einreichte.)

Alles geschieht nach der *εἰσαρμένη*, welche in heraklitischer Weise als die Vernunft im All gedacht wird, das allgemeine Gesetz, die strenge Verknüpfung von Ursache und Wirkung (Diog. L. VII, 149, St. v. fr. II, No. 915: *καθ' εἰσαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος ἐν τοῖς περὶ εἰσαρμένης καὶ Ποσειδωνίου . . . ἔστι δὲ εἰσαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται*). Doch scheinen nicht alle Stoiker die Notwendigkeit in einem so strengen Sinne genommen zu haben. Kleantes in seinem „Hymnus auf Zeus“ nimmt von der durch Gott bestimmten Notwendigkeit die bösen Taten aus, indem er sagt: Nichts geschieht ohne dich, Gottheit, außer was die Bösen tun durch ihre eigene Unvernunft; aber auch das Schlimme wird durch dich wiederum zum Guten gelenkt und dem Weltplane eingeordnet. Vgl. auch Kleantes bei Epiktet, Handb. 52, St. v. fr. I, No. 527:

Ἄγον δέ μ', ὦ Ζεῦ καὶ σὺ γ' ἡ Πεπρωμένη,
 Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,
 Ὡς ἔφομαι γ' ἄοκνος· ἦν δὲ μὴ θέλω,
 Κακὸς γινόμενος οὐδὲν ἥτιον ἔφομαι.

Chrysippos suchte (nach Cic. de fato 41, St. v. fr. II, No. 974) durch Unterscheidung zwischen *causae principales* und *adiuvantes* das *fatum* festzuhalten und doch der *necessitas* zu entgehen, indem das *fatum* nur die *causae adiuantes* herbeiführe, der *appetitus* aber bei uns selbst stehe. Vgl. im übrigen zur Lehre vom *Fatum* St. v. fr. II, No. 912 ff. I, No. 175 f. Die Vorsehung (*πρόνοια*), welche gleich der Notwendigkeit ist, ordnet alles auf das beste, so daß der Mensch sich dieser Logik, die durch das Ganze geht und für ihn besonders sorgt, unbedingt anvertrauen kann. Gott ist der Vater aller, ist wohlthätig und menschenfreundlich, und so ist die physische Ansicht von der Welt bei den Stoikern durchaus optimistisch. Die sogenannten Übel in der Welt sprechen freilich als durchaus unlogisch gegen die äußerlich gefaßte Teleologie; deshalb sind die Stoiker gezwungen, die Übel mit dem Zweckvollen in Einklang zu bringen, und geben eine ausgeführte Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, bei der sie, namentlich Chrysippos, freilich ins Kleinliche, ja ins Lächerliche geraten, aber noch nicht in dem Grade wie die Physikotheologen des 18. Jahrhunderts. Das Nähere über die *πρόνοια* St. v. fr. II, No. 1106 ff., I, No. 172. 174. 176.

Die menschliche Seele ist (Diog. L. VII, 156, St. v. fr. II, No. 774; vgl. 778) τὸ συμφνὲς ἡμῖν πνεῦμα, oder näher (n. Chrys. b. Galen, Hipp. et Plat. plac. 3, 1, p. 251 Müller, St. v. fr. II, No. 885) πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διήκον. Seiner Beschaffenheit nach wird dies πνεῦμα als νοερὸν θερμὸν charakterisiert (Aët. plac. 4, 3, 3, St. v. fr. II, No. 779). Auch als Feuer kann die Seele bezeichnet werden (Cic. de nat. deor. III, 14, 36; disp. Tusc. I, 9, 19). Ihre acht Teile (*ἡγεμονικόν*, fünf Sinne, Sprachvermögen und Zeugungskraft) nennt Aët. plac. ph. 4, 4, 4 (St. v. fr. II, No. 827; vgl. Diog. L. VII, 157 ff.). Daß das Hegemonikon in der Brust, nicht im Haupte wohne, folgerten Chrysipp und andere Stoiker hauptsächlich aus dem Umstande, daß die Stimme, der Ausdruck des Gedankens, aus der Brust herkomme. Doch waren manche Stoiker hiermit nicht einverstanden (Galen, Hipp. et Plat. pl. III, 1, p. 251 Müll., St. v. fr. II, No. 885, p. 239, 4 ff.). Solange der Teil der allgemeinen Vernunft, welcher in den einzelnen Menschen übergegangen ist, im Menschen wohnt, ohne sich durch die Rede zu äußern, ist er der λόγος ἐνδιάθετος, sobald er sich aber durch Worte kundgibt, heißt er λόγος προφορικός, Bezeichnungen, die von den Stoikern herrühren und später bei den Kirchenvätern besonders auf das Verhältnis des Logos zu dem Vater angewandt wurden. (Vgl. übrigens Plat. Soph. 263 e: die διάνοια ist die innere Rede des Geistes, und Arist.: ὁ ἔσω λόγος, s. o. S. 198.)

Kleanthes behauptete (Diog. L. VII, 157), daß alle Seelen bis zur ἐκπόρωσις bestünden, Chrysippos aber gestand dies nur den Seelen der Weisen zu. Das Nähere über die stoische Psychologie St. v. fr. II, No. 773—911; I, No. 134—151, 518—526.

Als das bedeutendste Dokument der stoischen Theologie mag der Hymnus des Kleanthes auf Zeus (bei Stob. Ecl. 1, 1, 12 S. 25, 3 W.; Kleanth. fragm. 48 P.; Stoic. vet. fragm. I, No. 537 v. A.) hier eine Stelle finden.

Κύδισι' ἀθανάτων, πολύνυνμε, παγκρατὲς αἰεῖ,
 Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμον μέτα πάντα κυβερνῶν,
 Χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαιδᾶν.
 Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν † ἤχον μίμημα λαχόντες
 Μοῦνοι, ὅσα ζοίει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν.
 Τῷ σε καθνυμῆσω, καὶ σὸν κράτος αἰὲν αἰίσω.
 Σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἐλισσόμενος περὶ γαῖαν
 Πείθεται, ἧ κεν ἄγης, καὶ ἐκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται.

Τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικήμενόν ἐνὶ χερσίν,
 Ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν,
 Τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἐρράγ(αι)ν).
 Ὡς οὐ κατενθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
 Φοιτᾷ μινύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν,
 Ὡς οὐ τόσος γεγάως ὑπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
 Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμων,
 Οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,
 Πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.
 Ἀλλὰ οὐ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θείναι,
 Καὶ κοσμεῖς τᾶκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἔστιν.
 Ὡς γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
 Ὡςθ' ἓνα γίνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔόντα,
 Ὅν φεύγοντες ἔωσιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἰσι,
 Δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
 Οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,
 Ὡς κεν πειθόμενοι σὺν νῶ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
 Αὐτοὶ δ' αὖθ' ὁρμῶσιν ἄνοι κακὸν ἄλλος ἐπ' ἄλλο,
 Οἳ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδῇν δυσέριστον ἔχοντες,
 Οἳ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
 Ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.
 ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται
 Σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.
 Ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε,
 Ἀνθρώπους (μὲν) ὅνυ ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
 Ἦν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
 Γνώμης, ἧ πύσσος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβεργῆς,
 Ὅφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβόμεσθ' ἀσε τιμῇ,
 Ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηγεῖς, ὥς ἐπέοικε
 Θνητὸν ἔόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον,
 Οὔτε θεοῖς, ἧ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

§ 58. Die Ethik der Stoa umfaßte ein Doppeltes, einmal die reinen Begriffe und allgemeinen Grundsätze, sodann die Anwendung dieser auf einzelne Lebensgebiete. Das zweite geht auf das Praktische, das erste hält sich mehr in der Theorie. — Das oberste Lebensziel, die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*, *εὐχόια βίου*) oder das höchste Gut ist die Tugend in spezifisch stoischer Beziehung: das naturgemäße Leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), die Übereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem allbeherrschenden Naturgesetz, der Vernunft in der Welt, oder des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen. Nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln liegt die höchste Aufgabe des Menschen. Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie allein ist ein Gut im vollen Sinne des Wortes; alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist auch weder etwas Gutes noch etwas Böses, sondern ein Mittleres, Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*, „Indifferentes“); unter dem Mittleren ist aber gleichwohl einiges vorzuziehen (*προηγμένον*), anderes abzuweisen (*ἀποπροηγμένον*), wiederum

anderes im vollsten Sinne gleichgültig. Die Lust ist etwas zur Tätigkeit Hinzutretendes, das nicht ein Ziel unseres Strebens werden darf.

Die Kardinaltugenden sind: sittliche Einsicht (*φρόνησις*), Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Nur wer alle Tugenden in sich vereinigt, kann die einzelne wahrhaft besitzen. Die vollkommene Pflichterfüllung oder das *κατόρθωμα* ist das Rechtthun in der rechten Gesinnung, wie sie der Weise besitzt; das Rechte im Handeln als solches, wobei es auf die Gesinnung nicht wesentlich ankommt, ist das Geziemende (*καθήκον*). — Nur der Weise leistet die vollkommene Pflichterfüllung. Der Weise ist leidenschaftslos, obschon nicht unempfindlich; er übt gegen sich und andere nicht Nachsicht, sondern Gerechtigkeit; er allein ist frei; er ist König und Herr und steht an innerer Würde keinem andern Vernunftwesen, auch selbst dem Zeus nicht nach; er ist Herr auch über sein Leben und darf dasselbe nach freier Selbstentscheidung beenden. Die späteren Stoiker gestanden ein, daß kein einzelner dem Ideale des Weisen vollkommen entspreche, sondern faktisch nur der Unterschied der Toren und der (zur Weisheit) Fortschreitenden (*προκόπτοντες*) bestehe.

Das Handeln des Menschen geht auf die menschliche Gemeinschaft. Alles andere ist um der Menschen und Götter willen geworden, der Mensch aber um der Gemeinschaft willen. So ist auch der Trieb nach Gemeinschaft mit der Vernunft in jedem Menschen gegeben; da aber in allen Menschen dieselbe Vernunft lebt, welche als allgemeines Gesetz gelten soll, gibt es nur ein Gesetz, ein Recht, einen Staat, und so setzen die Stoiker an die Stelle der einzelnen Staaten den Weltstaat, an die Stelle der Politik den Kosmopolitismus.

Hier im Grundriß muß zweckentsprechend der theoretische, allgemeine Teil der Ethik vor dem ins Einzelne, Praktische gehenden das Übergewicht haben. — Nach Stob. Ecl. II, p. 75, 11 ff. W., St. v. fr. I, No. 179. 552, vgl. III, No. 12, soll Zenon das ethische Ziel als die Übereinstimmung mit sich selbst bezeichnet haben: *τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ συμφώνως ζῆν*, und erst Kleantes zu *ὁμολογουμένως* hinzugefügt haben: *τῇ φύσει*. Doch sagt Diog. L. VII, 87, St. v. fr. ebd., Zenon habe in der Schrift *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* als das Moralprinzip aufgestellt, und diese Angabe erscheint nicht unglaublich, da bereits von Speusippos, seiner naturalistischen Umbildung des Platonismus gemäß, die Glückseligkeit als *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* (nach Clem. Alex. Strom. II, p. 418d) definiert worden war (s. o. S. 185), und da Polemon gefordert hatte (nach Cic. Acad. pr. II, 42): *honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet* (s. o. S. 187 f.), und da ferner auch Heraklit (fr. 112, s. o. § 15, S. 40) die ethische Forderung aufgestellt hatte: *ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαύοντας*. Aber es ist sehr wohl möglich, daß die bei Stobaios dem Zenon zugeschriebene Formel in der alten Stoa neben der gewöhnlichen vorkam, da auch bei Seneka die beiden Angaben über das ethische Ziel sich finden. De vita beata VIII, 2: *idem est beate vivere et secundum naturam*. Ib. VIII, 6: *quare audaciter licet profitearis summum*

bonum esse animi concordiam. Ep. 20, 5: quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle — licet exceptiunculam non adicias, ut rectum sit, quod velis: non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum. Aus dem letzten Zusatz geht schon hervor, daß schließlich die beiden Formeln inhaltlich auf dasselbe hinausgehen. Konsequenter im Handeln kann man nur sein, wenn man seiner Natur nach lebt. Vgl. auch Stob. ecl. II, 77, 16 W., St. v. fr. III, No. 16: τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν, οὐδενὸς δὲ ἕνεκα· τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταυτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν δῆλον οὖν ἐκ τούτων δι' ἰσοδυναμείν τὸ κατὰ φύσιν ζῆν καὶ τὸ καλῶς ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ πάλιν τὸ καλὸν ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς καὶ ὅτι πᾶν ἀγαθὸν καλόν, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶν αἰσχροὺν κακόν· δι' οὗ καὶ τὸ Στωϊκὸν τέλος ἴσον δύνασθαι τῷ κατ' ἀρετὴν βίῳ.

Die φύσις, der der Mensch zu folgen hat, erscheint bei Kleantes vorwiegend als die Natur des Weltalls; Chrysippos dagegen bezeichnet sie als die Einheit der menschlichen und der allgemeinen Natur, indem unsere Naturen Teile der Natur überhaupt seien. Seine Formel war: κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν oder ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν (Diog. L. VII, 87 ff., St. v. fr. III, No. 4). In den Formeln, deren sich spätere Stoiker bedienten, gibt sich meist eine Hinneigung zur anthropologischen Fassung des Moralprinzips kund, insbesondere in dem Satze einiger Jüngerer (bei Clem. Al. Strom. II, p. 476): τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ, wiewohl dies nur eine Veränderung des Ausdrucks, nicht des Inhalts ist. Die Formel des Babyloniers Diogenes war: τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ, St. v. fr. III, p. 219, No. 44. 46, die des Antipatros von Tarsos: ζῆν ἐκλεγόμενους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπελεγόμενους δὲ τὰ παρὰ φύσιν (oft formulierte er das Ziel auch so: πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν διηγεκῶς καὶ ἀπαράβατος πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγούμενων κατὰ φύσιν), St. v. fr. III, p. 252, No. 57, die des Panaitios: τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν τῆς φύσεως ἀφορμὰς, die des Poseidonios: τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν. — Die beiden letzten haben wir hier sogleich angeführt, damit sie mit den früheren verglichen werden können. — Die Formeln, auch die anderer, finden sich außer bei Clemens noch bei Stob. Ecl. II, 134, Diog. VII, 87 ff. Aus St. v. fr. sind zur Telosbestimmung zu vergleichen III, No. 2—28; p. 219, No. 44. 46; p. 252 f., No. 57—59; I, No. 179—182. 552—556.

Nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb, Diog. L. VII, 85, St. v. fr. III, No. 178, nach Chrysipp im ersten Buche περὶ τελῶν: πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. Die Lust ist ein Zuwachs (ἐπιγέννημα) zu dem gelingenden Streben nach dem, was mit unserer Natur harmoniert, was sehr an das ἐπιγιγνόμενον τέλος des Aristoteles erinnert. Unter den verschiedenen Elementen des menschlichen Wesens ist das höchste die Vernunft, durch welche wir das allherrschende Gesetz oder die Ordnung des Weltalls erkennen. Aber nicht die Erkenntnis als solche, sondern die gehorsame Befolgung der göttlichen Naturordnung ist unsere oberste Pflicht. Chrysippos tadelt (bei Plutarch. de St. repugn. c. 2, p. 1033d, St. v. fr. III, No. 702) diejenigen Philosophen, denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, daß sie im Grunde doch nur einem feineren Hedonismus huldigen. Doch soll die rechte πράξις in dem vernunftgemäßen Leben (βίος λογικός) auf der θεωρία beruhen und mit ihr verschmolzen sein (Diog. L. VII, 103).

Ob der Mensch dem allgemeinen Gesetz, das in ihm zum Bewußtsein gelangt, nachkommen will oder nicht, ob also das sittliche Ziel in ihm erreicht wird oder nicht, das hängt von ihm selbst ab, und es wird so die Freiheit dem Menschen

vindiziert; die Tugend ist *ἀνθαίρετος* (Plut. Stoic. rep. 31, p. 1048d [St. v. fr. III, No. 215]; comm. not. 32), da es nicht denkbar sein soll, daß die Götter, die sonst für die Menschen so besorgt sind, das sittliche Übel hervorriefen, und da der Mensch in Glück und Unglück bloß von sich abhängen soll (Plut. Stoic. rep. 34: comm. not. 34, St. v. fr. II, No. 937). Sobald die Stoiker auf das Gebiet der Ethik kommen, lehren sie, getrieben durch das religiöse und sittliche Bewußtsein, die Freiheit, solange sie sich aber auf dem Gebiet der Physik bewegen; sprechen sie, durch konsequentes Denken dazu gezwungen, auch für die menschlichen Handlungen die absolute Notwendigkeit aus (Plut. Stoic. rep. 34; comm. not. 34, St. v. fr. II, No. 937). Näheres lehren die das Verhältnis der *εἰσαρμένη* zur Willensfreiheit berührenden Bruchstücke St. v. fr. II, No. 974—1007. Die Stoiker haben zuerst das Problem von Freiheit und Notwendigkeit richtig erfaßt und in seiner Schwierigkeit erkannt, sich aber vergeblich abgemüht, es zu lösen. Vgl. M. Heinze, L. vom Logos, S. 154ff.

Die Tugend (*recta ratio*, Cic. Tusc. IV, 34, St. v. fr. III, No. 198; *ratio perfecta*, Seneca ep. 76, 10, St. v. fr. III, No. 200a) ist eine *διάθεσις*, d. h. eine Eigenschaft, die (wie die Geradheit) kein Mehr noch Minder zuläßt (Diog. L. VII, 98, St. v. fr. III, No. 197; Simplic. in Ar. Cat. fol. 61b). Es gibt eine Annäherung zur Tugend, aber der, welcher sich annähert (*δὲ προκοπῶν*), steht noch ebensowohl, wie der durchaus Lasterhafte, in der Untugend; zwischen Tugend und Untugend (*ἀρετὴ καὶ κακία*) gibt es kein Mittleres (Diog. L. VII, 127; Stob. ecl. II, p. 65, 7 W., St. v. fr. I, No. 566). Kleanthes erklärte (mit den Kynikern) die Tugend für unverlierbar (*ἀναπόβλητον*), Chrysippos für verlierbar (*ἀποβλητήν*, Diog. L. VII, 127, St. v. fr. I, No. 568f.). Die Tugend ist zur Glückseligkeit, die wie von den Früheren, so auch von den Stoikern als das ethische Ziel des Menschen hingestellt wird, ausreichend (Cic. Parad. 2; Diog. L. VII, 127, St. v. fr. III, No. 49), nicht als ob sie unempfindlich gegen den Schmerz mache, sondern weil sie ihn überwindet (Sen. Ep. 9). Auf dem Unterschied der *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα*, über welche St. v. fr. III, 127—139 zu vergleichen sind, beruht die praktische Beziehung zu den äußeren Dingen (Diog. L. VII, 106; Cic. de fin. III, 50). Die *προηγμένα* sind nicht Güter, aber doch schätzbare Dinge, denen wir naturgemäß nachstreben. Definiert werden sie als Dinge, die (relativ) viel Wert haben (aber nicht den größten Wert, der das Kennzeichen des *ἀγαθόν* im Gegensatz zum *προηγμένον* ausmacht), die *ἀποπροηγμένα* als Dinge, die viel Unwert haben. Zu den *προηγμένα* gehören die ersten Objekte der natürlichen Triebe (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*, *prima naturae*, auf dem Gebiete des Seelischen gute Beanlagung, Kunstfertigkeit, sittlicher Fortschritt [*προκοπή*, im Gegensatze zur vollendeten *ἀρετή*, die kein *προηγμένον*, sondern ein *ἀγαθόν* ist], auf körperlichem Gebiete Leben, Gesundheit, Stärke usw., auf dem Gebiete des Äußeren Reichtum, Ansehen, edle Abkunft usw.). Es ist geziemend, denselben nach der Ordnung ihres Wertes nachzustreben. Die Handlung (*ἐνέργημα*), welche, der Natur eines Wesens gemäß, im allgemeinen *κατὰ λόγον* ist und welche demgemäß sich mit gutem Grunde rechtfertigen läßt, ist das *καθῆκον*, das vollendete *καθῆκον* aber, welches *κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον* geschieht, auf tugendhafter Gesinnung oder dem vollen Gehorsam gegen die Vernunft beruht, ist das *κατόρθωμα* (Diog. L. VII, 107f., bei dem freilich *κατόρθωμα* nicht vorkommt; Stob. Ecl. II, 158. Ein ähnlicher Unterschied wie der später, namentlich von Kant, gemachte zwischen Legalität und Moralität. — Über *καθῆκον* und *κατόρθωμα* s. St. v. fr. III, No. 491—523; I, No. 230—232). Keine Tat als solche ist löblich oder schändlich; eine jede selbst von denen, die für die frevelhaftesten gelten, ist gut, wenn sie in der rechten Gesinnung geschieht, im entgegengesetzten Fall ist eine jede böse (Sen. ep. 95, 57 [St. v. fr. III,

No. 517], Orig. c. Cels. IV, 45, wonach die Auffassung des Sext. Emp. adv. Math. XI, 190; Pyrr. hyp. III, 245 zu berichtigen sein möchte). Da auch das Leben zu den *ἀδιάφορα* gehört, so ist die Selbsttötung gestattet als *εὐλογος ἐξαγωγή* (Cic. de fin. III, 60; Diog. L. VII, 130; diese und andere stoische Stellen über den Selbstmord St. v. fr. III, No. 757—768, I, No. 258). Sen. de provid. c. 6; ep. 12: *Malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere necessitas nulla est.* — *patent undique ad libertatem viae multae breves, faciles, agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet.* Ep. 104, 21: *cum Socrate, cum Zenone versare: alter te docebit mori, si necesse erit, alter, antequam necesse erit.*

Zur stoischen Tugendlehre s. St. v. fr. III, No. 197—307; I, No. 199—204. 563—569. Die Tugenden werden von Zenon sämtlich auf die *φρόνησις* zurückgeführt, jedoch so, daß diese sich bei dem Zuerteilen als Gerechtigkeit, bei dem Erstreben als Besonnenheit, bei dem Erdulden als Tapferkeit gestalte (Plut. de Stoic. repug. 7, p. 1034c, St. v. fr. I, No. 200, Plut. virt. mor. c. 2, p. 441a, St. fr. I, No. 201: *δριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δὲ αἰρετέοις σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις ἀνδρίαν*). Spätere Stoiker definieren (im Anschluß an die platonische Vierzahl der Tugenden) die sittliche Einsicht als die *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδαιτέρων*, die Tapferkeit als die *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδαιτέρων*, die Besonnenheit (Selbstbeschränkung) als die *ἐπιστήμη αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδαιτέρων*, die Gerechtigkeit als die *ἐπιστήμη ἀπονεμητικῆ τῆς ἀξίας ἐκάστῳ* (die einem jeden zuteilt, was ihm gebührt, *suum cuique tribuens*). Die Tugenden sind alle untrennbar miteinander verbunden: Diog. Laërt. VII, 125 (St. v. fr. III, No. 295): *τὰς δὲ ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν* (term. techn., der auch bei anderen Philosophen in späterer Zeit eine Rolle spielt) *ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν*. In jeder Handlung des Weisen sind die sämtlichen Tugenden enthalten (Stob. II, 65, 12; 102, 20 W., St. v. fr. III, No. 557. 563).

Die Lehre von den Affekten (*πάθη*) betreffen St. v. fr. III, 377—490: I, 205—215. 570—575. Die Stoiker haben diese Lehre teils nach der psychologischen, teils nach der ethischen Seite hin zuerst ausgebildet. Sie verstehen unter Affekten Abweichungen von dem richtigen praktischen Urteil über das Gute und Üble. Nach Zenon (Diog. VII, 110, St. v. fr. I, No. 205) ist das *πάθος* eine *ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ δρμὴ πλεονάζουσα*. Von Chrysippos werden die *πάθη* geradezu als *κρίσεις* bezeichnet, St. v. fr. III, No. 456 ff. Die Hauptformen sind Lust, Begierde, Bekümmernis und Furcht. Sie zerfallen in viele Unterarten. Die Hauptaffekte scheiden sich nach den Kriterien: Gegenwart oder Zukunft, vermeintliches Gut oder vermeintliches Übel, in einer durch folgendes Schema zu veranschaulichenden Weise:

	Verm. Gut	Verm. Übel
Gegenwart	<i>ἡδονή</i>	<i>λύπη</i>
Zukunft	<i>ἐπιθυμία</i>	<i>φόβος</i> .

Vgl. Cic. Tusc. III, 11, 24 f. (St. v. fr. III, No. 385). Die Bekümmernis (*λύπη*, *aegritudo*) wird definiert: *Opinio recens mali praesentis (δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας)*, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur, die Lust (*ἡδονή*, *laetitia*) als *opinio recens boni praesentis*, in quo efferri rectum esse videatur, die Furcht (*φόβος*, *metus*) als *opinio impendentis mali*, quod intolerabile esse videatur, die Begierde (*ἐπιθυμία*, *libido*) als *opinio venturi boni*, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse, Cic. Tusc. IV, 7, 14; St. v. fr. III, No. 393. Kein Affekt ist naturgemäß und nützlich (Cic. Tusc. III, 9, IV, 19; Sen. ep. 116), und deshalb ist die Apathie geboten — eine Unterscheidungslehre der Stoa gegenüber anderen

Schulen, insbesondere dem Peripatos: Sen. ep. 116, 1 (St. v. fr. III, No. 443): *Utrum satius sit modicos habere adfectus an nullos saepe quaesitum est: nostri illos expellunt, Peripatetici temperant.* Doch stehen den *πάθη* gegenüber die *εὐπάθειαι*, die vernünftigen Stimmungen der Seele, von denen es nur drei Hauptformen gibt, entsprechend der Furcht, der Begierde und der Lust; der Bekümmernis kann nichts Vernunftgemäßes entsprechen (Diog. VII, 115 f., Cic. Tusc. IV, 6 f.), offenbar weil der Weise, als der einzig Vernünftige, nichts was Traurigkeit veranlassen könnte, d. h. etwas Schlechtes, in sich haben kann.

Mit dem Weisen, dessen Idealbild die Stoiker gerne ausführten, und seinem Gegenstück, dem Toren, beschäftigen sich St. v. fr. III, No. 544—684; I, No. 216—229. Der Weise vereinigt in sich alle Vollkommenheiten und steht selbst dem Zeus nur in Unwesentlichem nach. Seneca de prov. 1: *bonus ipse tempore tantum a deo differt.* Nach Plut. adv. St. 33 lehrte Chrysipp: *ἀρετῇ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Διωνος, ὡφελείσθαι τε θυμῶς ἐπὶ ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφὸν ὄντας.* Der Tor ist dem Wahnsinnigen gleichzuachten (Cic. Paradox. 4; Tusc. III, 5; IV, 54 [St. v. fr. III, No. 665]). Aber Schlechtigkeit, sittliches Verderben waltet überall, ja alle Menschen rasen, erreichen also die in ihnen angelegte sittliche Vollendung nicht. Der Zweck setzt sich nirgends durch, und wenn auf physischem Gebiet die beste Welt gelehrt wird, so hier auf ethischem die schlechteste. — Den Unterschied zwischen dem Weisen und dem Unweisen faßten die früheren Stoiker schroff, indem sie die Menschen geradezu in gute (*σπουδαῖοι*) und schlechte (*φᾶῤῥοι*) eingeteilt haben sollen (Stob. Ecl. II, 198); doch glaubten sie wohl, daß es wahrhaftige Weise gegeben habe, und manche Stoiker mögen sich auch selbst für solche gehalten haben.

Unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht doch der Weise mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft. Von ihren Lehren über das bürgerliche Leben, über Freundschaft, Ehe und Familie sind uns zahlreiche Reste erhalten, die sich St. v. fr. III, No. 694—700. 723—726. 727—731; I, 587 f. zusammengestellt finden. Der Weise nimmt sogar am Staatsleben teil, um so mehr, je mehr sich dieses der Vollkommenheit des einen alle Menschen umfassenden Idealstaates annähert. Neben der Gerechtigkeit wird im Verkehr mit anderen besonders die allgemeine Menschenliebe, als die menschliche Gemeinschaft ermöglichend, empfohlen. Alle Menschen müssen zusammenhalten und sich gegenseitig unterstützen, da sie alle zusammengehören durch den gemeinsamen Logos, der als der eine in allen lebt. Die Stoiker knüpfen hier an die Kyniker an und nähern sich in diesen und vielen anderen Punkten den religiösen und moralischen Lehren des Christentums, das sie wesentlich mit vorbereitet haben.

§ 59. Epikuros aus dem athenischen Demos Gargettos, 342/41 bis 271/70 v. Chr., ein Schüler des Demokriteers Nausiphanes, begründete durch Umbildung der demokritisch-aristippischen Hedonik und Kombination derselben mit einer atomistischen Physik die nach seinem Namen benannte Philosophie. Der epikureischen Schule gehören an: Metrodoros aus Lampsakos, der noch vor Epikur starb, Hermarchos aus Mytilene, der dem Epikur im Lehramte folgte, Polyainos, Timokrates, Leonteus, Kolotes aus Lampsakos und Idomeneus, Polystratos, der Nachfolger des Hermarchos, dann dessen Nachfolger Dionysios und Basileides, der Vielschreiber Apollodoros, der über 400 Bücher verfaßt hat, und dessen Zuhörer Zenon von Sidon (geb. um 150 v. Chr.), den

Cicero unter den Epikureern um seines logisch strengen, würdigen und geschmückten Vortrags willen ausgezeichnet, und auf dessen Vorträgen größtenteils auch die Schriften seines Schülers Philodemos beruhen, zwei Ptolemaios von Alexandrien, Demetrios der Lakoner, Diogenes von Tarsos, Orion, ferner Phaidros, ein älterer Zeitgenosse des Cicero, Philodemos von Gadara in Koilesyrien (um 60 v. Chr.), T. Lucretius Carus, der Verfasser des erhaltenen Lehrgedichts *De rerum natura*, und andere. Sehr viele, aber größtenteils ganz unselbständige Anhänger fand der Epikureismus in der späteren römischen Zeit.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre Epikurs und der Epikureer: Hauptquelle Diog. Laërt. X. Vieles bieten Cicero (in de nat. deor. I und in anderen Schriften) und Plutarch (*Οτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον, Πρὸς Κολώτην, Εἰ καλῶς εἰρηται τὸ Λάθε βιώσας*). Die für einzelne Angaben in Betracht kommenden Gewährsmänner s. bei Zeller und Susemihl. Verzeichnis der bekannten Epikureer bei Zeller III, 1, S. 368 ff., jetzt zu ergänzen (Philonides, Diogenes von Oinoanda s. unten). Chronologie: Jacoby Apollod. Chron. S. 354 ff. Doxographie: Diels Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Epicurus. Für Epikur ist das gesamte Material in vorzüglicher Weise gesammelt und beleuchtet bei Usener, *Epicurea*, Lipsiae 1887. Das Material für einige Späteren in den unten und im Literaturverzeichnis anzuführenden Monographien.

Schriften: *Ausgaben, Fragmentsammlungen und Aufsätze, in welchen einzelne Partien der auf Papyri erhaltenen Traktate hergestellt werden:*

Herculaneum voluminum quae supersunt, Collectio prior, tom. I—XI, Neap. 1793—1855, und Collectio altera, tom. I—XI, ibid. 1861—1876 (für einzelnes vollständiger und korrekter Hercul. Voluminum P. I. II, Oxonii 1824/25), enthalten meist Schriften der Epikureer, namentlich des Philodemos. Der Besitzer der Bibliothek, zu welcher die Rollen gehörten, muß also ein warmer Verehrer dieses Epikureers gewesen sein. Doch ist keineswegs mit D. Comparetti sicher anzunehmen, die herculanensische Bibliothek sei die des L. Piso, Konsuls im Jahre 58 v. Chr., des bekannten politischen Gegners Ciceros, gewesen, der allerdings den Philodemos hochschätzte. Comparetti vertritt diese Ansicht in dem Aufsatz: *La villa de' Pisoni e la sua biblioteca*, der sich in der Festschrift: *Pompei e la regione sotterrata del Vesuvio nell' anno LXXIV*, Nap. 1879, S. 159 ff. findet. S. dagegen Th. Mommsen, *Inscripfbüsten*, in: *Archäolog. Zeitung*, Jahrg. 39, 1880, S. 32 ff. Über diese Papyri zu vgl. D. Comparetti, *Relazione sui papiri Ercolanensi*, Roma 1880. W. Scott, *Fragmenta Herculansia*. A descriptive catalogue of the Oxford copies of the Herculanean rolls, Oxf. 1886. — Die Texte der herculanensischen Rollen bieten durchweg der Ergänzung große Schwierigkeiten, und der Sinn muß ihnen durch unermüdliche Arbeit und gewissenhafteste Anwendung philologischer Methode abgerungen werden. Ist auch der Ertrag zunächst oft recht dürftig, so bleibt doch die Hoffnung, daß durch Auffindung von Dubletten oder die Erkenntnis von Parallelen innerhalb der besser überlieferten Literatur auch anscheinend hoffnungslose Partien Licht empfangen und uns alsdann wichtige Schlüsse liefern.

Epicuri περί φύσεως β', α' in: Herculaneum voluminum quae supersunt, Neapoli, tom. II, 1809; tom. X, 1850. *Epicuri fragmenta librorum II. et XI. de natura, voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, ex tom. II. volum. Hercul. emendatius* ed. J. Conr. Orellius, Lips. 1818. Neue Bruchstücke aus derselben Schrift (zum Teil früher veröffentlichte Stellen aus dem 11. Buche berichtend und ergänzend) enthält der sechste Band der Hercul. vol., Collectio altera, Neap. 1866. Wahrscheinlich finden sich auch in dem neunten Band der Coll. alt. Stücke derselben Schrift. Im ganzen besitzen wir jetzt aus 9 Büchern des Werks *π. φύσεως* Fragmente. S. darüber Th. Gomperz, *Neue Bruchstücke Epikurs*, insbesondere über die Willensfrage, in: *Sitzungsber. der philol.-hist. Klasse der kais. Ak. d. W.*, Bd. 83, Wien 1876, S. 87—98; ders., *Ein Brief Epikurs an ein Kind*, in *Hermes* Bd. V, S. 386—395; ders., *D. Überreste eines Buches v. Epikur π. φύσεως*, in: *Wiener Stud.* I, 1, 1880, S. 27—31. D. Comparetti, *Frammenti inediti*

dell'etica di Epicuro, tratti da un papiro Ercolanese, in: Rivista di filologia, anno VII, 1879, S. 401–421, und in: Museo Italiano di antichità classica, I, 1884, S. 57–88 (diese Frgm. stammen nicht von Ep., s. Usener, Epic. XLVII ff.). W. Crönert, Neues üb. Epik. u. einige herkulanensische Rollen; Rhein. Mus. 56, 1901, S. 607–626. — A. Brieger, Es Br. an Herodot. Diog. L. X, §§ 68–83 übers. u. erläutert, Pr. des Stadt-G., Halle a. d. S. 1882. H. Usener, Epicuri recogniti specimen, Ind. lect., Bonnae 1880; ders., Epicurea, Lpz. 1887 (die Fragmente Epikurs mit Ausnahme der herkulan. Fragmente aus *π. φύσεως*, auch die vita Epicuri ex Laertio D. L. X. in neuer Rezension, sowie eine ausführliche Praefatio namentlich über Laërt. Diog. U. s. Werk ist von großer Bedeutung für die Quellen und die Kenntnis der epikureischen Philosophie); ders., Epikurische Spruchsamml., entdeckt u. mitgeteilt von Dr. K. Wotke, dazu Th. Gomperz, Zur epikur. Spruchsamml., in: Wiener Studien X, 1888, S. 175–210; XII, 1890, S. 1 bis 4; s. auch v. Wilamowitz-M., Commentariolum grammaticum III, Götting. 1889; E. Thomas, E. Studie z. d. epikureisch. Sprüchen, Hermes, 27, 1892, S. 22–35. Das Gnomologion (*Ἐπικύριον προσφώνησις*) enthält 81 Sprüche fast durchweg ethischen Inhalts, zum kleinen Teil aus den *κύρια δοξαί* Epikurs, zum großen Teil wohl aus einer Sammlung von Briefen Epikurs und einiger seiner Genossen. A. Cosattini, Frammento ercolanese sopra generazione, Riv. di filol., 20, 1892, S. 510–515; ders., Epicuri de natura lib. XXVIII, Hermes, 29, 1894, S. 1–15; ders., Per una edizione dei frammenti del *περὶ φύσεως* d'Epicuro, Riv. di filol. 33, S. 292–308. Domen. Bassi, Papiro Ercolanese inedito [epikureische Ethik enthaltend], Riv. di filol. 35, S. 257–309. Crönert, Lectiones Epicureae, Rhein. Mus. 61 (1906), S. 414–426; 62 (1907), S. 123–132. Brief des Epikur bei Diogenes von Oinoanda, s. unten.

Metrodori Epicurei de sensationibus comm., in: Hercul. vol. VI, Neap. 1839. Vgl. Herm. Heinr. Adalbf. Duening, De Metrodori Epicurei vita et script., acc. fragm., Lpz. 1870. (Nach Duen. S. 33 rührt das Fragment, worin A. Scottus die Schrift des Metrod. *π. αἰσθήσεων* zu erkennen geglaubt hat, von einem späteren Epikureer her.) Metrodori fragmenta coll. A. Körte, in Jahrb. f. Philol., Suppl. XVII, S. 529–597. Emil Thomas, Über Bruchstücke griech. Philosophie b. d. Philos. L. A. Seneca: das Brieffragment des M. v. L. b. S. ep. 99, 25, A. f. G. d. Ph., IV, 1891, S. 70–73. S. Pellini, Problema di Metrodoro, Classici e Neolatini I, 1. S. Sudhaus, Eine erhaltene Abhandlung des Metrodor, Hermes 41 (1906), S. 45–58. Derselbe, Die Schrift des Metrodoros *περὶ πλούτου* in Papyrus 1424 der Herkul. Bibliothek, Hermes 42 (1907), S. 645 ff.

Kolotes: W. Crönert, Kolotes und Menedemos, Texte und Untersuchungen zur Philosophie- und Literaturgeschichte (Studien z. Paläogr. u. Papyrusk. herausg. v. C. Wessely VI), Leipz. 1906.

Idomenei Lampasaceni fragmenta, in: Fragm. hist. Graec. vol. II, Par. 1848.

Πολυστράτου περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως (teilweise gut erhalten), in: Hercul. vol. IV, Neap. 1832, ed. Th. Gomperz, Herm. IX, 1876. Ed. Car. Wilke, Lipsiae 1905.

Über einen Epikureer Philonides, dessen Blütezeit etwa 175–150 v. Chr. zu setzen ist, s. Wilh. Crönert, D. Epik. Ph., Sitzungsber. d. K. Ak. d. W. in Berlin; 1900, S. 942–959. Die herkulanensische Rolle 1044, die der Hauptsache nach entziffert und mitgeteilt ist, enthält die Lebensgeschichte des Philonides. — Ulr. Köhler, Ein Nachtrag zum Lebenslauf des Epikureers Philonides, Sitzungsber. der K. Ak. d. W. zu Berlin 1901, II, S. 999–1002. H. Usener, Philonides, Rhein. Mus. 56, S. 145–148.

Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum ed. Drummond (Herculanensia, Lond. 1810); ed. Petersen, Hamburgi 1833. (Vielmehr: *Φιλοδήμου περὶ εὐσεβείας*.) Vgl. Volum. Hercul., Collect. alt., tom. II, 1862. Phaidros gemeinsame Quelle der parallelen Darstellungen bei Philod. *περὶ εὐσεβείας* u. Cic. de nat. deor. I: Diels Doxogr. S. 126, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1893, S. 116.

Philodemi de musica, de vitii und andere Schriften in: Herculanens. volum. tom. I, III, IV, V, VI, VIII, IX, X, XI, 1793–1855. *Φιλοδήμου περὶ κακίων, Ἀνωνύμου περὶ ὁργῆς* usw. in: Herculanensium voluminum p. I, II, Oxonii 1824 bis 1825. Leonh. Spengel, das vierte Buch der Rhetorik des Philodemus in den herkulanensischen Rollen, in: Abh. der bayr. Akad. der Wiss., ph. Kl., Bd. III,

1. Abt., S. 207 ff., Münch. 1840. Philodemi *περὶ κακίων* liber decimus, ad vol. Hercul. exempla Neapolitanum et Oxoniense distinxit, supplevit, explicavit Herm. Sauppe, Lpz. 1853. Philod. Abh. über den Hochmut und Theophr. Haush. und Charakterbilder, gr. u. d. von J. A. Hartung, Lpz. 1857. Herculanensium voluminum quae supersunt, collectio altera. Tom. I ff.: Philodemi *περὶ κακίων καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, et: *περὶ δογῆς* usw., Neap. 1861 ff. Philodemi Epicurei de ira liber, e papyro Hercul. ad fidem exemplorum Oxoniensis et Neapolitani ed. Theod. Gomperz, Lips. 1864. Herkulanische Studien, von Theodor Gomperz. Erstes Heft: Philodem über Induktionsschlüsse (*Φιλοδήμων περὶ σμειῶν καὶ σημειώσεων*), nach der oxforder und neapolitaner Abschrift herausg., Lpz. 1865. Zweites Heft: Philodem über Frömmigkeit, ebd. 1866 (ob. Phädr. de nat. d.). Spengel, Aus den Herkulan. Rollen: Philod. *περὶ εὐσεβείας*, aus den Abh. der Münchener Akad. 1864, philos.-philol. Kl., X, 1, S. 127—167. Sauppe, De Philod. libro de pietate, Lect.-Kat., Götting. 1864. Die theolog. Abschnitte bei Cic. de nat. deor. und Philodem *π. εὐσεβ.* in Parallele gesetzt in Diels' Doxogr. Graeci, S. 529 ff. S. auch oben unter Phaidros. Theophrasti Characteres et Philodemi de vitiis liber decimus, ed. J. L. Ussing, Hauniae et Lips. 1868. C. G. Cobet, *Φιλοδήμων π. δογῆς*. Ex voluminib. Herculanensib., in: Mnemosyne, N. S. VI, 1878, S. 373—386. Fr. Bahnsch, Des Epikureers Philodemus Schr. *π. σμειῶν καὶ σημειώσεων*. Eine Darlegung ihres Gedankengehalts, Lyck 1879. R. Philippson, De Philodemi libro qui est *π. σ. καὶ σ.* et Epicureorum doctrina logica, diss., Berol. 1881. Philodemi de musica libri ed. J. Kemke, Lpz. 1884. Th. Gomperz, Zu Philodems Büchern von der Musik, Wien 1885. U. von Wilamowitz-Moellendorff, Philod. de mus. 4, 14, p. 80 Kemke, Hermes 1902, S. 305. E. Holzer, Zu Philodemos *περὶ μουσικῆς*, Philol. 66, S. 498. Phil. *περὶ θανάτου δ'*, herausgegeben von S. Mekler, Wien 1886; s. dazu v. Arnim, Philodemea, Rh. Mus. 45, 1888, S. 360—375. G. Schmidt, Philodemea, Pr., Petersb. 1886. F. Bücheler, Phil. über das homer. Fürstenideal, in: Rhein. Mus., Bd. 42, S. 198—208. Aug. Hausrath, Philodemi *π. ποιημάτων* libri secundi quae videntur fragmenta conl., restit., illustr., aus Jahrb. f. Philol., Suppl. XVII, 1889, s. dazu: Th. Gomperz, Philod. u. d. ästhet. Schriften der herkulanens. Bibliothek, Sitzungsber. der Wiener Ak., 1891. A. Körte, Augusteure b. Phil., Rh. M., 1890, S. 172—177. Philodemi volumina rhetorica, ed. Siegf. Sudhaus, vol. I, Lpz. 1891, vol. II, 1896. Philodemi vol. rhet. ed. S. Sudhaus, Supplementum Lipsiae 1895, Festschr.; ders., Neue Lesungen zu Philodem, Philol., 53, 1894, S. 1—12; Excursus z. Philod., ebd. 54, 1895, S. 80—92. v. Arnim, De restituendo Philodemi de Rhetorica lib. II, Pr., Rostock 1893; ders., Coniectanea in Ph. Rhetorica, Hermes 28, 1893, S. 150—154. K. Fuhr, Zu Philodems rhetorischen Schriften, Rhein. Mus. 57, S. 428—436. H. Perron, Textkrit. Untersuchung, üb. Phs. Oeconomicus, diss., Zürich 1896. Philodemi *Περὶ οἰκονομίας* qui dicitur libellus ed. Chr. Jensen, Lipsiae 1907. Joh. Dietze, D. mythologischen Quellen f. Phs. Sch. *π. εὐσεβείας*, Jahrb. f. Philol., 153, 1896. Max Jhm, Z. Ph. *π. πολιτείας*, Rh. Mus. 51, 1896, S. 305—318. W. Crönert, Quaestiones Herculanenses, Diss., Gött. 1898. W. Schneidewin, Studia Philodemea, Gött. 1905, Diss. Über Philodemos s. auch Preller in: Ersch und Grubers Enzyklop., Sekt. III, Bd. 23. Reste des philodemischen Werkes *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* sind aller Wahrscheinlichkeit nach die in herkul. Rollen erhaltenen Abrisse über die Akademie und die Stoa. Ausgaben: F. Bücheler, Academicorum philosoph. index Herculan., Greifswalder Lektionskat. 1869. Dazu Th. Gomperz, Die herkulan. Biographie des Polemon, in den Philos. Aufsätzen Zeller gewidmet, Leipz. 1887, und die wichtige Besprechung von Theophr. Röper, Philol. Anzeiger 2 (1870), S. 20 ff. Acad. philos. index Hercul. ed. Segofr. Mekler, Berol. 1902 (darin neue Kolonnen nach dem Oxfordter Apographon). W. Crönert, Die Überlieferung des Ind. Acad., Hermes 1903, S. 357—405. Vgl. auch die Besprechung der Meklerschen Ausgabe von K. Praechter, Gött. Gel. Anz. 1902, S. 953—972. Papiro Ercolanese inedito pubbl. da Dom. Compagetti, Torino 1875 (die stoische Sukzession enthaltend).

Die Schrift des T. Lucretius Carus de rerum natura haben in neuerer Zeit neben anderen C. Lachmann, Berlin 1850 u. ö. nebst Kommentar, Jak. Bernays, Lpz. 1852, 2. Aufl. 1857, H. A. J. Munro, Cambr. 1866 u. ö., F. Bockemüller, Stade 1873 f., Ad. Brieger, Lpz. 1894, Bailey, Oxf. 1901 herausgegeben. T. Lucr. C. de rer. nat. ll. sex. Revisione del testo, commento e studi introduttivi di Carlo Giussani, Torino 1896 ff. T. Lucr. Car. de rer. nat. libri sex, ed. et not. instr. J. van der Valk, pars prior, liber primus, Kampen 1903. — ed. by W. A. Merrill, New York 1908. — liber primus. Introduzione e comment. critico

di Carlo Pascal, Roma-Milano 1904. T. L. C., De rer. nat. Buch III erklärt v. Rich. Heinze, 1897 (Samml. wissensch. Komment. zu griech. u. röm. Schriftst.). — Book III, ed. with introd. notes and index by J. D. Duff, London 1903. — Lib. III, texte latin accomp. du comm. de H. A. J. Munro trad. de l'Anglais par A. Reymond. — Liber V, ed. with introduction and notes by J. D. Duff, Cambridge 1889. — Lib. V, par E. Benoist et H. Lantoiné. 5. édit., Paris 1906. Übersetzungen haben Knebel, Lpz. 1821, 2. Aufl. ebd. 1821, neu herausg. v. Otto Güthling, Leipz. (Univ.-Bibl. 4258 ff.), Gust. Bössart-Oerden, Berl. 1865, Brieger. Lucrez, vom Wesen der Dinge, ins Deutsche übersetzt, Buch I, 1—369, Pr., Posen 1866, W. Binder, Stuttg. 1868, Max Seidel (manche Stellen ausgelassen), Münch. 1881, geliefert. Lucrèce, De la nature des choses, en vers français, par M. de Pongerville. avec un discours préliminaire usw., nouvelle édition, Paris 1866. Jak. Bernays, Commentarius in Lucreti l. I, in: Ges. Abhandlungen, Bd. II, Berl. 1885.

Diogenes von Oinoanda: In dem Bulletin de correspondance hellénique 16 (1892), S. 1—70 sind von G. Cousin Fragmente einer Rieseninschrift in Oinoanda, einer Stadt Lykiens, veröffentlicht worden, die ein begeisterter Anhänger Epikurs, namens Diogenes, zu Nutz und Frommen seiner Mitbürger an der Wand einer Säulenhalle hatte anbringen lassen. Außer einer Anrede des Diogenes an die Bewohner seiner Stadt haben sich da gefunden die Fragmente eines Briefes Epikurs an seine Mutter Chairestrate, epikureische *κύρια δόξαι*, Briefe des Diogenes an einen Freund, dann eine kurze Darstellung der epikureischen Physik und eine längere der epikureischen Ethik, beide von Diogenes verfaßt. S. H. Usener, Epikureische Schriften auf Stein, Rh. Mus., 47, 1892, S. 414—456, der die irgendwie lesbaren Stücke ediert und erklärt hat. Die Anfertigung der Inschrift setzt er in die spätere Zeit des Epikureismus, in das Ende des 2. oder in den Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. Nach Auffindung weiterer Blöcke und Blockteile neu publiziert von R. Heberdey und E. Kalinka, L'inscript. philosophique d'Oen., Bull. de corr. hell., 21 (1897), S. 346—443. Die ganze Inschrift mit ausführlicher, insbesondere die Sprache berücksichtigender Einleitung und Kommentar (Vergleichung mit den anderen Zeugnissen f. die epikureische Lehre) in der Ausgabe: Diog. Oenoand. fragmenta ordinavit et explicavit Joh. William, Lipsiae 1907.

Nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 wurde Epikur Ol. 109, 3 unter dem Archontat des Sosigenes im Monat Gamelion (also im Dezember 342 oder im Januar 341 v. Chr.) geboren. Er verlebte nach Diog. L. X, 1 seine Jugend in Samos, wohin von Athen aus eine Kolonie gesandt worden war, und es scheint auch, daß der Ort seiner Geburt nicht Athen, sondern Samos war, da die Kolonie dorthin schon Ol. 107, 1 (352/51) ausgesandt wurde. Sein Vater, ein Schullehrer (*γραμματοδιδάσκαλος*), war als Kleruche dorthin gezogen. Zur Philosophie soll Epikur sich im Alter von 14 Jahren gewandt haben, da seine Jugendlerner in Sprache und Literatur ihm keine Auskunft über das Wesen des Chaos bei Hesiod zu geben vermochten (Diog. L. X, 2). Er selbst ist nach einer anderen Angabe (ebenda 2, 3 und 4) zuerst Elementarlehrer gewesen oder hat seinen Vater bei dem Unterrichten unterstützt und seiner Mutter bei dem Hersagen von Zaubersprüchen geholfen (Diog. X. 4: *ὁν τῇ μητρὶ περιόντα αὐτὸν εἰς τὰ οἰκίδια καθαρμὸς ἀναγινώσκειν*). Zu Samos hörte Epikur den Platoniker Pamphilos, der ihn aber nicht zu überzeugen vermochte. Besser gelang dies dem Demokriteer Nausiphanes, der auch durch die Schule der Skeptiker gegangen war und eine skeptische Stimmung empfahl, die jedoch der Annahme seiner eigenen Lehre keinen Eintrag tun sollte. Nach Clem. Strom. II, 417 erklärte er für das höchste Gut die *ἀκαταπληξία*, welche Demokrit *ἀθαμβία* nenne. Auf seinen Sätzen soll Epikur nach Diog. L. X, 7 und 14 auch in seiner Kanonik (Logik) fußen. Mit den Schriften des Demokrit machte sich Epikur schon früh bekannt (Diog. L. X, 2). Längere Zeit nannte er sich sogar einen Demokriteer (Plut. adv. Colot. 3 nach Leonteus und anderen Epikureern); später legte er jedoch auf seine Abweichungen von demselben ein solches Gewicht, daß er sich selbst auch in der Physik als den Begründer der wahren Doktrin betrachten und

den Demokritos mit dem Spottnamen *Ληρόκριτος* bezeichnen zu dürfen glaubte (Diog. L. X, 8). Er wollte seinen Lehrern nichts zu verdanken haben, sondern durchaus selbständig sein. Achtzehnjährig kam Epikur im Herbst 323 zuerst nach Athen, wo er jedoch nur kurze Zeit blieb. Xenokrates lehrte damals in der Akademie; Aristoteles aber war in Chalkis. Daß Epikur den Xenokrates gehört habe, behaupteten einige, er selbst leugnete es (Cic. de nat. deorum I, 26). Epikur trat nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 zuerst im Alter von 32 Jahren (310 oder 309 v. Chr.) in Mytilene und bald darauf in Lampsakos als Lehrer der Philosophie auf und gründete einige Jahre später (306 v. Chr. nach Diog. L. X, 2) seine Schule in Athen, der er bis zu seinem Lebensende Ol. 127, 2 (271 bis 270 v. Chr.) vorstand.

In der Schule des Epikur herrschte ein heiterer geselliger Ton. Ihr Sitz war Epikurs Garten, woher die Epikureer auch Gartenphilosophen (*οἱ ἀπὸ τῶν κήπων*) hießen. Roheit wurde ferngehalten; aber mit den Mitteln der Ergötzung nahm man es nicht eben genau. Klatschereien über andere Philosophen, besonders über Schulhäupter, scheinen einen beliebten Unterhaltungsstoff gebildet zu haben; hat doch Epikur sogar in seine Schriften kritiklos eine Menge von üblen Nachreden aufgenommen, die größtenteils unbegründet waren. Die Grundsätze seiner Philosophie wurden auf kurze Formeln gebracht und diese den Schülern zum Auswendiglernen gegeben. Er selbst wurde aufs höchste von seinen Genossen und Schülern verehrt, so daß einer derselben sagte (*Ἐπικούρου προσφώνησις* 36): *Ὁ Ἐπικούρου βίος τοῖς τῶν ἄλλων συγκρινόμενος ἔνεκεν ἡμερότητας καὶ αὐταρκείας μῦθος ἂν νομισθεῖται*. Epikur wußte den Einfluß, den der Gedanke an einen geistig hochstehenden Mann ausübt, zu schätzen und sagte (Sen. ep. 25, 5): Handle immer so, als wenn es Epikur sähe.

Bei der Abfassung seiner äußerst zahlreichen Schriften verfuhr Epikur sehr nachlässig und betätigte so seinen Ausspruch: Schreiben macht keine Mühe. Nur die leichte Verständlichkeit wird denselben nachgerühmt (Cic. de fin. I, 5); in jeder andern Beziehung wird ihre Form allgemein getadelt (Cic. de nat. deorum I, 26; Sext. Empir. adv. math. I, 1: *ἐν πολλοῖς γὰρ ἀμαθὴς ἔ. ἐλέγχεται οὐδὲ ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις καθαρεύων*). Von der noch reicheren Schriftstellerei des Chrysippos unterschied sich die seinige dadurch, daß, während Chrysippos die Zitate sehr liebte, er nie zitierte. Die antiken Zeugnisse über Epikurs Stil sind bei Usener Epic. S. 88 ff. zusammengestellt. Im ganzen sollen Epikurs Schriften gegen 300 Bände gefüllt haben (Diog. L. X, 26). Ein Verzeichnis der hauptsächlichsten derselben stellt Diog. L. X, 27—28 auf. Vgl. Usener Epic. S. 85 ff. Diog. Laërt. nennt insbesondere, außer den *κύριαι δόξαι*, Schriften gegen andere philosophische Richtungen, wie namentlich: gegen die Megariker; logische Schriften, wie: über das Kriterium oder den Kanon; physische und theologische, wie: über die Natur, 37 Bücher, wovon sich in Herculaneum beträchtliche Reste gefunden haben, deren Veröffentlichung zum Teil noch bevorsteht; über die Atome und das Leere; über die Pflanzen: Auszug aus den physischen Schriften; Chairedemos oder über die Götter usw.; moralische, wie: über das Ziel des Handelns (*περὶ τέλους*); über das Gerechthandeln; über die Frömmigkeit; über Geschenk und Dank usw.; daneben mehrere Schriften, deren philosophischer Inhalt sich aus dem Titel nicht ergibt (wie: Neokles an Themista; Symposion usw.), und: Briefe. Drei der letzteren hat Diog. uns erhalten, von denen der an Herodot (Usener Epic. S. 3 ff.), eine Art kurzer Physik, und der an Menoikeus (Usener Epic. S. 59 ff.), ethischen Inhalts, unzweifelhaft echt sind; der dritte, an Pythokles (Usener Epic. S. 35 ff.), meteorologischen Inhalts, ist wahrscheinlich ein Auszug aus physischen Schriften Epikurs, aber nicht von ihm selbst verfaßt. Auch die bei Diogenes

überlieferten *νόμιαι δόξαι* (Usener Epic. S. 71 ff.) rühren, wenn auch durchaus authentischen Inhalts, doch in der vorliegenden Zusammenstellung nicht von Epikur selbst her. Das übrige von Epikur Erhaltene s. bei Usener. Dazu kommt der durch Diogenes von Oinoanda gerettete Brief des E. an seine Mutter, s. o. S. 270.

Der namhafteste der unmittelbaren Schüler Epikurs ist Metrodoros von Lampsakos. Seine Schriften, die größtenteils polemischen Inhalts waren, führt Diog. L. X, 24 an (Usener Epic. S. 368 f., Koerte Metrod. Epic. fragm. S. 537). Die anderen namhaften Epikureer (Hermarchos usw.) nennt derselbe X, 22 ff. Auch Frauen befanden sich unter den Anhängern Epikurs, so Themista, die Frau des Leonteus, die Hetäre Leontion, welche letztere gegen Theophrast mit Geschick schrieb. — Von hervorragendster Bedeutung ist der römische Dichter Lucretius, geb. wahrscheinlich Anfang oder Mitte 96 und gest. 55 v. Chr. Daß er sich selbst das Leben im Wahnsinn genommen habe, wie Hieronymus berichtet, wird noch bezweifelt. Er behandelt mit großer Kunst, zum Teil mit hohem poetischem Schwung, den trockenen Stoff der epikureischen Lehre und zeigt sich in seinem Lehrgedicht als ihren begeisterten Apostel. Indem er sie rein zu überliefern glaubt, gliedert er seinen Stoff in 6 Teile, Bücher, von denen wieder je zwei zusammengehören. Buch 1 und 2 behandeln die Prinzipien alles Seienden: Stoff und Raum und die Zusammensetzung der wahrnehmbaren Körper; Buch 3 und 4 den Menschen, also auch die Seele; Buch 5 und 6 das Weltgebäude und verschiedene merkwürdige Naturereignisse. Das Werk war nicht ganz vollendet beim Tode des Dichters: der Schluß fehlt. Es kam in die Hände Ciceros, der seinen Wert nicht voll zu schätzen wußte und es einem seiner Freigelassenen übergab, um die notwendigsten Verbesserungen vorzunehmen. (?) Auch der Dichter Horatius huldigte in jüngeren Jahren der epikureischen Lebensansicht. (Vgl. Ad. Kirchhoff über die Stellung des Hor. zur Philos., G.-Pr., Hildesheim 1873. H. Weise, De Horatio philosopho, G.-Pr., Colberg 1881. Mass. Dagna, Saggio sopra la morale di G. Orazio Fl., Maddaloni 1882. K. Mayer, Darstell. des philos. Standpunktes des Horaz, Pr. 1888. Rich. Heinze, De Horatio Bionis imitatore, Bonn 1899. Ders., Hermes 33 [1898], S. 423 ff. M. Schneidewin, Die horazische Lebensweisheit, Hannov. 1891.) Einfluß hat die epikureische Lehre geübt auf einen Zeitgenossen des Lucretius, auf den Arzt Asklepiades aus Bithynien, der sich in der Atomistik dem Pontiker Herakleides anschloß und nicht unteilbare Urkörperchen (*δῆλοι ἀναρμοί*, verbindungslose) annahm, die seit Ewigkeit in Bewegung, durch den Zusammenstoß in zahllose Fragmente zersplittern, und aus denen sich die Welt gebildet haben soll. Die epikureische Schule war in der Kaiserzeit sehr verbreitet; unter Hadrian und den nächstfolgenden Kaisern scheint sie einen neuen Aufschwung erlebt zu haben, unter M. Aurel wurde ein staatlicher Lehrstuhl für sie in Athen errichtet. Bei Diog. L. heißt es (X, 9), dieselbe sei allein noch blühend, während alle übrigen Schulen kaum noch existierten; es ist zweifelhaft, ob dies auf die Zeit des Diogenes selbst zu beziehen sei, oder, was für wahrscheinlicher gelten darf, auf die Zeit des Schriftstellers, dem er an dieser Stelle seines Buches folgt. Der alexandrinische Bischof Dionysios d. Gr. mit seiner Polemik gegen Epikureer zeugt von ihrer Bedeutung im 3. Jahrh. nach Chr. Geburt (s. Bd. II, 8 des Grundr., S. 83. 95) und ebenso Lactantius, Inst. III, 17, von ihrem Bestehen zu Anfang des 4. Jahrh. Näheres über die späteren Schicksale der Schule bei Usener Epicurea S. LXXIII ff.

§ 60. Die Logik stellt Epikur, insoweit er sie gelten läßt, in den Dienst der Physik und diese wiederum in den Dienst der Ethik. In dem dialektischen Verfahren findet Epikur einen Abweg. Seine Logik, die er Kanonik nennt, soll die Normen (Kanones) der Erkenntnis und die Prüfungsmittel (Kriterien) der Wahrheit lehren. Als Kriterien bezeichnet Epikur die Wahrnehmungen und Vorstellungen und die Gefühle. Alle Wahrnehmungen sind wahr und unwiderleglich. Die Vorstellungen sind die Erinnerungsbilder früherer Wahrnehmungen. Die Meinungen sind wahr oder falsch, je nachdem sie durch Wahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden. Die Gefühle, nämlich Lust und Schmerz, sind die Kriterien dessen, was zu erstreben oder zu meiden ist. Eine Theorie der Begriffs- und Schlußbildung findet Epikur entbehrlich, da durch kunstmäßige Definitionen, Einteilungen und Syllogismen die Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden könne. Dagegen wird in der epikureischen Schule die Induktion sehr hoch geschätzt, ohne daß jedoch für sie feste wissenschaftlich brauchbare Regeln aufgestellt worden wären.

Epikur definiert die Philosophie als Tätigkeit, welche uns durch Denken die Glückseligkeit verschafft (s. o. S. 4, vgl. auch Diog. X, 122. 148); der praktische Gesichtspunkt ist also der allein geltende. Nach Diog. Laërt. X, 29 statuierte Epikur drei Teile der Philosophie: *τὸ τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικὸν*. Die Kanonik wurde der Physik als Einleitung vorangestellt nach Diog. L. X, 30, Cic. Acad. II, 30, de fin. I, 7, Sen. epist. 89.

Die die Kanonik betreffenden Fragmente s. bei Usener S. 177 ff. Epikur erklärte (nach Diog. L. X, 31), indem er die Dialektik verwarf, es für genügend *τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους* (vgl. Cic. de fin. I, 21, 71: Epicurum, qui hac exaudita quasi voce naturae sic eam firme graviterque comprehenderit). Bei der Erkenntnis kommt es vor allen Dingen auf die augenscheinliche Deutlichkeit an, Sext. adv. math. VII, 216: *πάντων δὲ κρηπίς καὶ θεμέλιος ἡ ἐνάργεια*; diese kommt der Wahrnehmung zu. In der „Kanonik“ betitelten Schrift sagt Epikur (nach Diog. L. X, 31): *κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη*, die Epikureer aber fügten hinzu: *καὶ τὰς φαντασιακὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας* (Vorstellungen der Phantasie). Doch scheint nach Diog. L. X, 38 auch dem Epikur selbst dieses letztere Kriterium nicht fremd gewesen zu sein. Es gibt nichts, was Wahrnehmungen widerlegen könnte; denn weder anderen Wahrnehmungen, noch der Vernunft, die ganz aus Wahrnehmungen erwächst, kommt höhere Autorität zu. Auch die Phantasmen der Wahnsinnigen und die Träume sind etwas Wirkliches oder sind wahr (*ἀληθῆ*) denn sie machen Eindruck (*κινεῖ γάρ*), das Nichtseiende aber vermöchte dies nicht (Diog. L. X, 32). Daß die Wahrheit als die Übereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objekte, wie wenigstens in der Regel ihre Definition lautet und wie sie Epikur auch meist faßt — die Unterscheidung Demokrits zwischen primären und sekundären Eigenschaften gab er auf —, und die psychische Wirklichkeit in Epikurs Begriff der *ἀλήθεια* miteinander verwechselt werden, liegt bei dieser Argumentation auf der Hand.

Die Vorstellung (*πρόληψις*) ist ein in uns beharrendes allgemeines Gedächtnisbild, die Erinnerung an viele gleichartige Perzeptionen eines Objekts (*καθολικὴ*

νόησις μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, Diog. L. X, 33). Sie taucht namentlich bei dem Gebrauche des Wortes, wodurch das betreffende Objekt bezeichnet wird, in uns auf. Sie ist also von der *πρόληψις* und der *κοινή ἔννοια* der Stoiker wohl zu unterscheiden. Die Meinung (*δόξα*) oder Annahme (*ἐπρόληψις*) bildet sich aus den Eindrücken der Objekte durch deren Fortwirkung in uns. Sie geht teils auf Zukünftiges (*προσμένον*), teils auf nicht Wahrnehmbares (*ἄδηλον*). Sie kann wahr und falsch sein. Sie ist wahr, wenn Wahrnehmungen für sie zeugen (*ἂν ἐπιμαρτυρῇται*, wie z. B. eine richtige Annahme über die Gestalt eines Turmes durch die Wahrnehmungen aus der Nähe das Zeugnis der Wahrheit erhält), oder, falls dies wenigstens direkt nicht geschehen kann (wie z. B. bei der Annahme von Atomen), nicht gegen sie zeugen (*ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῇται*); im Gegenfalle ist sie falsch (Diog. L. X, 33 f.; Sext. Emp. adv. Math. VII, 211 ff.). Den Fortgang von den Erscheinungen zu der Erforschung des Verborgenen (der nicht in die Sinne fallenden Ursachen, wie insbesondere der Atome) fordert Epikur (Diog. L. X, 33: *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινόμενων χρὴ σημειοῦσθαι*), ohne die logische Theorie dieses Forschungsweges eingehender zu entwickeln (was später die Epikureer Zenon und Philodemos versucht haben).

Die Gefühle (*πάθη*), d. h. Lust und Schmerz (*ἡδονή* und *ἀλγηδών*), sind die Kriterien für das praktische Verhalten (Diog. L. X, 34).

Nur über die elementarsten Erkenntnisprozesse handelt Epikur mit einiger Sorgfalt; er vernachlässigt die logischen Operationen, durch welche der Fortschritt über die bloße Wahrnehmung hinaus gewonnen wird. Von den mathematischen Wissenschaften urteilt Epikur (nach Cic. de fin. I, 21, 71): *a falsis initiis profecta vera esse non possunt, et si essent vera, nihil afferrent quo iucundius, i. e. quo melius viveremus*. Cic. de fin. I, 7, 22: in altera philosophiae parte, quae *λογική* dicitur, iste vester (Epicurus) plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est: tollit definitiones; nihil de dividendo ac partiendo docet; non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit; non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur ostendit. Doch enthält die Schrift des Philodemos *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, welche auf Vorträgen des Epikureers Zenon, des Lehrers des Philodemos, beruht, einen achtungswerten Versuch einer Theorie des analogischen und induktiven Schließens (s. Th. Gomperz, in den *Herkulan. Studien*, Heft 1, Vorwort, und Bahnseh in der angeführten Schrift; s. o. S. 269 unter Philodem), indem sie besonders auf die Angriffe der Stoiker gegen die Induktion eingeht. Der Analogieschluß (*ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος*) ist der Weg von dem Gegebenen zu dem Unbekannten (*ἀπὸ τῶν φαινόμενων ἐπὶ τὰ φανῇ μεταβαίνειν*). Zenon verlangt, daß in verschiedenen Exemplaren des nämlichen Genus die konstanten Eigenschaften aufgesucht werden, die dann auch den übrigen Exemplaren eben desselben Genus zugeschrieben werden dürfen. Er setzt also eine gleichmäßige Beschaffenheit der Dinge voraus. Ohne die Induktion ist es nicht möglich, in der Erkenntnis der Natur vorzuschreiten. Die Erfahrung ist zwar die Quelle aller Erkenntnisse, aber sie zeigt uns, daß es gewisse Gleichförmigkeiten in der Natur gibt, durch deren Erkenntnis wir in den Stand gesetzt werden, über den Kreis der Erfahrung hinauszugehen. Haben wir voreilig auf diesem Wege Schlüsse gezogen, so tritt die Erfahrung selbst wieder korrigierend ein. Nach Prokl. zu Eukl. 55, 59, 60 hat Zenon (der auch den Karneades gehört hat) die Gültigkeit der mathematischen Beweisführung bestritten (wie schon Protagoras, s. oben § 28, S. 87), der Stoiker Poseidonios dieselbe verteidigt.

Auf die Rhetorik der Epikureer, die besonders von Philodemos ausführlich behandelt wurde, aber nicht als Anleitung zur Beredsamkeit, kann hier nicht weiter eingegangen werden.

§ 61. Der Naturlehre gesteht Epikur nur eine Berechtigung des praktischen Nutzens wegen zu, insofern die Einsicht in den natürlichen Zusammenhang der Dinge die Seele von den Schrecken des Aberglaubens befreit. Sie kommt im wesentlichen mit der demokritischen überein. Alles, was geschieht, hat natürliche Ursachen; der Einmischung der Götter bedarf es zur Erklärung der Erscheinungen nicht. Doch läßt sich nicht in jedem einzelnen Falle die wirkliche Naturursache mit völliger Sicherheit angeben. Nichts wird aus dem Nichtseienden, und nichts vergeht in ein Nichtseiendes. Von Ewigkeit her existieren die Atome und der Raum. Die Atome haben eine bestimmte Gestalt, Größe und Schwere. Vermöge der Schwere bewegen sich die Atome ursprünglich nach unten hin, und zwar sämtlich mit gleicher Schnelligkeit. Durch eine zufällige Abweichung einzelner Atome von der senkrechten Fallinie entstehen die ersten Kollisionen; aus diesen gehen teils dauernde Verflechtungen hervor, teils durch das Abprallen Bewegungen nach oben und seitwärts, dann die Wirbelbewegung, durch welche die Welten sich bilden. Die Erde und die sämtlichen uns sichtbaren Gestirne bilden zusammen eine Welt, neben der unendlich viele andere bestehen. Die Gestirne sind nicht beseelt. In den Intermundien wohnen die Götter.

Die Tiere und Menschen sind Produkte der Erde; die Bildung der Menschen ist allmählich zu höheren Stufen fortgeschritten. Die Worte sind ursprünglich nicht nach Willkür, sondern naturgemäß den Empfindungen und Vorstellungen entsprechend gebildet worden. Die Seele ist ein aus feinen Atomen bestehender luft- und feuerartiger Körper, der durch die Gesamtmasse des Leibes verbreitet ist. Die vernünftige Seele hat ihren Sitz in der Brust. Die leibliche Umhüllung bedingt den Bestand der Seele. Die Sinneswahrnehmung wird durch materielle Bilder möglich, die von der Oberfläche der Dinge ausgehen. Die Meinung beruht auf der Fortwirkung der Eindrücke in uns. Der Wille wird durch die Vorstellungen angeregt und auch durch dieselben bestimmt, so daß von einem vollen Indeterminismus bei Epikur kaum die Rede sein kann. Wird Willensfreiheit angenommen, so wird dabei wohl Gewicht auf die Unabhängigkeit von äußeren Ursachen gelegt.

Die die Physik betreffenden Fragmente s. bei Usener Epic. S. 191 ff. Die physikalischen Lehrbriefe ebenda S. 3 ff., 35 ff. Für die Darstellung der Physik Epikurs sind von großer Wichtigkeit sein bei Diogenes X erhaltener Brief an Herodot (*περὶ τῶν φυσικῶν*) und der zwar unechte, aber doch epikurische Lehre enthaltende Brief an Pythokles (*περὶ μεταβολῶν*, s. üb. diesen S. 271). An die Spitze der Physik stellt Epikur (bei Diog. L. X, 38) den Grundsatz: οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος und den zugehörigen (ebd. 39): οὐδὲν φθίσκειται εἰς τὸ μὴ ὄν, offenbar, weil diese beiden Sätze den Physiker zur naturgemäßen Erklärung alles

Werdens und Vergehens verpflichten. Von den Körpern sind (ebd. 40 f.) die einen zusammengesetzt, die anderen aber die Bestandteile, aus welchen jene gebildet sind. Die Teilung des Zusammengesetzten muß endlich auf letzte unteilbare und unveränderliche Körper (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*) führen, wenn nicht alles sich in das Nichtseiende auflösen soll. Diese unteilbaren Urkörper oder die *Atome* sind zwar von verschiedener Größe, aber sämtlich zu klein, um einzeln sichtbar zu sein. Außer Größe, Gestalt und Schwere haben sie keine Eigenschaften. Ihre Anzahl ist eine unendliche. Wenn ferner nicht dasjenige existierte, was wir Leeres und Raum oder Ort nennen, so hätten die Körper nichts, worin sie dasein und sich bewegen könnten. Der Körper ist (nach Sext. Emp. adv. math. I, 21 u. ö.) *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιπλάσας*. Das Leere ist (ebd. X, 2 und Diog. L. X, 40) *die φύσις ἀναφής*, es ist τόπος, sofern ein Körper in ihm ist, und *χώρα*, sofern es Körpern den Durchgang verstattet.

Unter den Unterschieden der epikureischen Ansicht von der demokritischen ist der beträchtlichste der, daß Epikur nicht einen ursprünglichen Wirbel der Atome annimmt, sondern dieselben vermöge ihrer Schwere fallen und vermöge einer Art von individueller Selbstbestimmung oder Willkür um ein wenig von der Fallinie abweichen läßt, letzteres, um den ersten Zusammenstoß zu erklären; Lucr. II, 216 ff.:

Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus,
Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
Ponderibus propriis, incerto tempore ferme
Incertisque loci spatiis depellere paulum,
Tantum quod nomen mutatum dicere possis.
Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
Imbris uti guttae caderent per inane profundum,
Nec foret offensus natus nec plaga creata
Principiis: ita nil unquam natura creasset.

Vgl. Cic. de fin. I, 6, 18, de nat. deor. I, 25, 69, Aët. Plac. I, 12, 5, fragm. 280 ff. Usener: *κινεῖσθαι τὰ ἄτομα τοῖς μὲν κατὰ σιὰ θμῆν τοῖς δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληρὴν καὶ ἀποπαλμόν (καὶ παλμόν Plut.)*. Epikur legt so diejenige Art von Freiheit (oder vielmehr Willkür), die er dem menschlichen Willen zuschreibt, gewissermaßen schon in die Atome hinein. Die Freiheit des menschlichen Willens sei nicht erklärbar, wenn nicht, wie Lucretius II, 253 ff. sagt:

— declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur.

Die Bewegung der Atome ist nicht von dem Gedanken des Zweckes geleitet. Die empedokleische Ansicht (Arist. Phys. II, 8, de part. anim. I, 1), unter den vielen zufälligen Naturgebilden, die zunächst entstanden, seien einzelne lebensfähige gewesen, und diese hätten sich erhalten, während die übrigen untergingen, wird vom Epikureismus wieder aufgenommen. Lucretius sagt (de rerum nat. I, 1021 ff.):

Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt,
Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto:
Sed quia multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis
Omne genus motus et coetus experiundo,

Tandem deveniunt in talis disposituras,
Qualibus haec rerum consistit summa creata.

Auch Epikur selbst weist ausdrücklich die Annahme göttlicher Leitung ab. Die Bekämpfung der Lehre von der *πρόνοια* bildet einen Hauptpunkt in der Polemik des Kepos gegen die Stoa. Nichts gilt ihm für irriger als die Meinung, daß die Gottheit um der Menschen willen die Welt geschaffen und eingerichtet habe. Von den Erwägungen, auf welche sich die Epikureer in diesem Kampfe stützten, gibt neben anderen Stellen Lucr. 5, 156 ff. eine Probe. Aber auch im übrigen steht die Welt nirgends unter göttlicher Einwirkung. Diog. L. X, 76 f.: Man muß nicht meinen, die Bewegung der Gestirne, ihr Auf- und Untergang, ihre Verfinsterungen und ähnliches werde durch irgend ein Wesen gewirkt und geordnet oder sei einmal von einem Wesen geordnet worden, welches zugleich die volle Glückseligkeit und Unvergänglichkeit besitze; denn Arbeiten und Sorgen, Zorn und Gunst stimmen nicht mit der Glückseligkeit und Selbstgenügsamkeit zusammen. Vgl. fr. 367 ff. Usener; s. auch fr. 360 ff.

Eine Welt (*κόσμος*) ist (nach Epik. bei Diog. L. X, 88) *περιοχή τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου*. Solcher Welten gibt es unendlich viele; sie sind geworden und vergänglich (ebd. 88. 89). Vgl. fr. 301 Usener. Über das Universum und die einzelnen Welten fr. 295 ff.

In der speziellen Physik befließigte sich Epikur gern der *ἐποχή*. Er hält es für falsch, über die *ἄδηλα*, namentlich über Astronomisches, eine einzige bestimmte Theorie anzugeben und sie als richtig hinzustellen; er gibt vielmehr für alles verschiedene Arten der Erklärung. Es kommt ihm nur darauf an, zu zeigen, daß eine rein mechanische Naturerklärung, die die Götter völlig aus dem Spiele läßt, möglich ist, und die Bahnen zu weisen, in denen eine solche Erklärung sich bewegen müßte. Welche Erklärung im einzelnen Falle die wirklich zutreffende ist, hat bei der praktischen Tendenz, der im letzten Grunde auch seine Naturphilosophie dienen soll, für ihn keine große Bedeutung. Diese Gleichgültigkeit Epikurs in naturwissenschaftlichen Dingen zeigt z. B. Aët. 2, 22, 6, fr. 344 Usener: *Ἀναξιμένης πλατὺν ὡς πέταλον τὸν ἥλιον. Ἡράκλειτος σκαφοειδῆ, ὑπόκυρτον. οἱ Στωικοὶ σφαιροειδῆ ὡς τὸν κόσμον καὶ τὰ ἄστρα. Ἐπίκουρος ἐνδέχσεσθαι τὰ προειρημένα πάντα*. Iunius Philarg. zu Verg. Georg. II, 478 p. 248 Urs., fr. 347 Usener: *Varios defectus secundum Epicurum, qui ait non unam causam pronuntiandam, qua sol deficere videtur, sed varias: potest enim fieri ut extingatur, ut longius recedat, ut aliquod eum corpus abscondat*. So heißt es ferner von der Größe der Sonne und der übrigen Gestirne (Br. an Pythokles, Diog. L. X, 91) *ἤτοι μείζον τοῦ ὁρωμένου ἢ μικροῦ ἔλαττον ἢ τηλικούτον τυγχάνει*. Um die letzte Annahme als möglich zu erweisen, sagte er: ginge durch die Entfernung die (wirkliche) Größe (anscheinend) verloren, so müßte das gleiche auch von dem Glanze gelten, der sich doch augenscheinlich erhalte. Später faßte man dies fälschlich als Beweis für die Wahrheit auf.

Die Götter (des Volksglaubens) haben Existenz als unvergängliche und selige Wesen. Wir haben von ihnen eine deutliche Erkenntnis, indem sie öfters den Menschen erscheinen, und hiervon Vorstellungsbilder (*προλήψεις*) zurückbleiben. Die Meinungen der Menge über die Götter aber sind falsche Annahmen (*ὑπολήψεις ψευδεῖς*), da sie vieles enthalten, was mit der Unvergänglichkeit und Seligkeit unvereinbar ist (Epik. bei Diog. L. X, 123 f.; Cic. de nat. deorum I, 18 f.). Die Götter sind aus den feinsten Atomen gebildet und wohnen in den leeren Räumen zwischen den Welten (Cic. de nat. deorum II, 23; de div. II, 17;

Lucret. I, 59; III, 18 ff.; V, 147 ff.). Sie kümmern sich nicht um die Welt und um die Menschen, sondern frei von allen Sorgen (*ἀλειτούργητοι*) genießen sie ungetrübtes Glück. Nicht Furcht vor ihnen, sondern die Bewunderung ihrer Vortrefflichkeit ist für den Weisen das Motiv, ihnen Verehrung zu erweisen. Zugleich dienen sie als ideale Gestalten dem ästhetischen Interesse. Vgl. über die Götter fr. 352 ff. und 384 ff. Usener.

Die Seele ist nach Epikur (bei Diog. L. X, 63) *σῶμα λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον*. Sie ist am ähnlichsten der Luft; ihre Atome sind nach einem Scholion des Briefes an Herodot (fr. 311 Us.) glatt und rund und von den Feueratomen sehr verschieden; doch ist in ihr etwas von der warmen Substanz der luftartigen beigemischt. Anderwärts (Aët. Plac. IV, 3, 11, fr. 315 Us.) heißt es, daß er die Seele bezeichnet habe als *κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομαστοῦ*, wozu sich der Zusatz findet: *τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ αἰσθητικόν*. Im Tode zerstreuen sich die Atome der Seele (Epik. bei Diog. L. X, 64 f.; Lucr. III, 418 ff.). Nach der Auflösung besteht keine Empfindung mehr; der Tod ist *στέρησις αἰσθήσεως*. Wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, und solange wir sind, ist der Tod nicht da, so daß der Tod uns nichts angeht (*ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*, Epik. bei Diog. L. X, 124 ff.; Lucr. III, 842 ff.). Unkörperlich ist nur das Leere, das nichts wirken kann, also nicht die Seele, die bestimmte Wirkungen übt (Epik. a. a. O. X, 68). Weiteres über die epikureische Psychologie lehren die fr. 311 ff., 336 ff. Us.

Die Lehre von den materiellen Ausflüssen der Dinge und den Bildern (*εἰδῶλα*), welche die Wahrnehmungen vermitteln sollen, teilt Epikur mit Demokrit. Diese Bilder, Typen (*τύποι*), von der Oberfläche der Dinge ausgehend, nehmen ihren Weg durch die zwischenliegende Luft hin zu unserer Sehkraft oder unserem Verstande (*εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν*), Diog. L. X, 46—48; Epicuri fragm. libr. II et XII de natura; Lucr. IV, 33 ff. Genauerer über Epikurs Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung ergeben die fr. 317 ff. Us.

Ein Schicksal (*εἰμαρμένον*) gibt es nicht. Was bei uns steht, ist keiner fremden Gewalt unterworfen (*τὸ παρ' ἡμῶν ἀδέσποτον*), und an unsere freie Selbstbestimmung knüpfen sich das Lob und der Tadel (Epik. bei Diog. L. X, 133, vgl. Cic. Acad. II, 30; de fato 10, 21; de nat. deorum I, 25 [fr. 376 Us.]). Sittlich frei ist nach Epikur der, welcher in seinen Handlungen durch seine Überzeugungen bestimmt wird. Die *ἀνάγκη* wollte er von den Willensakten entschieden ausgeschlossen wissen (s. Gomperz, Neue Bruchst. Ep.s, S. 11), so daß der Mensch, durchaus Herr seiner Handlungen, sich und sein Schicksal in seiner Hand hat. Doch scheint über diesen Punkt in der Schule nicht volle Klarheit geherrscht zu haben, da auch dem bloßen Willen, d. h. der Zufälligkeit in der Selbstbestimmung, der Anfang der Bewegungen zugeschrieben wird, so bei Lucret II, 260 f.: *dubio procul — sua cuique voluntas principium dat, et hinc motus per membra rigantur*.

§ 62. Die epikureische Ethik ruht auf der kyrenaischen, wenn sie auch von der demokritischen ausgegangen ist. Die Glückseligkeit, welche das höchste Gut ist, setzt Epikur in die Lust; denn auf diese gehe das natürliche Streben eines jeden Wesens. Die Lust knüpft sich teils an die Bewegung, teils an die Ruhe. Die Lust in der Bewegung ist die einzige, welche die Kyrenaiker im allgemeinen anerkannten; dieser Lust aber bedarf es nach Epikur nur dann, wenn

ihr Mangel uns Pein macht. Die Lust in der Ruhe ist die Freiheit vom Schmerz. Lust und Schmerz sind ferner teils geistig, teils körperlich. Nicht die körperlichen Empfindungen, wie die Kyrenaiker meinten, sondern die geistigen sind die mächtigeren; denn jene sind auf den Moment beschränkt, diese aber haben auch Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, indem durch Erinnerung und Hoffnung die Lust des Augenblicks sich verstärkt. Von den Begierden sind einige natürlich und notwendig, andere zwar natürlich, aber nicht notwendig, andere endlich weder natürlich noch notwendig.

Nicht jede Lust ist zu erstreben und nicht jeder Schmerz zu fliehen; denn das, wodurch eine gewisse Lust bewirkt wird, hat oft Schmerzen zur Folge, die größer sind als jene Lust, oder raubt manche andere Lust, und das, wodurch ein gewisser Schmerz bewirkt wird, beugt oft anderen größeren Schmerzen vor oder hat eine Lust zur Folge, die größer ist als jener Schmerz. Bei einer jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist das Maß der Lust, die voraussichtlich teils unmittelbar, teils mittelbar daraus folgen wird, gegen das Maß der teils unmittelbar, teils mittelbar daran geknüpften Schmerzen abzuwägen und nach dem Übergewicht von Lust oder Schmerz die Entscheidung zu treffen.

Die richtige Einsicht, die in dieser Abwägung sich betätigt, ist die Kardinaltugend. Aus ihr fließen die übrigen Tugenden her. Der Tugendhafte ist nicht der, welcher Lust hat, als solcher, sondern der, welcher richtig zu verfahren weiß in dem Streben nach Lust; da aber die Erlangung des höchstmöglichen Maßes von Lust bei dem möglichst geringen Maße von Schmerzen durch das richtige Verhalten und dieses durch die richtige Einsicht bedingt ist, so folgt, daß nur der Tugendhafte jenes Ziel zu erreichen vermag; der Tugendhafte erreicht dasselbe aber gewiß. Die Tugend ist somit der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zur Glückseligkeit. Der Weise, der als solcher die Tugend besitzt, ist demnach stets der Glückseligkeit teilhaftig. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maße der Glückseligkeit.

Epikurs eigene Äußerungen über die ethischen Prinzipien finden wir zum Teil noch bei Diog. L. im X. Buche, insbesondere in dem daselbst (122—135) aufbewahrten Briefe an den Menoikeus (S. 59 ff. Us.). Die ethischen Fragmente s. bei Usener S. 263 ff. Schärfe der Begriffsbestimmung und Strenge der Deduktion erscheinen dabei eben nicht als die Kunst des Epikur: seine Rede gibt in loser Aneinanderreihung die Vorstellungen, wie sie sich ihm zunächst darbieten, mit der ganzen Unbestimmtheit, die ihnen in dieser Unmittelbarkeit anhaftet. Epikur bemüht sich nicht um eine genaue und systematische Erörterung; es ist ihm nur um Vorschriften von leichter praktischer Anwendbarkeit zu tun. Das Lustprinzip taucht im Verfolg des Vortrags auf; Epikur sagt (X, 128): *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν, und zur Begründung fügt er bei*

(X, 129): wir erkennen in der Lust das erste und unserer Natur gemäße Gut (*ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν*); sie ist uns der Anfang jedes Strebens und Meidens, und auf sie läuft unser Tun hinaus, indem wir nach der Empfindung als dem Kanon jegliches Gut beurteilen. Aber dieser Satz tritt erst auf, nachdem vorher schon viele Verhaltensregeln gegeben, von den Arten der Begierden gehandelt, über Lust und Schmerzlosigkeit geredet und insbesondere auch (X, 128) das Prinzip des Strebens und Meidens bestimmt worden ist als Gesundheit und Gemütsruhe (*ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία*) mit dem begründenden Zusatz: *ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος*. Was unter *ἡδονή* zu verstehen sei, sagt Epikur in der Form einer Definition überhaupt nicht, und seine Aussagen über das Verhältnis der positiven Lust zur Schmerzlosigkeit leiden an großer Unbestimmtheit. In jenem Briefe folgt nach einer Mahnung, in jedem Lebensalter zu philosophieren, um die Furcht zu vertreiben und die Glückseligkeit (*τὴν εὐδαιμονίαν*) zu erlangen (X, 122), zunächst (123—127) eine Belehrung über die Götter und über den Tod, dann (127) eine Einteilung der Begierden (*ἐπιθυμίαι*). Von diesen seien nämlich die einen natürliche (*φυσικαί*), die anderen eitle (*κεναί*); von den natürlichen seien die einen notwendige (*ἀναγκαῖαι*), die anderen nicht notwendige (*φυσικαὶ μόνον*); diejenigen, welche natürlich und notwendig sind, sind teils zur Glückseligkeit (*πρὸς εὐδαιμονίαν*), deren Begriff hier offenbar ein engerer ist als vorhin, teils zur Ungetrübtheit des Körperzustandes (*πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀσχησίαν*), teils zum Leben selbst (*πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν*) notwendig. (Daneben findet sich [Diog. Laert. X, 149 als 29. der *κύριαί δόξαι* S. 77 Us.] die einfache, von Cicero de fin. II, c. 9 in formeller Hinsicht hart, jedoch mit Unrecht, getadelte Koordination dreier Arten von Begierden: *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι*, was in einem Scholion näher dahin erklärt wird, die erste Klasse gehe auf die Aufhebung von Leiden, wie der Trunk beim Durst, die zweite nur auf Variation der Lust ohne Beseitigung des Leidens, wie üppige Speisen, zur dritten seien [Ehren-] Kränze und Bildsäulen zu rechnen.) Die rechte Erwägung dieses Unterschiedes, meint Epikur (bei Diog. L. X, 128), führe zum richtigen Verhalten im Leben, zur Gesundheit und Gemütsruhe, somit zum *μακαρίως ζῆν*. Denn, fährt er fort, um deswillen tun wir alles, um weder körperlich noch geistig zu leiden (*ὅπως μῆτε ἀλγῶμεν, μῆτε ταρβῶμεν*). Der Lust (*ἡδονή*) bedürfen wir dann, wenn ihr Nichtvorhandensein uns Schmerz bereitet, andernfalls nicht (*τότε γὰρ ἡδονῆς χρεῖαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρῆναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν*; *ὅταν δὲ μηδὲν ἀλγῶμεν*,) *οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα*). Die Lust ist also einerseits Ausgangs- und Zielpunkt der Glückseligkeit, andererseits Bedingung und Mittel zum Zweck, was nur bei einer doppelten Begriffsbestimmung der *ἡδονή* möglich ist. Ziel ist die negative Lust (die Schmerzlosigkeit), Bedingung und Mittel zum Zweck unter Umständen die positive Lust. (Über die beiden Arten der Lust s. u. S. 281.)

Nach der kurzen (oben angegebenen) Begründung des Lustprinzips (X, 129) wendet sich Epikur sofort zu der Abweisung des Mißverständnisses, als ob jede sich anbietende Lust zu erstreben sei. Er gibt zu, daß jede Lust ohne Unterschied etwas Naturgemäßes und daher Gutes sei, und jeder Schmerz etwas Übles, fordert aber, daß unser Verhalten sich auf die Abmessung (*συμμέτρησις*) gründe, die auch die Folgen mit in Rechnung ziehe, so daß, wenn sich im ganzen ein Überschuß von Lust herausstellt, ein Streben, bei einem Überschuß von Schmerz aber ein Abweisen sich ziemt. (Zu dieser Theorie von einer Statik der Lust- und Unlustgefühle vgl. auch die Ausführungen des platonischen Protagoras oben S. 146.) Auf dieses Prinzip gestützt, empfiehlt nun Epikur ganz besonders die Genügsam-

keit, die Gewöhnung an eine einfache Lebensweise, die Fernhaltung von kostspieligen und schwelgerischen Genüssen oder doch eine seltene Hingabe an dieselben, damit die Gesundheit bewahrt und der Reiz des Genusses immer frisch bleibe, und kommt, um diesen Mahnungen Nachdruck zu geben, auf den Satz zurück, das eigentliche Ziel liege in der körperlichen und geistigen Leidenslosigkeit (*μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν*). In der rechten *συμμετρησις*, zu der auch fr. 442 zu vergleichen ist, liegt das Wesen der *φρόνησις*, welche das Höchste der Philosophie und die Quelle aller Tugenden ist (X, 132). Man kann nicht angenehm (*ἡδέως*) leben, ohne einsichtig und wohlانständig und gerecht (*φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως*) zu leben, und umgekehrt dies nicht, ohne daß ein angenehmes Leben die Folge ist; die Tugenden sind mit der Lust untrennbar zusammengewachsen (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ἔξῃν ἡδέως*, X, 132). Epikur schließt jenen Brief mit einer Schilderung des glückseligen Lebens des Weisen, der von den Göttern die richtige und fromme Meinung hege, den Tod nicht fürchte, über die natürlichen Güter die richtige Einsicht habe, das Geschick als nicht vorhanden erkenne, über die Zufälligkeiten des Lebens aber durch seine Einsicht erhaben sei, indem er es für besser erachte, bei verständiger Überlegung im einzelnen Falle den Erfolg zu verfehlen, als mit Unverstand Glück zu haben (*κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίως ἀντχεῖν ἢ ἀλογίως εὐτυχεῖν*), mit einem Wort, der wie ein Gott unter den Menschen lebe im Genuß unsterblicher Güter (X, 133 bis 135. Weiteres über den epikureischen Weisen fr. 561 ff. Us.).

Die sittlichen Gesetze sind nach der epikureischen Doktrin weder den Menschen angeboren, noch auch von Gewalthabern denselben aufgenötigt worden, sondern aus der Einsicht der hervorragenden und leitenden Männer in das der menschlichen Gesellschaft Nützliche (*συμφέρον*) hervorgegangen (Hermarchos bei Porphyrr. de abstin. I, c. 7–13, vgl. Bernays, Theophr. Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866, S. 8 ff.).

Epikur unterscheidet (bei Diog. L. X, 136) zwei Arten der Lust: die Lust in der Ruhe, *καταστηματικὴ ἡδονή* (*stabilitas voluptatis*, Cic. de fin. II, c. 3), und die Lust in der Bewegung, *ἡ κατὰ κίνησιν ἡδονή* (*voluptas in motu*, Cic. a. a. O.; s. über beide Arten der Lust fr. 408 ff. 416 ff. Us.); er bestimmt jene näher als *ἀταραξία καὶ ἀπονία*, diese als *χαρὰ καὶ εὐφροσύνη*. Der Begriff der *καταστηματικὴ ἡδονή* schwankt zwischen dem der Befriedigung, die momentan aus der Befreiung von einem gewissen Schmerz geschöpft wird, und dem der bloßen Schmerzlosigkeit. Dieses Schwanken ist um so übler, da die Bedeutung Schmerzlosigkeit dem allgemeinen Sprachgebrauch nach sich nicht an *ἡδονή* (und ebensowenig an *voluptas* und *Lust*) knüpft, so daß Cicero (de fin. II, c. 2 ff.) nicht ohne Recht die epikureische Nachlässigkeit und Unklarheit im Gebrauche dieses Wortes tadelt. Epikur erklärt deutlich, der Gipfel der Lust sei die Austilgung alles Schmerzes (*κύρ. δ. III, S. 72 Us.: Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαιρέσις*, vgl. auch fr. 417 und Cic. de fin. I, c. 11; II, c. 3 ff.), fügt aber sogleich hinzu, wo Lust sei, da sei kein Schmerz oder Traurigkeit oder beides zusammen, und scheint so die Lust wieder als etwas Positives zu fassen.

Cicero scheint anzunehmen (de fin. I, c. 7; c. 17; II, c. 30), Epikur habe gelehrt, alle psychische Lust gehe durch Erinnerung an frühere leibliche Lust und Hoffnung auf zukünftige aus der leiblichen hervor. Wir können diese Lehre, die für die Epikureer auch Plut. contr. Epic. beat. 4, p. 1088e, 14, p. 1096c (fr. 429 Us.) bezeugt, bei Epikur selbst nicht nachweisen. Erinnerung und Hoffnung sind allerdings nach Epikur der Grund des höheren Wertes der psychischen Lust, aber schwerlich der einzige Entstehungsgrund derselben. In einem Briefe bei Diog. L. X, 22 (fr. 138 Us.) erklärt Epikur von sich selbst, daß seine Körperschmerzen

ihm reichlich aufgewogen werden durch die Freude, welche ihm die Erinnerung an seine philosophischen Entdeckungen gewähre. Wie alle psychische Lust irgendwie aus der sinnlichen her stammt, so ist auch keine körperliche Lust ohne Teilnahme der Seele denkbar.

Der Ausspruch, den Epikur in der Schrift *περί τέλους* getan haben soll (fr. 67 Us.), er wisse nicht, was er unter dem *ἀγαθόν* sich denken solle, wenn er die sinnlichen Lüste wegnehme (*ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδέας κινήσεις*), ist nicht nur dann erklärlich, wenn ihm die Genüsse der genannten Art die einzigen waren, sondern auch dann, wenn sie ihm die notwendige Basis aller übrigen bildeten, so daß mit ihnen zugleich alle anderen hinwegfallen würden. Jedoch darf bei der letzteren Deutung *ἀφαιρεῖν* nicht im aristotelischen Sinne verstanden, d. h. nicht auf bloße Abstraktion bezogen werden, sondern auf einen (freilich nur in Gedanken vollzogenen) Versuch der realen Hingewnahme. In welcher Art aber durch die sinnlichen Lüste die geistigen bedingt seien, bleibt dabei unbestimmt.

Ausdrücklich erklärt Epikur, daß keine Art von Lust an sich selbst zu verwerfen sei, wohl aber manche Lust um der Folgen willen zu meiden (bei Diog. L. X, 141, vgl. 142). Der Begriff eines an die Qualität der Lust geknüpften Wertunterschiedes, wonach die eine als edel, die andere als minder edel oder unedel zu bezeichnen wäre, findet im epikureischen Systeme keinen Raum. Hiermit hängt zusammen, daß der Begriff der Ehre nach der epikureischen Theorie unerklärbar bleibt und in der epikureischen Praxis nach Möglichkeit hintangestellt wird. An diesen Mangel knüpfen sich die gewichtigsten und vernichtendsten Einwürfe des Cicero (de fin. II.) gegen den Epikureismus.

Prinzipiell ist die epikureische Ethik ein System des Egoismus; denn die Rücksicht auf die eigene Lust soll überall maßgebend sein. Doch kann diese Lust auch in dem Interesse für das Wohl der Nebenmenschen ihren Ursprung haben. Eine Pflichtenlehre und eine autoritative Ethik, wie sie bei den Stoikern vorkommen, haben in der epikureischen Lehre keinen Platz, nur eine hypothetische Ethik ist in ihr möglich. Das hedonistische Prinzip beherrscht konsequent auch die epikurische Lehre von der menschlichen Gemeinschaft, wie sie uns in fr. 523 ff. entgegentritt. Die Freundschaft, auf welche Epikur den höchsten Wert legt (fr. 539 Us.), ist seiner Ansicht nach um des eigenen Nutzens und insbesondere um der eigenen Sicherheit willen zu pflegen (fr. 540 f. Us.). Andererseits aber behaupten die Epikureer (nach Cic. de fin. I, c. 20), die Anknüpfung der Freundschaft beruhe zwar auf dem Gedanken des Nutzens, im Fortgange des freundschaftlichen Verkehrs aber stelle sich ein uneigennütziges Wohlwollen ein, und es bestehe ein Bündnis unter den Weisen, den Freund ebenso sehr zu lieben wie sich selbst. Epikur lehrte nach Plut. philos. esse c. princ. 3, p. 778c (fr. 544 Us.) *τοῦ εὖ πάσχειν τὸ εὖ ποιεῖν οὐ μόνον κάλλιον ἀλλὰ καὶ ἥδιον εἶναι*, wobei freilich eine egoistische Erwägung sofort mitunterläuft: *χαρὰς γὰρ οὐδὲν οὔτω γόνιμόν ἐστιν ὥς χάρις*. Die gleiche Lehre bezeugt Plut. contra Epic. beatit. 15, p. 1097a (fr. 544 Us.) für die Schule. Jedenfalls hat sich der Epikureismus durch das große Gewicht, welches er in der Theorie und im wirklichen Zusammenleben auf die Freundschaft legte (wie es so nur nach Auflösung des engen Bandes möglich war, welches früher jeden einzelnen Bürger an die Staatsgemeinschaft geknüpft hatte), um die Milderung antiker Härte und Exklusivität und um die Pflege der geselligen Tugenden der Umgänglichkeit, Verträglichkeit, Freundlichkeit, Milde, Wohltätigkeit und Dankbarkeit ein Verdienst erworben, welches nicht unterschätzt werden darf.

Der Zweck des Staates ist nur, jedes seiner Glieder vor Beschädigung durch andere Menschen zu schützen. Teilnahme an den Staatsgeschäften ist der Glückseligkeit hinderlich, da sie Unruhe bringt. Der Weise wird sich mit Politik nur beschäftigen, soweit es zu seiner Sicherung nötig ist. Sonst wird er dem Grundsatz: *Λάθε βιώσας* huldigen. (S. die plutarchische Schrift *Εἰ καλῶς εἶρηται τὸ Λάθε βιώσας*.) Jedoch macht auch hier Epikur gemäß seinem individualistischen Hedonismus Ausnahmen für den Fall, daß jemand ehrgeizig sei und in dem Privatleben keine Ruhe finden könne (Plut. de tranquill. an. 2). Weiteres über das Verhältnis des Epikureismus zum Staatsleben fr. 551 ff., vgl. auch 548 ff. Usener.

Vergleichen wir die epikureische Lehre mit der kyrenaischen, so zeigen sich neben der Übereinstimmung in dem Allgemeinen, der Annahme des Lustprinzips, hauptsächlich zwei Unterschiede (von denen Diog. L. X, 136 und 137 handelt; vgl. auch Cic. de fin. I, c. 17). Die Kyrenaiker statuieren im allgemeinen (vgl. jedoch Hegesias oben S. 123) nur die positive Lust, die an die sanfte Bewegung (*αἰσία κίνησις*) geknüpft ist, Epikur dagegen sowohl diese als auch die negative, an die Ruhe geknüpfte (*κατασθηματικὴ ἡδονή*). Ferner erklären die Kyrenaiker die körperlichen Leiden für die schlimmeren, Epikur aber die psychischen, weil die Seele auch von Vergangenem und Zukünftigem leide, und ebenso erscheint jenen die körperliche Lust, diesem die psychische als die größere. Die ethischen Lehren der Hauptvertreter der kyrenaischen Richtung nach Aristippos sind sämtlich in die epikureische Doktrin eingegangen, da Epikur mit Theodoros statt der einzelnen Lust den Gesamtzustand als Ziel setzt, mit Hegesias auf die Abwehr des Leidens das Hauptgewicht legt, mit Annikeris die eifrige Pflege der Freundschaft den Weisen anempfiehlt.

Die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus überhaupt liegt in dem Streben nach Objektivität der Erkenntnis vermöge prinzipieller (wenn schon nicht überall vollständig erreichter) Ausschließung mythischer Auffassungsweisen. Der Mangel desselben liegt in der Beschränkung auf die elementarsten und niedrigsten Sphären, welche allein nach dem damaligen Stande der wissenschaftlichen Forschung einer auch nur anscheinend strengen und von poetischen oder halbpoetischen Formen freien Erkenntnis zugänglich waren, und in der Wegklärung dessen, was sich nach den dürftigen Voraussetzungen noch nicht wahrhaft wissenschaftlich dartun ließ. Die Unentschiedenheit des Kampfes zwischen dem Epikureismus und den ideelleren Richtungen und das Aufkommen des Skeptizismus und des Eklektizismus braucht nicht aus einer Erlahmung des Interesses am Wissen erklärt zu werden, sondern war (wie ähnliches in gewissem Sinne auch neuerdings wieder der Fall war und zum Teil noch ist) die natürliche Folge der Verteilung verschiedenartiger Vorzüge und Mängel an diese verschiedenen Richtungen: die ideellen Richtungen opferten (und opfern großenteils noch heute) einer unbewußt poetischen oder doch halbpoetischen Erfassung der höchsten Erkenntnisobjekte in manchem Betracht die wissenschaftliche Reinheit und Strenge der Form, der Epikureismus aber (wie überhaupt die exklusiv realistischen Systeme) dem Streben nach voller Klarheit und Begreiflichkeit auf Grund des Prinzips eines immanenten naturgesetzlichen Kausalzusammenhanges großenteils die Anerkennung der Existenz und der Bedeutung der in dieser strengen Form zur Zeit nicht erkennbaren Objekte. — Vgl. über die Bedeutung des Epikureismus insbesondere auch die im Literaturverz. S. 9* zitierte Schrift von F. A. Lange.

§ 63. An die Produktion der großen philosophischen Systeme schloß sich nicht nur die aneignende Reproduktion und Fortbildung in den Schulen, sondern auch eine kritische Durcharbeitung an, welche theils zu Umgestaltungen und Verschmelzungen, theils zum Zweifel an ihnen allen und an der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt, d. h. zum Eklektizismus und zum gemäßigten oder auch strengen Skeptizismus führte.

Es sind nacheinander drei skeptische Schulen oder Gruppen von Philosophen hervorgetreten: 1. Pyrron aus Elis (zur Zeit Alexanders des Großen) und seine frühesten Anhänger, 2. die sogenannte mittlere Akademie oder die zweite und dritte akademische Schule, 3. die späteren Skeptiker seit Ainesidemos, welche wiederum an Pyrron anknüpften. Der Skeptizismus der Akademie ist weniger entschieden als der der Pyrroneer und findet seine Stellung bei den Akademikern.

Von den früheren Skeptikern, welche behaupteten, daß von je zwei einander widersprechenden Sätzen der eine um nichts mehr wahr sei als der andere, durch Enthaltung vom Urtheil Gemüthsruhe zu erlangen suchten und alles außer der Tugend für gleichgültig erachteten, ist außer Pyrron besonders Timon aus Phlius, der Sillograph, zu erwähnen, von den späteren außer Ainesidemos, der auf Pyrron zurückgeht, zehn skeptische Tropen aufstellt und durch den Skeptizismus den Heraklitismus begründen will, besonders Agrippa, der die zehn Tropen auf fünf reduziert, Favorinus, der zwischen akademischer und pyrronischer Skepsis zu schwanken scheint, Sextus, der der empirischen Schule der Ärzte angehört und die uns erhaltenen, heute noch für die Begründung skeptischer Ansichten wertvollen Schriften: Pyrronische Grundzüge und: Gegen die Mathematiker (darin: gegen die Dogmatiker), verfaßt hat.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren der Skeptiker: Hauptquelle Diog. Laert. IX, 61–108 (Pyrron); 109–116 (Timon und die spätere Schule). Artikel des Suidas über Pyrron, Timon. Für einzelne Angaben in Betracht kommende Quellen s. bei Zeller und Susenmihl. Verzeichnis der uns bekannten Skeptiker bei Zeller III, 1^a, S. 480 ff., III, 2^a, S. 2 ff., bis auf Ainesidemos auch bei Susenmihl I, S. 107 ff., II, S. 339 ff. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik, S. 340 (Pyrron). Für die Lehre wichtigste Quelle Sextus Empir. als Berichterstatter über Pyrron, Timon, Ainesidemos. Doxographie: Diels Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Pyrrho, Pyrrhonii philosophi.

Schriften: *Ausgaben und Fragmentsammlungen:*

Timons Fragmente bei Jos. F. Langheinrich, Diss. tres de Timone sillographo; acced. eiusdem fragmenta, Lips. 1720–24. Curt Wachsmuth, De Timone Phliasio ceterisque sillographis Graecis disp. et sillographorum reliquias adiecit C. W., Gratulationsschrift zu Welckers Jubiläum, Leipz. 1859, neubearbeitet als Corpusculum poesis graecae ludibundae, fascic. II, Leipz. 1885. H. Diels, Poetarum philosophorum fragmenta (s. o. S. 18).

Sexti Empirici Opera. Gr. et lat. Pyrrhoniarum institutionum libri tres. *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* (skeptische Skizzen). Contra mathematicos sive disciplin. professores libri sex. contra philosophos libri quinque; auch zusammen unter dem

Titel: adversus math. libri XI. (Gegen die Vertreter positiver Wissenschaften: Gramm., Rhet., Geom., Arithm., Astrol., Mus., und gegen die philosophischen Dogmatisten: Logiker, Physiker, Ethiker.) Ed. Jo. Alb. Fabricius, Lips. 1718; wiederabg. ebd. 1842. Ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1842. Pyrrhonische Grundzüge aus d. Griech. übers. v. E. Pappenheim, Leipz. 1877, Erläuterungen dazu v. demselb., Leipz. 1881. Die jetzt regelmäßig als ein Werk zitierte Schrift *Πρὸς μαθηματικούς* besteht ursprünglich aus zweien, 1. aus den BB. I–VI, die den Titel *Πρὸς μαθηματικούς* spezieller führen und sich richten: *πρὸς γραμματικούς, πρ. ὀήτορας, πρ. γεωμέτρους, πρ. ἀριθμητικούς, πρ. ἀστρολόγους, πρὸς μουσικούς*, also gegen das Wissen, das die *ἐγκύκλιος παιδεία* ausmachte; 2. aus den BB. VII–XI, die sich gegen die dogmatischen Philosophen richten, *πρὸς δογματικούς*, spezieller *πρὸς λογικούς, πρ. φυσικούς, πρ. ἡθικούς*. Verfaßt ist wahrscheinlich die letztere Schrift früher als die gegen die Mathematiker. — Eine kritische Ausgabe des S. E. ist zu erwarten von Mutschmann.

Favorinus' Fragmente bei Marres (s. Liter.) S. 99–145, Müller Fragm. hist. Graec. III, S. 577 ff. Gnomensammlung: Freudenthal, s. Literatur.

Als Skeptiker, *σκεπτικοί*, wurden die Schüler Pyrrons, die sich später (z. B. Sext. Emp. Hypot. I, 217) nach ihm auch *Πυρρώνειοι* nannten, bezeichnet, von *σκέπτεσθαι*, weil sie überlegten, nicht zu bestimmten Aufstellungen kamen, wie sie Aulus Gellius XI, 5 charakterisiert als „quaesitores“ et „consideratores“. Derselbe sagt weiter: „vetus autem quaestio et a multis scriptoribus Graecis tractata, an quid et quantum Pyrronios et Academicos philosophos intersit. Utrique enim *σκεπτικοί, ἐφεκτικοί, ἀπορητικοί* dicuntur, quoniam utrique nihil adfirmant, nihilque comprehendi putant.

Pyrron von Elis (um 360–270 v. Chr.) soll (nach Diog. L. IX, 61, vgl. Sext. Emp. adv. math. VII, 13) ein Schüler des Bryson (oder Dryson), eines Sohnes und Schülers des Stilpon, gewesen sein; doch ist diese Angabe sehr zweifelhaft, da Bryson, wenn er wirklich ein Sohn des Stilpon war, jünger als Pyrron gewesen sein muß. Nach anderen war Bryson ein Sokratiker oder ein Schüler des Sokratikers Eukleides von Megara; vielleicht ist dieser Sokratiker Bryson identisch mit dem Herakleoten Bryson, aus dessen Dialogen nach der Aussage des Theopomp bei Athen. XI, p. 508 Platon manches (etwa im Theaitet?) entnommen haben soll. Er scheint viel auf die Lehren des Demokrit gegeben, die meisten anderen Philosophen aber als Sophisten gehaßt zu haben (Diog. L. IX, 67 und 69). Den Demokriteer Anaxarchos, der im Gefolge Alexanders des Großen war, begleitete er auf den Feldzügen bis nach Indien hin. Er gelangte zu der Ansicht, nichts sei schön oder häßlich, gerecht oder ungerecht in Wirklichkeit (*τῇ ἀληθείᾳ*, Diog. L. IX, 61, wofür *φύσει* ebd. 101 und Sext. Empir. adv. math. XI, 140); an sich sei ein jedes ebensosehr und ebensowenig (*οὐδὲν μᾶλλον*) das eine wie das andere: alles beruhe nur auf menschlicher Satzung und Sitte. Demgemäß lehrte Pyrron, die Dinge seien unserer Erkenntnis unzugänglich oder unerfaßbar (*ἀκαταληψία*), und unsere Aufgabe sei es, uns des Urteils zu enthalten (*ἐποχή*). Alles Äußere im menschlichen Leben ist ein Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*); dem Weisen geziemt es, was ihn auch treffen möge, stets die volle Gemütsruhe zu bewahren und sich in seinem Gleichmut nicht stören zu lassen (*ἀταραξία*). Diog. L. IX, 61. 62. 66–68; vgl. Cic. de fin. II, c. 13; III, c. 3 und 4; IV, c. 16: Pyrrho, qui virtute constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat. Die Pyrroneer wurden (nach Diog. L. IX, 69) neben den von Gellius oben angegebenen Bezeichnungen auch *ζητητικοί* genannt. Pyrron selbst hat seine Ansichten nur mündlich entwickelt (Diog. L. prooem. 16; IX, 102), so daß leicht sein Name typisch werden, und ihm selbst vieles von Späteren zugeschrieben werden konnte, was nur der Schule angehört. Am wenigsten getrübt sind die Berichte, welche auf die Schriften seines Schülers Timon zurückgehen, der von Sextus Emp. adv. math. I, 53 *δ' προφήτης τῶν Πυρρώνος λόγων* genannt wird.

Als unmittelbare Schüler des Pyrron werden (von Diog. L. IX, 67 und 69) Philon von Athen, Nausiphanes von Teos, der Demokriteer, welcher später ein Lehrer des Epikur war (s. üb. ihn ob. bei Demokrit u. Epikur), und andere, besonders aber Timon aus Phlius, genannt.

Timon (geb. um 325, gest. um 235 v. Chr.), der (nach Diog. L. IX, 109) vor Pyrron bereits den Megariker Stilpon gehört hatte, hat Spottgedichte, *Σύλλοι*, in drei Büchern verfaßt, worin er die griechischen Philosophen, mit Ausnahme des Xenophanes, der die echte Weisheit ohne Spitzfindigkeiten gesucht, und des Pyrron, der dieselbe gefunden habe, als Schwätzer behandelt und verspottet. Gegen die Behauptung, durch das Zusammenwirken der Sinne und des Verstandes werde die Wahrheit erkannt, richtete Timon, indem er sowohl Sinne als Verstand für trüglich hielt, den Vers: *συνῆλθεν Ἀτταρᾶς τε καὶ Νουμήριος* (zwei bekannte Betrüger). Nach der Angabe des Aristokles (bei Euseb. praepar. evang. XIV, 18) scheint Timon die skeptische Lehre nach folgender Disposition entwickelt zu haben: wer die Glückseligkeit erlangen wolle, müsse auf ein Dreifaches hinblicken: 1) wie die Dinge seien, 2) wie wir zu denselben uns zu verhalten haben, 3) was für ein (theoretischer und praktischer) Erfolg aus diesem Verhalten herfließe. Die Dinge sind ohne feste Unterschiede, unbeständig und unbeurteilbar. Wir dürfen weder unserm Wahrnehmen noch unserm Vorstellen trauen, da beides infolge der Unbeständigkeit der Dinge weder wahr noch falsch ist. Wir gelangen, wenn wir uns so verhalten, zuerst zur Nichtentscheidung (Nichtaussage) oder Freiheit von jeder theoretischen Befangenheit (*ἀφασία*), dann zur Unerschütterlichkeit des Gemütes (*ἀταραξία*). Die *ἀταραξία* folgt wie ein Schatten (*σκιᾶς τροπόν*) der *ἐποχή* (Diog. L. IX, 107). Die Erscheinung soll zwar nicht bezweifelt werden, wohl aber das Sein. Timon sagt (nach Diog. L. IX, 105): *τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ*. Das *οὐδὲν μᾶλλον* erklärte Timon in der Schrift *Πύθων* (nach Diog. L. IX, 76) als *μηδὲν ὀρίζειν* oder *ἀπροσθετεῖν* (sich jeder Bestimmung und Zustimmung enthalten). Für jeden Satz und sein kontradiktorisches Gegenteil zeigen sich die Gründe gleich kräftig (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*). Ein anderer Ausdruck für die skeptische Zurückhaltung des Urteils ist *ἀρρενρία* (ebd. 74). Das *οὐδὲν μᾶλλον* wollen die Skeptiker nicht im positiven Sinne gebrauchen, so daß wirkliche Gleichheit behauptet würde, sondern nur im aufhebenden Sinne (*οὐ θετικῶς, ἀλλ' ἀναιρετικῶς*), wie wenn gesagt werde: *οὐ μᾶλλον ἢ Σκύλλα γέγονεν ἢ ἡ Χίμαιρα* (ebd. 75). Alle diese Grundsätze sollen, nachdem sie zunächst auf die Behauptungen der Dogmatiker Anwendung gefunden haben, zuletzt auch auf sich selbst angewandt werden, damit schließlich auch nicht einmal sie selbst mehr als feste Behauptungen stehen bleiben; wie jedem andern *λόγος* ein widersprechender *λόγος* gegenüberliegt, so auch ihnen (ebd. 76, wie es scheint, auch nach Timon), wodurch freilich der Skeptizismus, indem er sich auf die äußerste Spitze treiben will, schließlich sich selbst aufhebt. Zudem können die Skeptiker nicht umhin, indem sie gegen die Kraft der logischen Formen streiten, sich doch bei dieser Bestreitung eben dieser Formen zu bedienen und ihnen hierdurch tatsächlich die bestrittene Kraft wieder zuzugestehen (wofern nicht vom skeptischen Standpunkte aus der Gebrauch derselben für einen bloß hypothetischen erklärt wird, der nur zeigen solle, daß, wenn sie gelten, sie sich auch gegen sich selbst kehren lassen und dadurch aufheben).

Den Unterschied zwischen der mittleren Akademie (s. u. § 64) und der pyrronischen Skepsis pflegen die späteren Skeptiker so zu bestimmen: die Akademiker aus der Schule des Arkesilaos und Karneades hätten das eine zu wissen behauptet, daß nichts wißbar sei, die Pyrroneer aber höben auch diese eine vermeintliche Gewißheit auf (Sext. Emp. hypot. Pyrr. I, 3, 226. 233; vgl.

Gell. N. A. XI, 5, 8). Diese Aufstellung ist aber hinsichtlich der Akademiker unrichtig; denn auch Arkesilaos (nach Cic. Acad. post. I, 12, 45, s. u. § 64) und Karneades (nach Cic. Acad. pri. II, 9, 28) schrieben den skeptischen Sätzen nicht volle Gewißheit zu. Richtig ist nur das Allgemeine, daß der akademische Skeptizismus weniger radikal war als der der Pyrroneer, dies aber nicht in dem angegebenen Sinne, sondern darum, weil er eine Theorie der Wahrscheinlichkeit zuließ (gegen welche Sext. Emp. adv. math. VII, 535 ff. polemisiert) und, was Arkesilaos betrifft, wohl auch darum, weil dieser (nach Sext. Emp. hyp. Pyrr. I, 234 und anderen) die negative Kritik nur zur Vorbereitung auf die Mitteilung der Lehren Platons geübt haben soll (wenn anders diese Angabe genau zutrifft). Außerdem bestand ein durchgreifender Unterschied zwischen den Akademikern und den pyrronischen Skeptikern in der Ethik, indem nur diese und nicht die Akademiker in der Ataraxie das oberste Ziel fanden.

Als die Akademie sich (in Philon dem Larissäer und Antiochos dem Askaloniten) einem eklektischen Dogmatismus zuwendete, wurde die pyrroneische Skepsis, besonders durch Ainesidemos, erneuert. Ainesidemos aus Knossos lehrte in Alexandrien, wie es scheint im ersten Jahrh. v. Chr., wahrscheinlich zwischen 80 und 60. Er schrieb *Πυρρωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία* (Diog. L. IX, 116), aus welchen Photios (Bibl. cod. 212) einen noch vorhandenen, jedoch sehr kurzen Auszug gemacht hat. Das Werk war gewidmet dem L. Tubero, ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ, bei dem man zunächst an den Freund des Cicero denken muß, der im J. 58 den Qu. Cicero nach Kleinasien begleitete. Freilich bemerkt Cicero öfter, daß zu seiner Zeit der Pyrronismus ganz erloschen sei, und nimmt man diese Äußerungen streng, so müßte man den Ainesidemos später, etwa in die Zeit Christi, setzen. Sein Standpunkt ist nicht der rein skeptische, er nähert sich vielmehr der heraklitischen Philosophie, indem er meinte, die Skepsis (σκεπτική ἀγωγή) sei der Weg zur heraklitischen Lehre; erst müsse man zeigen: *τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι*, um dadurch der Lehre Bahn zu brechen: *τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν* (Sext. hyp. Pyrr. I, 210). Inwieweit Ainesidemos jedoch Herakliteer war, scheint sich nicht mit Sicherheit ausmachen zu lassen.

Die zehn Weisen (τρόσοι), den Zweifel zu begründen, welche nach Sext. hyp. Pyrr. I, 36 bei den älteren Skeptikern (*παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς*) traditionell sind, scheinen zuerst in seiner Schrift und noch nicht bei Timon sich vorgefunden zu haben; Sextus rechnet die jüngeren Skeptiker erst von Agrippa an. Diese zehn Tropen (die auch als zehn *λόγοι* oder *τόποι* bezeichnet werden) sind (nach Sext. hyp. Pyrr. I, 36 ff.; Diog. L. IX, 79 ff.) im einzelnen folgende. Der erste (*ὁ παρὰ τὴν τῶν ζώων ἐξαλλαγὴν*) gründet sich auf die Verschiedenheit der beseelten Wesen überhaupt, welche eine Verschiedenheit der Auffassung der nämlichen Objekte zur Folge habe, ohne daß sich entscheiden lasse, welche dieser Auffassungen, und ob überhaupt irgendeine die wahre sei, der zweite (*ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφορὰν*) auf die Verschiedenheit der Menschen untereinander, woran die gleiche Folge sich knüpfte, der dritte (*ὁ παρὰ τὰς διαφοροὺς τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς*) auf die verschiedene Struktur der Sinneswerkzeuge, der vierte (*ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις*) auf die Verschiedenheit unserer Zustände, der fünfte (*ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους*) auf die Verschiedenheit der Lagen und Entfernungen und Orte, der sechste (*ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας*) darauf, daß die wahrzunehmenden Gegenstände mit anderen Bestandteilen (Wasser, Luft usw.) vermischt sind, der siebente (*ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων*) auf die Verschiedenheit der Quantität und Zusammensetzung (Sext. hyp. Pyrr. I, 129: *σκευασίας λέγοντες κοινῶς τὰς συνθέσεις*) der Objekte, der achte (*ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι*) auf die Relativität überhaupt (weitaus der wichtigste von allen, auch heute noch

durchaus zu Recht bestehend, auf den übrigens nach der richtigen Bemerkung bei Sext. hyp. Pyrr. I, 39, vgl. Gell. XI, 5, 7, alle skeptischen Tropen hinauslaufen), der neunte (*ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις*) auf die Verschiedenheit der Auffassung je nach der häufigeren oder selteneren Perzeption, der zehnte (*ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθνη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις*) endlich auf die Verschiedenheit der Erziehung und der Sitten und Gesetze und der mythischen Vorstellungen und philosophischen Annahmen.

Die jüngeren Skeptiker seit Agrippa (dem fünften Nachfolger des Ainesidemos), zu denen auch Sextus, der empirische oder, wie er selbst (nach Hyp. Pyrr. I, 236 ff., adv. math. VIII, 327) lieber genannt sein will, methodische Arzt (um 200 n. Chr.) und dessen Schüler Saturninus (Diog. L. IX, 116) gehören, und deren Richtung unter anderen auch der Grammatiker und Altertumsforscher Favorinus aus Arelate, der unter Hadrian und Antoninus Pius in Rom und Athen lebte und (um 155 n. Chr.) Lehrer des A. Gellius war, geteilt zu haben scheint, stellten (nach Sext. hyp. Pyrr. I, 164 ff.; Diog. L. IX, 88 ff.), wohl mehr zur Ergänzung als an Stelle der zehn erwähnten, folgende fünf Tropen mehr dialektischer Art auf, um die *ἐποχή* zu empfehlen: 1) den von der Diskrepanz der Ansichten über die nämlichen Objekte zu entnehmenden (*ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας*), 2) den von dem Hinauslaufen auf unendliche Reihen, indem das, was in Frage steht, durch ein anderes, dieses wieder durch ein anderes und so fort ins Unendliche gesichert werden müßte (*ὁ ἀπὸ τῆς εἰς ἀπειρον ἐκπτώσεως*), 3) den von der Relativität, indem das Objekt je nach der Beschaffenheit des Beurteilenden und je nach der Beziehung zu andern, womit es verbunden ist, verschieden erscheint (*ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι*), 4) den von der Willkürlichkeit der Fundamentalsätze, indem die Dogmatiker, um dem regressus in infinitum zu entgehen, von irgendeiner Voraussetzung aus, die sie sich ungerechtfertigterweise zugeben lassen, ihre Beweise führen (*ὁ ἐξ ὑποθέσεως*), 5) den von dem Gegenseitigkeitsverhältnis (Zirkel), indem das, worauf der Beweis sich stützen soll, seinerseits der Sicherung durch das zu Beweisende selbst bedarf (*ὁ διάλληλος τρόπος*). Nach Sext. hyp. Pyrr. I, 178 f. stellten jüngere Skeptiker zwei Tropen auf: nichts kann durch sich selbst gesichert werden, wie aus der Diskrepanz der Ansichten über alles Wahrnehmbare und Denkbare hervorgeht, daher auch nichts durch ein anderes, indem dieses selbst keine Sicherheit aus sich hat und, wenn es sie wiederum durch ein anderes gewinnen sollte, wir entweder auf einen regressus in infinitum oder auf einen Zirkel geführt werden würden.

Gegen die Möglichkeit der Beweisführung bringt Sextus eine Reihe von Argumenten vor, wovon das bemerkenswerteste dieses ist (hyp. Pyrr. II, 234 ff.), daß jeder Syllogismus ein Zirkelschluß sei, da der Obersatz, mittels dessen der Schlußsatz bewiesen werden soll, seinerseits nur durch eine vollständige Induktion gesichert werden könne, die den Schlußsatz mitenthalten müsse. (Vgl. Hegel, Log. II, S. 151 ff., Encycl. § 190 f., und die Bemerkungen in Ueberwegs System der Logik zu § 101.)

Von besonderer Wichtigkeit sind die skeptischen Argumente gegen die Gültigkeit des Begriffs der Ursache, welche Sext. Emp. adv. math. IX, 207 ff. mitteilt, wie es scheint, nach Ainesidemos. Die Ursache gehört ihrem Begriff nach zu dem Relativen, da sie Ursache von etwas sein muß; das Relative (*πρὸς τι*) aber hat nicht Existenz (*οὐχ ὑπάρχει*), sondern wird nur hinzugedacht (*ἐπινοεῖται μόνον*). Ferner müßte die Ursache mit dem Bewirkten entweder gleichzeitig sein oder demselben vorangehen oder nachfolgen. Gleichzeitig kann sie nicht sein, weil dann beides sich gleich stände und das eine um nichts mehr Erzeuger des

anderen wäre als dieses Erzeuger von jenem. Vorangehen kann aber die Ursache auch nicht, weil sie gar nicht Ursache ist, solange nichts da ist, dessen Ursache sie ist. Nachfolgen kann sie endlich gar nicht, da diese Annahme unsinnig wäre und den Narren überlassen werden müßte, welche die Dinge umkehren. Noch andere Argumente gegen die Kausalität werden vorgebracht; doch ist bemerkenswert, daß sich dasjenige nicht findet, welches in der neuesten Zeit (seit Hume) am schwersten ins Gewicht gefallen ist, nämlich die Bemerkung, daß sich keine Erkenntnisquelle der Kausalität aufzeigen lasse. (Vgl. Zeller, Ph. d. Gr. III, 24, S. 63 f.)

Auch gegen die Gotteslehre, insbesondere die stoische Doktrin von der Vorsehung, richteten die späteren Skeptiker nach dem Vorgange besonders des Karneades (Sext. adv. math. IX, 137 ff., hyp. Pyrr. III, 2 ff.) Einwürfe, die hauptsächlich von dem Übel der Welt entnommen waren, welches Gott entweder nicht aufheben könne oder wolle, was doch beides seinem Begriff widerstreite. Doch erklärten die Skeptiker, nicht den Götterglauben selbst, sondern nur die Argumente der dogmatischen Philosophen und deren vermeintliches Wissen bekämpfen zu wollen.

Auf die spätere skeptische Richtung hat die Schule der empirischen Ärzte ohne Zweifel eingewirkt, die sich darauf beschränkte, die Wirkung der Heilmittel aus der Erfahrung festzustellen, und davon absah, die Ursachen der Krankheiten zu ermitteln.

§ 64. Die mittlere Akademie nimmt mehr und mehr eine skeptische Richtung, die innerhalb der platonischen Lehre an den Satz von der Unerkennbarkeit der (nur der *δόξα*, nicht der *ἐπιστήμη* zugänglichen) Erscheinungswelt anknüpfen konnte. Der akademische Skeptizismus verfährt nicht so radikal wie der pyrronische, sofern er sich vorwiegend gegen eine bestimmte Richtung, nämlich gegen den Dogmatismus der Stoiker, kehrt und nicht schlechthin jede Erkenntnis aufhebt, sondern wenigstens Wahrscheinlichkeit, und zwar verschiedene Grade derselben anerkennt. Die Häupter der mittleren Akademie sind: Arkesilaos (lebte von 315/14—241/40 v. Chr.), der die sogenannte zweite Akademie gründete und in der Dialektik und der Ethik über Platon vielfach auf Sokrates zurückging, und Karneades (214—129), der Stifter der neuen Akademie oder auch der dritten akademischen Schule, der zuerst eine Theorie der Wahrscheinlichkeit ausbildete.

Die spätere Akademie kehrte wieder zum Dogmatismus zurück. Den Übergang bildet Philon der Larissäer, der als Stifter einer vierten Schule genannt wird (zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges). Anderen Schulen sich zuneigend, leugnete er nicht streng jede Erkennbarkeit der Dinge. Sein Schüler, Antiochos von Askalon, begründete eine fünfte Richtung, indem er in eklektischer Weise die platonischen Lehren mit gewissen aristotelischen und noch mehr mit stoischen Sätzen kombinierte und so auch den Übergang zum Neuplatonismus anbahnte.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre: Diog. Laërt. IV, 28–45 (Arkesilaos); 62–66 (Karneades); 59–61 (Lakydes); 67 (Kleitomachos). Academicorum philosophorum index Herculanensis (Philodem. s. o. S. 269). Suidas s. v. *Ἀρκεσίλαος*, *Λακβόης*, *Καρνεάδης*. Weitere für einzelne Angaben in Frage kommende Quellen bei Zeller und Susemihl. Verzeichnis der uns bekannten Akademiker dieser Richtungen bei Zeller III, 1, S. 491 ff. (s. besonders S. 523 ff.); 588 ff. (s. besonders S. 608 ff.), Susemihl I, S. 122 ff., 127 ff., II, S. 279 ff. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 344 ff. (Arkesilaos), 346 ff. (Lakydes), 381 ff. (Karneades und Kleitomachos). Über weitere von Apollodor berücksichtigte Akademiker s. Jacobys fasti Apollodorei (Anhang der genannten Schrift über Apoll. Chronik) S. 412 f. Für die Lehre wichtigste Quelle Cicero (Acad., de fato, de fin., Tusc. disp., de nat. deor. III, de divin. II). Doxographie: Diels Doxogr. Gr., s. Index s. v. Academici, Arcesilaus, Carneades, Clitomachus, Antiochus, Philo Larissaeus.

Nach Krates stand der akademischen Schule Arkesilas oder Arkesilaos vor, der, um 315/14 zu Pitane in Aeolien geboren, anfangs den Theophrast gehört hatte, dann aber ein Schüler des Krantor, Polemon und Krates geworden war. Gestorben ist er 241/40. Seine Enthaltung (*ἐποχή*) vom eigenen Urteil und sein doppelseitiges Disputieren bezeugt Cic. de orat. III, 18: quem ferunt primum instituisse, non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset, disputare; vgl. Diog. L. IV, 28: *πρῶτος δὲ εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησεν*. Er soll (nach Cic. Acad. post. I, 12) gelehrt haben, daß wir nichts wissen können, sogar dieses nicht, daß wir nichts wissen können. Doch übte er nach Sext. Emp. hyp. Pyrr. I, 234 f. diese Methode nur zur Übung und Prüfung der Schüler, um dann den wohlbegabten die platonischen Lehren mitzuteilen. Diese Angabe (von Geffers gebilligt, von Zeller bestritten) ist der Natur der Sache nach wohl glaublich, sofern ein Haupt der Akademie schwerlich sofort mit der Ideenlehre und den auf sie gebauten Doktrinen völlig brechen konnte; nur liegt darin nicht notwendig eine unbedingte Zustimmung zu diesen Lehren. Bei Diog. L. IV, 28 heißt es von ihm: *πρῶτος τὸν λόγον ἐκίνησε τὸν ὑπὸ Πλάτωνος παραδεδομένον καὶ ἐποίησε δι' ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐριστικώτερον*. Nach Cic. Acad. post. I, 12 bekämpfte er unablässig den Stoiker Zenon. Er bestritt (nach Sext. Emp. hyp. Pyrr. I, 233 ff., adv. math. VII, 153 ff.) besonders die *κατάληψις* und *σγκατάθεσις* (s. oben S. 254), da eine falsche Vorstellung ebensoviel Überzeugungskraft für uns haben könne als eine wahre, erkannte jedoch die Wahrscheinlichkeit (*τὸ εἶλορον*) als erreichbar an und fand in ihr auch die Norm des praktischen Verhaltens. Der Stoiker Ariston sagte (nach Diog. L. IV, 33 und Sextus Empir. hypot. Pyrron. I, 232), Ilias VI, 181 parodierend, Arkesilaos sei:

πρόσθε Πλάτων, ὄπιδεν Πύρρων, μέσσοις Διόδωρος.

Cic. de nat. deor. I, 11 berichtet: haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem (vgl. namentlich Cic. de fin. II, 2). Hiernach wäre Arkesilaos mehr Sokratiker als Platoniker gewesen, und es ist (wie Hirzel mit Recht betont) kein Grund vorhanden, diese Aussage Ciceros anzuzweifeln.

Dem Arkesilaos folgte als Schulhaupt (241/40 v. Chr.) Lakydes, diesem Telekles und Euandros, dem letzteren Hegesinos, diesem Karneades, die sämtlich der von Arkesilaos angegebenen Richtung folgten.

Karneades von Kyrene (214/12–129/28: er kam im Jahr 156/55 v. Chr. zugleich mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaos als Gesandter nach Rom; s. o. S. 252) ging in der skeptischen Richtung weiter. Er machte sich besonders die Bestreitung des Stoikers Chrysippos zum Beruf, so daß er selbst

sagte: „Wenn Chrysippos nicht wäre, wäre ich nicht“ (Diog. L. IV, 62). Das Wissen erklärte er, die skeptischen Argumente des Arkesilaos erweiternd, für unmöglich, und die Ergebnisse aller dogmatischen Philosophie für ungesichert. Ein Kriterium der Wahrheit gebe es nicht, da falsche Vorstellungen von wahren nicht bestimmt zu unterscheiden seien. Auch eine Beweisführung hielt er für unmöglich, da die Voraussetzungen einer solchen wieder bewiesen werden müßten und so ins Unendliche weiter. Sein Schüler Kleitomachos (der ihm 129/28 v. Chr. in der Leitung der Schule folgte und 110/9 starb, nachdem ihn 111 der Redner Crassus gehört hatte) soll (nach Cic. Acad. pr. II, c. 45) gesagt haben, es sei ihm niemals klar geworden, was (in der Ethik) die eigene Meinung des Karneades sei. Den Karneades als Redner nennt Cicero (de orat. I, 11) *hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum*. Bei seiner Anwesenheit in Rom soll er an dem einen Tage eine Rede zum Lobe der Gerechtigkeit gehalten, an dem andern Tage aber im Gegenteil die Gerechtigkeit als unverträglich mit den bestehenden Lebensverhältnissen erwiesen und insbesondere die Bemerkung gewagt haben, wenn die Römer in ihrer Politik Gerechtigkeit üben wollten, so müßten sie alles Eroberte den rechtmäßigen Besitzern herausgeben und zu ihren Hütten zurückkehren (Lactant. Instit. V, 14 ff.). In der Erkenntnislehre ist seine bedeutendste Leistung die Theorie der Wahrscheinlichkeit (*ἔμφασις, πιθανότης*). Er unterschied drei Hauptstufen der Wahrscheinlichkeit: die Vorstellungen sind nämlich entweder nur für sich allein wahrscheinlich (*πιθαναί*), oder, zu anderen in Beziehung gesetzt, wahrscheinlich und nicht im Widerstreit (*πιθαναί καὶ ἀπερίσπαστοι*) oder endlich wahrscheinlich und nicht im Widerstreit und allseitig bestätigt (*πιθαναί καὶ ἀπερίσπαστοι καὶ περιωδευμένοι*), Sext. Emp. adv. math. VII, 166. Die Wahrscheinlichkeit und ihre Grade anzunehmen, ist für das Handeln nötig, da bei voller Enthaltung des Urteils ein Handeln überhaupt nicht möglich wäre. — Besonders scharf griff er die Theologie der Stoiker an, da weder die Beweise für das Dasein Gottes stichhaltig seien, noch die Vorstellung Gottes als eines vernünftigen Wesens aufrechterhalten werden könne, ohne Gott Eigenschaften zuzulegen, die mit seinem sonst angenommenen Wesen nicht vereinbar seien. Trotzdem leugnete er das Dasein von Göttern nicht, sondern hielt den Glauben an sie für eine nützliche Meinung.

Nachdem der jüngere Karneades, Krates und Kleitomachos Scholarchen gewesen waren, folgte in der Leitung der Schule Philon von Larissa, ein Schüler des Kleitomachos. Er kam während des ersten mithridatischen Krieges nach Rom, wo ihn im Jahr 87 v. Chr. auch Cicero hörte. Hauptsächlich scheint er die Ethik vorgetragen und sich in der Art der Behandlung bereits den Stoikern genähert zu haben, obschon auch er noch diese bekämpft. Bei ihm spielt die *ἐνάργεια* eine Rolle, die wenigstens eine Überzeugung, wenn auch kein eigentliches Wissen zustande bringe.

Antiochos von Askalon, Philons Schüler, folgte diesem als Haupt der Schule und starb wahrscheinlich um das Jahr 68 v. Chr. Im Winter 79/78 hörte ihn Cicero. Er versuchte zu zeigen, daß die Hauptlehren der Stoiker bereits bei Platon sich fänden (Sext. Emp. hyp. Pyrr. I, 235), und daß die akademische, peripatetische und stoische Schule im wesentlichen miteinander übereinstimmten. Von den Stoikern wich er ab durch die Verwerfung der Lehre von der Gleichheit aller Laster und durch die Lehre, daß die Tugend für sich allein zwar ein glückliches Leben (*vitam beatam*), aber doch nicht das glücklichste Leben (*vitam beatissimam*) bewirke; im übrigen kam er fast ganz mit ihnen überein, so daß Cicero mit Recht sagen konnte: *Antiochum, qui appellabatur Academicus, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus* (Cic. Acad. pr. II, 43).

§ 65. Die Hauptvertreter der mittleren Stoa, die, namentlich durch die Angriffe des Karneades dazu veranlaßt, die ältere Lehre vielfach eklektisch, ja synkretistisch in einer Platon und Aristoteles sich annähernden Weise umbildeten und milderten und so einen Fortschritt in der Philosophie nicht bezeichnen können, sind Panaitios von Rhodos, der hauptsächlich den Stoizismus in Rom verbreitete, Blossius aus Cumae, des Panaitios Schüler, der gelehrte Poseidonios, ein Lehrer Ciceros in Rhodos, und Hekaton aus Rhodos.

Die römischen Stoiker unter den Kaisern kehrten z. T. wieder zur alten Lehre zurück, z. T. huldigten auch sie dem Eklektizismus, betonten aber besonders stark das religiöse Moment und die allgemeine Menschenliebe. Unter diesen neueren Stoikern sind die bedeutendsten: L. Annäus Cornutus (im ersten Jahrh. n. Chr.) L. Annäus Seneca, der Ritter C. Musonius Rufus, der Sklave Epiktet aus Phrygien, endlich der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus Philosophus, der letzte der antiken Stoiker, von dem wir eine heute noch wirksame Schrift besitzen, im zweiten Jahrhundert n. Chr.

Antike Nachrichten über Leben und Schriften: s. o. S. 249. Für die Mittelstoa insbesondere ist wichtig die, von W. Crönert, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1904, S. 471—483, und Conr. Cichorius, Rhein. Mus. 63, S. 197—223 besprochene Stoikerinschrift.

Antike Nachrichten über philos. Lehren: s. o. S. 249. Für Panaitios und Poseidonios insbesondere ist wichtig Cicero (de offic. u. de amic.; Tusc. disp. I, de nat. deor. II, de divin. I).

Doxographie: Diels Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Panaetius, Posidonius.

Schriften. Von der *mittleren* Stoa sind nur Fragmente erhalten. Genügende Sammlung (besonders für Poseidonios) dringendes Bedürfnis. Bis jetzt liegen folgende Spezialsammlungen vor: Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta coll. praefationibus illustravit Haroldus N. Fowler, Bonnæ 1885, Diss. Bake, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, Lugd. Bat. 1810 (nach den neueren Poseidoniosforschungen nicht mehr genügend). Fragm. aus Poseid. *Ἱστορίαι* und *Περὶ ὀικεανοῦ* bei C. Müller, Fragm. hist. Graec. III, S. 245 ff.

Von der *neueren* Stoa besitzen wir einen reicheren größtenteils in zusammenhängend überlieferten Werken bestehenden Nachlaß, für welchen folgende Fundstellen und Ausgaben in Betracht kommen:

Areios Didymos: Aus seiner philosophiegeschichtlichen *Ἐπιτομή* Auszüge bei Euseb. praep. evang. und Stob. Vgl. die Zusammenstellung bei Zeller III, 1, S. 615, Anm. 3 und (berichtigend) Susemihl II, S. 254, Anm. 109. Die Abschnitte über die physikalischen Lehren bei Diels Doxogr. Gr. p. 445—472. Fragment aus einer Trostschrift an die Kaiserin Livia bei Seneca consol. ad Marc. 4,3—5,6.

Heracliti allegoriae Homericæ edid. E. Mehler, Lugd. Batav. 1851. (Hier ist S. VII ff. über frühere Ausgaben berichtet.)

Seneka. *Gesamtausgaben der philosophischen Schriften*: Ältere sind verzeichnet bei Fabricius, Bibliotheca Latina und in der Zweibrücker Ausgabe (1800). Von neueren sind anzuführen die von Ruhkopf, 5 Bde., Leipz. 1797—1811; C. R. Fickert, 3 Bde., Leipz. 1842—1845; Haase, 3 Bde., Leipz. 1852 f. Die neue Gesamtausgabe der Biblioth. Teubneriana umfaßt folgende Teile: Vol. I fasc. I: Dialog. libri XII, ed. Emil Hermes (1905); vol. I fasc. II: De beneficiis libri VII de clementia libri II, ed. Car. Hosius (1900); vol. II: Natur. quaest. libr. VIII, ed. Alfr. Gercke (1907); vol. III: Ad. Lucilium epistul. moral. quæ supersunt ed. Otto Hense (1898); vol. IV: Fragmenta, indices ed. E. Bickel (dieser Band noch nicht erschienen). *Ausgaben einzelner Schriften*: Dialogorum libri XII rec. Gertz,

Kopenhagen 1886. De beneficiis et de elementia rec. Gertz, Berlin 1876. Natur. quaest. ed. Köler, Gött. 1819. Epistulae ed. Schweighäuser, Straßburg 1809. Sen. ad Lucil. epist. moral. I—XVI, édit. préc. d'une introduction, accomp. d'argum. analyt. et de notes gramm. histor. et philos. par D. Bernier, 4^e édit., Paris 1904. — Die früher dem Seneka zugeschriebene Abhandlung De quattuor virtutibus cardinalibus aus einer Handschr. des Neißer Gymn. veröff. von O. May, Neiße 1892, Progr.

L. Annaeus Cornutus de natura deorum ex schedis Joh. Bapt. Casp. d'Ansse de Villosion rec. commentariisque instruxit Frid. Osannus. Adiecta est Joh. de Villosion de theologia physica Stoicorum commentatio, Gottingae 1844. Cornuti theologiae Graecae compendium rec. C. Lang, Bibl. Teubn.

C. Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata ed. J. Venhuizen Peerlkamp, Harleml 1822; praec. Petri Nieuwlandii diss. de Musonio Rufo (die zuerst 1783 erschienen war). C. Mus. Ruf. rel. edid. O. Hense, Bibl. Teubn. 1905.

Epiktets (von Arrian aufgezeichnete) Lehren in den *Διατριβαί* und im *Ἐγχειρίδιον* (Manuale) hat Joh. Schweighäuser, Leipzig 1799, ediert, nebst dem Kommentar des Simplicios zum Encheiridion, Lpz. 1800. Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Rec. Henr. Schenkl. Accedunt fragmenta, encheiridion ex rec. Schweighäuseri, gnomologiorum Epictetearum reliquiae, Lips. 1894 (hier p. LXII ff. über die wichtigsten früheren Ausgaben), ed. minor. in welcher Praefatio u. Indices fehlen, ib. 1898. Eine deutsche Übersetzung der Unterredungen des Epiktet haben J. M. Schultz, Altona 1801—1803, und K. Enk, Wien 1866, geliefert; auch des Simplicios Kommentar zu Epiktets Handbuch ist durch K. Enk aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen worden, Wien 1867 (1866). Epicteti et Moschionis sententiae ed. A. Elter, Bonn 1892, s. dazu ein Corollarium adnotationis, addenda u. indiculus verborum, ebd. 1892. (Florilegium mit gefälschten Epiktetsentenzen. S. auch Schenkl's Ausg. S. 461 ff.).

Die ungemein zahlreichen aber größtenteils wertlosen Ausgaben des epiktetischen Encheiridions können hier ebenso wenig wie die Übersetzungen desselben in neuere Sprachen im einzelnen aufgeführt werden (s. darüber die Jahresberichte). Erwähnung verdient: Epiktet, Handbüchlein der Moral, mit Anhang (ausgewählte Fragmente verlorener Diatriben), eingeleitet und herausg. v. Wilh. Capelle, Jena 1906. Eine Auswahl aus den Diatriben übersetzte Jos. Grabisch, Jena 1905. Engl. Übers. des ganzen Ep. von Th. W. Higginson, Boston 1891. der Diatriben von Long, London 1903; das Encheiridion franz. v. Thurot, Paris 1903.

Hierokles, Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobäus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, unter Mitwirkung von W. Schubart bearbeitet von H. v. Arnim (Berl. Klassikertexte, herausg. v. d. Generalverw. d. Kgl. Museen zu Berlin, Heft 4), Berlin 1906.

Des Kaisers Marc. Aurel. Antoninus Schrift *Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία* u. haben Thom. Gataker, Cambridge 1652 (mit Kommentar und Indices), J. M. Schultz, Schleswig 1802, und andere ediert, zuletzt J. Stich, Lpz. 1882 (in der Vorrede auch über die früheren Ausgaben); 2. Aufl. 1903. The fourth book of the Meditations by H. Crossley, Lond. 1882. F. C. Schneider, Übersetzung der Meditationen, Breslau 1857, 3. A. 1874. Übersetzg. mit Einleit. u. Anmerk. von A. Wittstock, Lpz. 1879 (in d. Universalbiblioth. v. Reclam). Mark Aurel's Selbstbetrachtungen, neu verdeutsch u. eingel. v. O. Kiefer, 2. Aufl. Jena 1906. Englisch von G. W. Chrystal, London 1902, J. Jackson, mit Einleit. von Ch. Bigg, Oxf. 1906, G. Long, London 1906. Französisch von G. Michaut, 2. Aufl. Paris 1902.

Κέβητος Πίναξ (Cebetis Tabula). Ungemein häufig herausgegeben. Zu nennen sind die Ausgaben von Schweighäuser, Leipzig 1798, Drosihn, Leipz. 1871, Jerram (with introduction and notes), Oxford 1878 und (verküzt für den Schulgebrauch) 1898. Per cura di G. Barone, Napoli 1883. Kritische Ausg. v. K. Praechter, Leipz. 1893 (Bibl. Teubn.), Jacob. van Wageningen, Groningae 1903 (mit einem Hefte Aanteekeningen op de Cebetis Tabula). Hier S. XVII ff. Verzeichnis der früheren Ausgaben. Übersetzung: Das Gemälde im Kronostempel von Kebes. Aus d. Griech. v. Fr. S. Krauß, Wien 1882. 1890. Bildliche Darstellung des Pinax aus dem späteren Altertum: s. K. K. Müller, Relieffragment mit Darstellungen aus dem Pinax des Kebes, Archäol. Zeitung 42 (1884), Sp. 115 bis 128 und dazu C. Robert ebd. S. 127—130.

Das Werk des Kleomedes: *Κυκλική θεωρία μετεώρων* ist nach der Ed. von

Rob. Balforeus herausgegeben mit lat. Übersetzung u. Animadversiones von J. Bake, L. B. 1820, von Herm. Ziegler mit lat. Übersetzung, Lpz. 1891.

Valentis anthologiarum libri, primum edid. Guil. Kroll, Berlin 1908.

Panaitios von Rhodos (geb. um 180, gest. um 110 v. Chr.), ein Schüler des Diogenes, lebte einige Zeit mit Polybios zusammen in Rom, gewann römische Aristokraten, wie Lätius und Scipio (welchen letzteren er auch nach Cic. Acad. II, 2, 5 u. a. auf dessen Gesandtschaftsreise nach dem Orient und namentlich nach Alexandrien 141 v. Chr. begleitete), für die griechische Philosophie und folgte 129 dem Antipater im Lehramt zu Athen. Er hat eine Reihe von Schriften verfaßt, von denen uns nur einige dem Titel nach bekannt sind, z. B. *περὶ τοῦ καθήκοντος*, *περὶ προνοίας*. Er milderte die Härten der stoischen Lehre (Cic. de fin. IV, 28), indem er zwar für den Weisen die Vollendung der Vernunft als Ziel aufstellte, für die gewöhnlichen Menschen aber die vernunftgemäße Vollendung ihrer individuellen Natur (s. Schmekel S. 212), die äußeren Güter sowie die Lust höher als die alte Stoa schätzte und die Apathie verwarf. Das Zugeständnis wurde in der mittleren Stoa gemacht, daß in der Wirklichkeit statt des Weisen stets nur der Fortschreitende (*προκόπτων*) gefunden werde. Panaitios strebte nach einem minder spinösen und mehr glänzenden Vortrag und berief sich neben den älteren Stoikern auch auf Platon, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikaiarch. Mehr zum Zweifel geneigt als zum starren Dogmatismus, verwarf er die astrologische Wahrsagung, bekämpfte die Mantik überhaupt, war ein Vorkämpfer der religiösen Aufklärung, gab die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und die von der Weltverbrennung wie Boëthos auf und bekannte mit sokratischer Bescheidenheit, von der vollendeten Weisheit noch fern zu sein. Sein Werk *περὶ τοῦ καθήκοντος* liegt Ciceros Büchern de officiis zugrunde (Cic. de off. III, 2: ad Att. XVI, 11). Daß er die Echtheit des platonischen Phaidon bestritten habe, ist nicht erwiesen. Dem Panaitios ist es namentlich zuzuschreiben, daß sich der Stoizismus bei den Römern verbreitete. — Zu den Schülern des Panaitios gehörte der berühmte Rechtsgelehrte und Pontifex Maximus Q. Mucius Scävola, gest. 82 v. Chr., der, höchstwahrscheinlich nach Panaitios (s. Aët. plac. phil. I, 6, 9), vielleicht auch schon nach früheren Stoikern, eine dreifache Theologie unterschied: die der Dichter, der Philosophen und der Staatsmänner. Die erste sei anthropomorphisch und anthropopathisch und daher falsch und unwürdig. Die andere sei rationell und wahr, aber unbrauchbar. Die dritte, die den herkömmlichen Kultus aufrechterhalte, sei unentbehrlich (August. civit. Dei VI, 27).

Ein Schüler des Diogenes war auch Boëthos aus Sidon, nicht ein Zeitgenosse des Chrysippos, wie man früher aus Diog. L. VII, 54 schließen zu müssen glaubte. Er ist stark eklektisch gefärbt, nimmt neben *αἰσθησις* und *νοῦς* auch *δρεξις* und *ἐπιστήμη* als Kriterien an, weicht von dem stoischen Pantheismus ab, indem er sich in der Lehre von der Gottheit dem Aristoteles nähert, und bestreitet das Dogma von der Weltverbrennung.

Mit Panaitios lebte gleichzeitig in Rom dessen Mitschüler C. Blossius aus Cumae, der vertraute Freund des Tiberius Gracchus, vielleicht nicht ohne Einfluß auf die politischen Unternehmungen desselben. Nach dem Tode des Tiberius ging er nach Kleinasien zu Aristonikos, und nach dem unglücklichen Ausgang dieses Usurpators nahm er sich selbst das Leben (Plut. Tib. Grach. 8. 17. 20. Cic. Läl. 11, 37).

Poseidonios aus Apameia (in Syrien), der große Reisen machte, zu Rhodos seine Schule hielt, wo ihn u. a. auch Cicero und Pompeius hörten, ein Schüler des Panaitios, gest. 84 Jahre alt, etwa 51 v. Chr., galt für den *πολυμα-*

θέσις und ἐπιστημονικώτατος unter den Stoikern. Er hatte die umfangreichsten Kenntnisse auf den Gebieten der Geographie, Geschichte, Geometrie, Astronomie. Auf die verschiedensten Wissenschaften bezogen sich auch seine Schriften, deren glänzende Darstellung gerühmt wird. Sie waren betitelt *περὶ θεῶν*, *περὶ ματικῆς*, *περὶ παθῶν*, *περὶ κόσμου*, *περὶ τοῦ καθήκοντος*, *προτρεπτικός* usw. Er verschmolz aristotelische und platonische Lehren mit den stoischen und gefiel sich in schwungvoller Rede, so daß Strabon (III, p. 147) ihm ein *συνενθουσιῶν ταῖς ὑπερβολαῖς* zuschreibt. Von der altstoischen Lehre wich er mehrfach ab, so besonders in der Psychologie, indem er neben dem λόγος oder νοῦς auch das ἐπιθυμητικόν und das θυμοειδές (Gal. de plac. Hipp. et Plat. V, p. 429 K.) als Seelenvermögen (δυνάμεις) annahm, aus denen er die Affekte hervorgehen ließ (Gal. de dogm. Hipp. et Plat. p. 515 K.). Doch ist die Seele dem Wesen nach einheitlich (μία οὐσία), ein πνεῦμα, und hat im Herzen ihren Sitz. Zwar soll die Tugend das einzige Gut sein, aber sie befaßt in sich auch die richtige Wahl unter den naturgemäßen und nützlichen Dingen, unter den *πρῶτα κατὰ φύσιν*.

Der Stoiker Athenodoros aus Tarsos, mit dem Zunamen Kordylion, war Vorsteher der pergamenischen Bibliothek und später Begleiter und Freund des jüngeren Cato (Uticensis), der die stoischen Grundsätze durch sein Leben zu bewähren wußte. Neben ihm war Antipater aus Tyros, der um 45 v. Chr. zu Athen starb, ein Lehrer des jüngeren Cato. Der Stoiker Apollonides, ein Freund Catos, war bei diesem in dessen letzten Tagen. Diodotos war (um 85 v. Chr.) ein Lehrer Ciceros und später (bis zu seinem Tode, um 60 v. Chr.) dessen Hausgenosse und Freund. Athenodoros, der Sohn des Sandon, vielleicht ein Schüler des Poseidonios, war ebenso wie Areios Didymos von Alexandria Lehrer und Berater des Octavianus Augustus. Welchen Athenodoros Seneca de tranqu. an. 3, 1—8; 7, 2; Ep. 10, 5, zitiert, kann nicht mit Sicherheit ausgemacht werden. In dem angegebenen Briefe wird als bemerkenswerter Satz des Athenodoros mitgeteilt: „Tunc scito esse te omnibus cupiditatibus solutum, cum eo perveneris, ut nihil deum roges, nisi quod rogare possis palam.“ Unter Augustus verfaßte Manilius, stark von Stoikern abhängig, sein Lehrgedicht Astronomica. Zu derselben Zeit scheint der Stoiker Herakleitos gelebt zu haben, der Verfasser der „Homerischen Allegorien“. Unter Tiberius lehrte in Rom Attalos, ein Lehrer Senecas. Ein Lehrer Neros war Chairemon, der später in Alexandria einer Schule vorgestanden zu haben scheint.

L. Annäus Seneca aus Corduba (in Spanien), der Sohn des Rhetors L. Annäus Seneca, lebte von 3—65 n. Chr., war Erzieher Neros, auf dessen Befehl er den Tod erlitt. An seinem Charakter hat man viel auszusetzen gefunden, großenteils mit Unrecht, da sich manches scheinbar Tadelnswerte mit Notwendigkeit aus den Verhältnissen ergeben mochte, die er aus höheren sittlichen Rücksichten nicht verlassen wollte. Daß er von den ethischen Grundsätzen, die er predigte, nicht selbst durchdrungen gewesen sei, ist nicht nachzuweisen. Daß er weit von dem Ideal des Stoikers entfernt sei, gibt er selbst zu, s. namentlich De vit. be. 17, wo er schließlich sagt: non sum sapiens et, ut maleficientiam tuam pascam, nec ero; exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex vitiis meis demere et errores meos obiurgare. Vgl. auch Ep. 6.

Von Senecas philosophischen Schriften sind erhalten: Quaestionum naturalium II. VII; eine Reihe moralisch-religiöser Abhandlungen: Dialogorum II. XII, nämlich: de providentia, de constantia sapientis, de ira II. III, de consolatione ad Helviam matrem, ad Marciam, ad Polybium, de brevitate vitae, de

otio aut secessu sapientis, de vita beata, de tranquillitate animi; ferner de clementia ad Neronem Caesarem ll. II, de beneficiis ll. VII und 124 Epistolae morales ad Lucilium in 20 BB., welche letzteren in ansprechender und geschickter, aber durchaus ernster Weise philosophische, besonders ethische Fragen behandeln, so daß sie verdienten, auch heutigen Tages mehr gekannt und namentlich von der Jugend mehr gelesen zu werden. Vorwiegend wurde die Ethik von Seneka kultiviert, und zwar mehr im Sinne der Mahnung zur Tugend, als der Untersuchung über das Wesen der Tugend. Er steht Kynikern seiner Zeit nahe, sofern auch er auf theoretische Untersuchungen und systematischen Zusammenhang geringen Wert legt, nähert sich aber in einzelnen Punkten der platonischen Lehre und schätzt auch Epikur hoch, dem er sich nicht selten, besonders in den Briefen, nähert. Der Begriff ernster Forschungsarbeit als eines sittlichen Selbstzwecks fehlt; er kennt nur den Gegensatz: *facere docet philosophia, non dicere; philosophiam oblectamentum facere, quum remedium sit* usw., wodurch er die stoische Abkehr von dem aristotelischen Begriff des Philosophierens auf die Spitze treibt.

Über das ethische Ziel spricht er sich dahin aus, daß schon die einfache Formel: *ὁμολογουμένως* genüge, wie er es Ep. 120, 22 ausdrückt: *Magnam rem puta, unum hominem agere, praeter sapientem autem nemo unum agit: ceteri multiformes sumus.* — *Hoc ergo a te exige, ut, qualem institueris praestare te, talem usque ad exitum serves* (s. schon ob. S. 263). Als vorzüglichsten ethischen Satz sieht er es an, für andere zu leben: *Vivit is, qui multis usui est, vivit is, qui se utitur*, Ep. 60, 4, und in kürzester Weise stellt er die nötige Verbindung zwischen Egoismus und Altruismus hin, Ep. 48, 2: *alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.* Durch seine milden Zugeständnisse an die menschliche Schwäche entfernt er sich von dem Geiste der älteren Stoa, mit seinen Klagen über die Verdorbenheit und das Elend des menschlichen Lebens, mit seinen Ansichten über den Tod als den Geburtstag der Ewigkeit (ep. 102: *dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est*), über die Seligkeit und den ewigen Frieden des jenseitigen Lebens, überhaupt mit dem wesentlich durch Poseidonios beeinflussten religiösen Charakter seiner Lehre, ebenso mit der Empfehlung der Feindesliebe, nähert er sich noch mehr als die früheren Stoiker christlichen Anschauungen, so daß die Sage, er sei Christ geworden, entstehen und ein gefälschter Briefwechsel zwischen ihm und dem Apostel Paulus finden konnte.

L. Annäus Cornutus (früher fälschlich Phurnutus) lebte um 20–66 oder 68 n. Chr. in Rom und wurde von Nero auf eine einsame Insel verbannt. Er schrieb in griechischer Sprache eine allegorisch-physikalische Mythendeutung, die aber wahrscheinlich nichts als ein Auszug aus einer älteren stoischen Schrift (vielleicht des Chrysippos) ist. Die *ratio physica* (s. o. S. 257), wie sie sich auch bei Philon sehr häufig angewendet findet, wird hier durchgeführt. Der Satiriker A. Persius Flaccus (34–62 n. Chr.) war sein begeisterter Schüler und Freund. Auch M. Annäus Lucanus (39–65), der Bruderssohn Senekas, gehörte zu seinen Schülern. Dem Stoizismus, der eine Stütze der antimonarchischen Opposition in der ersten Kaiserzeit bildete (aber monarchisch waren Athenodoros, des Sardon Sohn, und Areios Didymos, s. o. S. 295), huldigten auch die bekannten Republikaner Thrasea Pätus (Tac. Ann. XVI, 21 ff.; Hist. IV, 10; 40) und Helvidius Priscus (Ann. XVI, 27–35; Hist. IV, 5 f.; 9; 53).

C. Musonius Rufus aus Volsinii, ein Stoiker von ähnlicher Richtung wie Seneka, wurde mit anderen Philosophen 65 n. Chr. durch Nero aus Rom verbannt (Tac. Annal. XV, 71), später wahrscheinlich durch Galba zurückberufen, von Vespasian, als dieser die Philosophen aus Rom verwies, dort belassen und

stand in persönlicher Verbindung mit Titus. Sein Schüler Pollio (nach Zeller III, 1, S. 730 vielleicht der Grammatiker Valerius Pollio, der unter Hadrian lebte) hat ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου aufgezeichnet, aus denen wahrscheinlich Stobäus seine Mitteilungen über seine Lehren geschöpft hat. Musonius reduzierte die Philosophie auf die einfachsten Tugendlehren und näherte sich dem Kynismus. Nicht ein bestimmtes Vaterland hat der einzelne Mensch, sondern das für alle gemeinsame ist die Welt (Stob. Floril. 40, 9): κοινὴ πατρις ἀνθρώπων πάντων ὁ κόσμος ἐστίν). Einer seiner schönsten Aussprüche ist: Handelst du gut unter Mühen, so wird die Mühe vergehen, aber das Gute bestehen; handelst du schlecht mit Lust, so wird die Lust vergehen, aber das Schlechte bestehen. — Musonius wurde später vielfach, z. B. von Klemens von Alexandria, stark benutzt.

Epiktet aus Hierapolis (in Phrygien), ein Sklave des Epaphroditos, eines der Leibwächter des Kaisers Nero, dann Freigelassener, war ein Schüler des Musonius Rufus und später Lehrer der Philosophie in Rom bis zu der Vertreibung der Philosophen aus Italien durch Domitian im Jahre 94 n. Chr. (Gell. N. A. XV, 11; vgl. Suet. Domit. c. 10). Er schlug alsdann seinen Wohnsitz zu Nikopolis in Epirus auf, wo er eine vielbesuchte philosophische Schule leitete. Dort hörte ihn Flavius Arrianus aus Nikomedien, der seine Reden niederschrieb. Von den 8 BB. Διατριβαί (Dissertationes) sind uns noch 4 erhalten, das Ἐγχειρίδιον (Manuale) ist ein aus den eingehenderen Erörterungen ausgezogener kurzer moralischer Katechismus. Von den unter seinem Namen überlieferten Fragmenten müssen manche ihm abgesprochen werden.

Philosophie soll man nach Epiktet treiben, um durch sie gebessert zu werden. Man muß demnach alles, was man in ihr lernt, auf diesen Zweck beziehen. Soll zwar so die Theorie der Praxis wegen getrieben werden, so verachtet Epiktet erstere doch nicht, und zwar greift er hier, wie Bonhöffer gezeigt hat, im Gegensatz zu der eklektischen Mittelstoa und zu Seneka und Mark Aurel, auf die alte Schule zurück. Ihre Hauptvertreter, insbesondere Chrysippos, sind seine Gewährsmänner. Unsere Seele ist nach Epiktet mit Gott verwandt, sie ist geradezu ein ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ. Das Erste ist, nach Epiktet, unterscheiden zu können, was in unserer Gewalt ist und was nicht in unserer Gewalt ist (τὰ ἐφ' ἡμῶν und τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῶν). Auf die Unabhängigkeit des Geistes von allem Äußeren, da dieses nicht in unserer Gewalt sei, und zwar durch Ertragen und Entsagen (ἀνέχον καὶ ἀπέχον), legt er das Hauptgewicht; der Mensch soll streben, alle seine Güter in sich selbst zu finden. Am meisten soll der Mensch den Gott (θεός oder δαίμων) in seinem Innern scheuen. Wohltun und andern zu helfen, namentlich sie sittlich zu bessern, gehört zur Vollkommenheit. Wir sind alle Brüder, wir haben alle Gott zum Vater. Es ist nicht jemand Athener oder Korinther, sondern nur Sohn Gottes (Dissert. I, 13, 3; I, 9, 1 ff.). Liebe, Geduld und Sanftmut andern gegenüber müssen geübt werden. Dem edlen Kynismus, der die Menschen bessern will und zur Umkehr ruft, ist Epiktet entschieden geneigt, s. dazu das Kapitel περὶ κυνισμού, Dissert. III, 22.

Einem Stoiker Hierokles, der vielleicht identisch sei mit dem von Aul. Gellius IX, 5, 8 als vir sanctus et gravis und als heftigem Gegner der epikureischen Lustlehre bezeichneten Stoiker desselben Namens und etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. gelebt haben möge, schrieb Karl Praechter (s. Lit.) die bei Stobaios unter dem Namen eines nicht näher bezeichneten Hierokles erhaltenen moralischen Fragmente aus einer Schrift Philosophumena zu, welche man in der Regel ohne besondere Veranlassung als dem Neuplatoniker Hierokles (s. u.) gehörend ansah. Es stammen diese Stücke aus einer der populär-philosophischen Schriften, wie sie im Kreise der Stoiker vielfach entstanden und auch auf nicht

philosophisch Gebildete wirken sollten. Die des Hierokles unterscheiden sich von den sonstigen stoischen *διατριβαί* oder *διαλέξεις*, die uns bekannt sind, dadurch, daß sie eine Art Leitfaden der Moral nach bestimmten Klassen von Pflichten geordnet bieten. Wir finden da bei Stobaios in den in Frage kommenden Fragmenten behandelt die Pflichten gegen die Götter (*τὴν τρόπον θεοῖς χρηστέον*), die gegen das Vaterland (*πὺς πατρίδι χρηστέον*), gegen die Brüder, gegen die Verwandten, die Pflichten betreffs der Ehe (*περὶ γάμον*) und die des Haushalts (*οἰκονομικός*). Sowohl aus dem Inhalt wie aus der Sprache ergibt sich enge Verwandtschaft mit der Stoa, namentlich mit Musonius und Epiktet, dagegen weist nichts auf den Neuplatonismus hin. Der Zufall fügte es, daß bald nach dieser Neubelebung des Stoikers Hierokles in einem dem 2. Jahrh. n. Chr. angehörigen Papyrustexte ansehnliche Fragmente der *Ἠθικὴ στοιχείωσις* eines Stoikers Hierokles zutage kamen, der, wie die Sprache zeigt, mit dem Hierokles des Stobaios zweifellos identisch ist, wenn auch die auf dem Papyrus und in dem Florilegium erhaltenen Bruchstücke verschiedenen Werken angehören.

Die tiefensten Selbstbetrachtungen (*τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία* 12) des Kaisers Mark Aurel, in denen eine bestimmte Disposition nicht zu erkennen ist, beruhen vielfach auf den Sentenzen des Epiktet, zeigen aber, daß der Verfasser auch mit früheren Lehren vertraut war. Wie Seneka und Epiktet, legt Mark Aurel das Hauptgewicht auf das Praktische, obgleich er gewisse theoretische Sätze betont, z. B. den von dem Fluß aller Dinge (V, 14: *ἡ τε γὰρ οὐσία οἶον ποταμὸς ἐν διηνεκεῖ ῥύσει*, XI, 29: *χειμάροους ἡ τῶν ὅλων οὐσία*, stark an Heraklit erinnernd), sowie den von der Beseeltheit aller Dinge durch die Gottheit (IX, 8 ff.) und von der Vorsehung. Seine Vorliebe für einsame Kontemplation, bei welcher der Mensch mit seinem Dämon, seiner Seele, dem Göttlichen in ihm, allein zusammen sei, sich mit diesem befreunde, gibt seinen Anschauungen bereits eine gewisse Verwandtschaft mit dem bald nachher aufkommenden Neuplatonismus. Die Hauptsache ist, die Götter zu fürchten und den Menschen zu helfen, namentlich der Sünder sich anzunehmen, auch der Undankbaren und uns feindlich Gesinnten, da ja alle Menschen dieselbe göttliche Vernunft beseelt. In einer Welt ohne Götter zu leben, die mit ihrer Vorsehung alles umfassen und alles aufs wohlthätigste und vollkommenste eingerichtet haben, ist ohne Wert. Es kommt darauf an, sich auf sich selbst zu beschränken, sich von allem Äußeren zu befreien, dann wird man mit dem Gegebenen zufrieden sein und sich in den Weltlauf schicken, da man weiß, daß sich nur der Wille eines weisen und liebevollen Vaters erfüllt, und das, was dem Ganzen nützt, auch für den Einzelnen das Beste ist.

In nicht genau bestimmbarer Zeit, aber doch jedenfalls am Ende der Republik oder in den ersten Jahrhunderten des Kaisertums lebte der Verfasser des unter dem Namen des Sokrateschülers Kebes gehenden *Pinax*. In Form der Beschreibung eines allegorischen Gemäldes wird hier der Gegensatz der wahren, d. h. praktisch-ethischen Bildung gegen die auf äußere Güter und Lebensgenuß gerichteten Bestrebungen der meisten Menschen und gegen die („falsche“) theoretische Bildung der Vertreter der Wissenschaften erörtert. Philosophisch zeigt das Schriftchen kein scharfes Gepräge, läßt aber doch die Einwirkung stoisch-kynischer Lehre deutlich erkennen.

Im zweiten Jahrhundert n. Chr. lebte wahrscheinlich der Astronom Kleomedes, der ein Werk über die Kreisbewegung der Himmelskörper in zwei Büchern verfaßte, in dem er die stoische Lehre vom Weltsystem darlegte, sich in

der Hauptsache an Poseidonios haltend, wie er selbst am Schlusse der Schrift sagt: *Τὰ πολλὰ τῶν εἰρημένων ἐκ τῶν τοῦ Ποσειδωνίου εἴληπται.*

Wenn auch nach Mark Aurel berühmte Stoiker nicht mehr zu nennen sind, so zeigen sich doch Elemente der stoischen Lehre in den verschiedensten geistigen Produkten, so daß man sieht, wie vieles Stoische geradezu Gemeingut der gebildeten Welt geworden war. Es kann wunderbar erscheinen, daß gerade, nachdem die Stoa in Mark Aurel den Kaiserthron erstiegen hatte, ihre Macht erloschen schien, da nach dem stoischen Kaiser, den Friedrich der Große als das Ideal der Menschen ansah (s. Grundr. III), kein erheblicher Vertreter der Schule zu nennen ist. Offenbar hängt dies damit zusammen, daß einerseits der zur Herrschaft gelangende Neuplatonismus, der auch viele stoische Lehrelemente enthielt, den Stoizismus zurückdrängte, anderseits manche der hauptsächlichsten stoischen Sätze in das Christentum, dem bald die Macht zufiel, übergingen, und die Stoa so an selbständiger Bedeutung verlieren mußte.

§ 66. Zum Eklektizismus, d. h. zu einer philosophischen Methode, die aus früheren Lehren das gerade Gefallende auswählt, ohne diese Elemente in eine systematische oder gar organische Einheit miteinander zu bringen, neigt mehr oder minder die gesamte Philosophie des späteren Altertums, insbesondere zu der Zeit, als die griechischen Gedanken in der römischen Welt Verbreitung fanden. Der namhafteste und einflußreichste Vertreter desselben ist Cicero, der in der Erkenntnislehre sich zu dem Skeptizismus der mittleren Akademie bekennt, für die Physik sich nicht interessiert und in der Ethik zwischen der stoischen und peripatetischen Ansicht schwankt. Eklektisch ist auch der philosophische Standpunkt des gelehrten M. Terentius Varro, der den Akademiker Antiochos von Askalon zum Lehrer hatte.

Die Schule der Sextier, die in Rom um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine kurze Zeit hindurch blühte, scheint eine Mittelstellung zwischen Pythagoreismus, Kynismus und Stoizismus eingenommen zu haben.

Eine Schule, die den Eklektizismus zum Prinzip erhob und auch den Namen „eklektische Sekte“ geführt zu haben scheint, gründete Potamon von Alexandria, ein älterer Zeitgenosse des Kaisers Augustus.

Hinsichtlich der antiken Nachrichten über Leben, Schriften und philosophische Lehren des Cicero und des Varro sowie der Ausgaben ihrer hierher gehörigen Schriften und Fragmente muß auf die Werke über die Geschichte der römischen Literatur verwiesen werden (neuestens erschienene Ausgaben: M. Tullii Ciceronis Paradoxa Stoicorum ed. O. Plasberg, Lips. 1908. Ciceronis de virtutibus libri fragmenta coll. Herm. Knoellinger, Lips. 1908, Bibl. Teubn.). Für die Sextier s. das Material bei Zeller III, 1, S. 675 ff. Fragmente bei Seneka (s. Index s. v. Sextius, Sotion, Fabianus) und Stobaios (s. Ind. z. Floril. s. v. Sotion). Das Sextus-Gnomologion (s. darüber unten S. 304 und im Literaturverz.) hat mit den Sextiern nichts zu tun. Über Potamon berichten kurz Diog. Laërt. prooem. 21 und Suidas s. v. *Ποτάμων Ἀλεξανδρεὺς*. Fragmente nicht erhalten.

Nachdem die Kritik in den sämtlichen großen Systemen Unhaltbares aufgezeigt hatte, mußte das andauernde Bedürfnis philosophischer Überzeugungen

entweder zu neuer Systembildung oder zum Eklektizismus führen, zu dem letzteren aber dann mit Notwendigkeit, wenn zur Systemgründung die schöpferische Kraft nicht ausreichte, während doch das philosophierende Subjekt seiner eigenen „Unbefangenheit“, d. h. seinem unmittelbaren, natürlichen Wahrheitssinne oder seinem gesunden Takte in der Würdigung philosophischer Sätze ein naives Vertrauen schenkte. Insbesondere mußte der Eklektizismus bei denjenigen Eingang finden, die nicht um des Wissens selbst willen, sondern zum Zweck der allgemeinen theoretischen Vorbildung für das praktische Leben und zugleich der Begründung einer vernunftgemäßen religiösen und sittlichen Überzeugung die Philosophie suchten, und denen daher eine strenge Einheit und ein systematischer Zusammenhang in ihrem philosophischen Denken kein unbedingtes Bedürfnis war. Das trifft aber bei der großen Mehrzahl der Römer zu. Daher ist das Philosophieren der Römer fast durchgängig ein eklektisches, selbst bei solchen, die sich zu irgendeinem einzelnen hellenischen Systeme bekennen. Es ist gewiß kein Zufall, daß auch innerhalb der griechischen Philosophie der Eklektizismus gerade zu der Zeit Boden faßte, als diese Philosophie in den Bannkreis des weltbeherrschenden Römertums eintrat. Zweifellos sind die Beziehungen des Panaitios und des Poseidonios zur römischen Welt auf die Färbung ihrer Philosophie nicht ohne Einfluß geblieben.

Von den Eklektikern besprechen wir diejenigen mit stärker hervortretender Grundfärbung, wie die eben genannten Panaitios und Poseidonios, bei den betreffenden Schulen und stellen hier nur diejenigen zusammen, die sich dem Rahmen einer der konsequenten Schulen nicht ohne Zwang einfügen lassen.

M. Tullius Cicero (3. Januar 106 bis 7. Dezember 43 v. Chr.) trieb besonders zu Athen und Rhodos philosophische Studien. Er hörte in seiner Jugend zuerst den Epikureer Phaidros und den Akademiker Philon und verkehrte mit dem Stoiker Diodotos (der später nebst Tyrannion sein Hausfreund war, *Tusc. V. c. 39, Epist. passim*). Alsdann genoß er den Unterricht des Akademikers Antiochos von Askalon und des Epikureers Zenon, endlich (in Rhodos) den des Stoikers Poseidonios. In seinem höheren Alter kehrte Cicero zu der Beschäftigung mit der Philosophie zurück, insbesondere in seinen drei letzten Lebensjahren. *Tusc. V. c. 2: philosophiae in sinum cum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna iactati tempestate confugimus.*

Cicero selbst gibt (in der Schrift *de divinatione*, II, 1) ein Verzeichnis seiner philosophischen Schriften. In dem Buche, das er *Hortensius* betitelt hat, habe er zum Philosophieren ermahnt, in den *Academica* die bescheidenste, konsequenteste und wissenschaftlichste Weise des Philosophierens (nämlich die der mittleren Akademie) gezeigt, dann in den fünf Büchern *De finibus bonorum et malorum* das Fundament der Ethik, die Lehre von dem höchsten Gut und Übel abgehandelt, denen die fünf Bücher *Tusculanarum disputationum* gefolgt seien, worin die zur Glückseligkeit notwendigsten Momente erörtert würden. Darauf seien die drei Bücher *De natura deorum* verfaßt worden, woran die begonnene Schrift *De divinatione* und die noch projektierte *De fato* sich anschließen sollten. Den philosophischen Werken seien ferner zuzuzählen die früher verfaßten sechs Bücher *De republica* und die Schriften: *Consolatio* und *De senectute*; es seien denselben anzureihen die rhetorischen Werke: drei Bücher *De oratore*, denen als viertes der *Brutus* (*de claris oratoribus*), als fünftes der *Orator* folge.

Die Schrift *De rep.* hat Cicero in den Jahren 54–52 v. Chr. in sechs Büchern verfaßt, wovon ungefähr der dritte Teil auf uns gekommen ist, größtenteils durch

A. Mai aus einem vatikanischen Palimpsest zuerst veröffentlicht (Romae 1822 u. ö.); ein Teil des sechsten Buchs, der Traum des Scipio, ist durch Makrobios erhalten worden. Eine Schrift *De legibus* schloß sich an, um 52 v. Chr. begonnen, ist aber unvollendet geblieben und als Fragment auf uns gekommen. Vielleicht schon zu Anfang des Jahres 46 v. Chr., vielleicht jedoch erst später hat Cicero die kleine Schrift *Paradoxa* verfaßt, die er *de div.* II, 1 nicht mit erwähnt. Die *Consolatio* ist 45 v. Chr. verfaßt worden, der *Hortensius* in demselben Jahre, beide für uns bis auf einige Bruchstücke verloren. Noch in dasselbe Jahr fällt neben den teilweise erhaltenen *Academica* die ganz auf uns gekommene Schrift *De finibus* und der Beginn der *Tuskulanen* und der drei Bücher *De natura deorum*, die Vollendung der beiden letztgenannten Schriften aber in das folgende Jahr. In den Anfang des Jahres 44 fällt die Schrift *Cato maior s. de senectute*; in dasselbe Jahr die zur Ergänzung der Schrift über die Natur der Götter verfaßte Abhandlung *De divinatione*, woraus die oben mitgeteilten eigenen Angaben Ciceros gezogen sind, wie auch die unvollständig auf uns gekommene Abhandlung *De fato*, dann die heute verlorene Schrift *De gloria* und die erhaltenen: *Laelius s. de amicitia* und *De officiis*; die nicht auf uns gekommene Abhandlung *De virtutibus* (die Fragmente jetzt gesammelt von H. Knoellinger, s. o. S. 299) ist wohl gleich nach der Schrift *De officiis* verfaßt worden. Eine Jugendarbeit war die verlorene Übersetzung von Xenophons *Oikonomikos*, vielleicht auch die von Platons *Protagoras*, welche letztere noch zu Priscians und Donats Zeiten existierte; dagegen fällt in 45 (oder 44) v. Chr., nach den *Acad.*, die Übersetzung des platonischen *Timaos*, wovon ein größeres Bruchstück erhalten ist. Von den rhetorischen Schriften, die Cicero selbst (a. a. O.) den philosophischen zuzählt, sind die drei Bücher *De oratore* im Jahre 55, der *Brutus* und der *Orator* 46 v. Chr. verfaßt worden.

Daß Cicero in seinen philosophischen Schriften von seinen griechischen Quellen abhängig ist, gesteht er selbst zu, indem er (*ad Atticum* XII, 52) von denselben sagt: *ἀπόγραφα* sunt, *minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo* (doch vgl. *de fin.* I, 2, 6; 3, 7; *de off.* I, 2, 6, wo Cicero seine relative Selbständigkeit hervorhebt). Einige Epikureer (*Amatinius*, *Rabirius*, *Catius Insuber*) hatten vor ihm lateinisch über Philosophisches geschrieben, aber kunstlos (*Tusc.* II, 3, 7). Von den meisten Schriften Ciceros lassen sich (größtenteils auf Grund von Stellen in ihnen selbst und in Ciceros Briefen) die Quellen noch angeben. Die Schriften *De republica* und *De legibus* sind der Form nach Nachbildungen der gleichnamigen Schriften Platons; der Inhalt ruht neben Ciceros eigenen politischen Erfahrungen auf den platonischen, aristotelischen und stoischen Lehren, in *De republica* vielfach auf *Panaitios*; auch den *Polybios* hat Cicero viel benutzt. Die *Paradoxa* erörtern bekannte stoische Lehrsätze. Die *Consolatio* ruht auf *Krantors* Schrift *Περὶ πένθους*, der (verlorene) *Hortensius* auf dem *Προτρεπτικός*, den *Aristoteles* an *Themison*, einen der Stadtkönige von *Kypros*, gerichtet hatte (s. *Bernays*, *Die Dialoge des Arist.*, S. 116 ff., *H. Diels* s. *Literaturverz.*), nicht auf dem *Προτρεπτικός* des Akademikers *Philon* von *Larissa* (s. *Krische*, über Ciceros *Academica*, *Gött. Studien* II, 1845, S. 191); die Bücher *De finibus bonorum et malorum* (die wertvollste von den erhaltenen philosophischen Schriften Ciceros) beruhen auf den Werken des *Philodemos*, *Karneades*, namentlich des *Antiochos* von *Askalon* (s. *C. J. Grysar*, die Akademiker *Philon* und *Antiochos*, *G.-Pr.*, Köln 1849), wie auch auf den Studien, die Cicero in seiner Jugendzeit durch Hören von Vorlesungen und philosophische Unterredungen gemacht hatte, die *Academica* auf den Schriften und zum Teil auch auf den Vorträgen der namhafteren Akademiker; die *Tuskulanen* im 1. B. auf *Poseidonios* und der

Consolatio des Krantor, sonst wohl vielfach auf den Werken eines Akademikers, wahrscheinlich des Philon (nach Hirzel auf dessen *λόγος κατὰ φιλοσοφίαν*). Das erste Buch der Schrift *De natura deorum* zeigt weitgehende Übereinstimmung mit einer in den herkul. Papyri teilweise erhaltenen epikureischen theologischen Schrift. Da sich nun Cic. ep. ad Att. 13, 39, 2 das Werk des Epikureers Phaidros *Περὶ θεῶν* ausbittet, nahm man an, das herk. Werk, dessen Titel noch nicht bekannt war, sei eben diese Schrift des Phaidros und diese die Quelle von *De nat. deor. I*. Als dann die Veröffentlichung des Titels ergeben hatte, daß wir es in dem herk. Papyrus mit Resten der Schrift des Philodemos *Περὶ εὐσεβείας* zu tun haben, neigte sich die gewöhnliche Ansicht dahin, daß dieses philodemische Werk von Cicero benutzt worden sei, bis H. Diels, *Doxographi Graeci*, Prolegg. S. 121 ff., auf beachtenswerte Gründe gestützt, die Vermutung aussprach, daß Philodemos und Cicero aus einer und derselben Quelle, dem eben erwähnten Werke des Phaidros, geschöpft hätten, und daß sich daraus die Übereinstimmung zwischen beiden erkläre. Die Kritik des epikureischen Standpunktes in *De nat. deor. I* fußt auf einer Schrift des Akademikers Kleitomachos, das zweite Buch auf der Schrift des Poseidonios *π. θεῶν* (so P. Wendland, Posidonius' Werk *π. θ.*, A. f. G. d. Ph., I, 1888, S. 200–210, während Usener, *Epicurea*, LXVII f. große Stücke des zweiten Buchs einem Handbuch des Karneades zuschreibt); das dritte auf den Werken des Akademikers Kleitomachos; das erste der zwei Bücher *De divinatione* auf den fünf Büchern des Poseidonios *περὶ μαντικῆς*, das zweite Buch auf einer Schrift des Kleitomachos, in der dieser die Ansichten des Karneades vortrug, und zum Teil (der Abschnitt §§ 87–97) auf einer Schrift des Panaitios (vielleicht *π. προνομίας*); die Abhandlung *De fato* auf Karneades; der Cato maior u. and. wohl auf einer Schrift des Ariston von Chios; der Lilius besonders auf der Schrift des Theophrast über die Freundschaft (s. Heylbut, *Th. π. φιλίας* Liter. S. 92*), dahn auch auf der Ethik des Aristoteles und Schriften eines Stoikers (Panaitios); für die zwei ersten Bücher *De officiis* ist Panaitios, für das dritte wahrscheinlich Poseidonios die Hauptquelle gewesen (dagegen Hirzel, der an Hekaton oder lieber an eine summarische Übersicht, etwa von Athenodorus Calvus, denkt); außerdem sind die Stoiker Diogenes von Babylon, Antipater von Tarsos, Antipater von Tyros, Hekaton u. a. für diese Schrift benutzt worden.

Vor dem Skeptizismus, den Cicero wissenschaftlich nicht zu überwinden weiß, und in den ihn namentlich der Widerstreit der philosophischen Autoritäten untereinander immer wieder hineinführt, flieht er gern zu der unmittelbaren Gewißheit des sittlichen Bewußtseins, des consensus gentium und der sogenannten angeborenen Begriffe (*notiones innatae, natura nobis insitae*, der stoischen *προλήψεις*). Charakteristisch sind Erklärungen, wie die in der Schrift *de legibus* I, 13, 39; *perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus, ut sileat, nam si invaserit in haec, quae satis seite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo*. In der Physik bleibt er beim Zweifel stehen, doch gilt ihm die Untersuchung als eine vergnügliche und nicht verächtliche Weide des Geistes (*Acad. II, 41*). Am meisten interessiert ihn die Beziehung der Naturkenntnis zu der Frage nach dem Dasein Gottes. Bemerkenswert ist die gegen den atheistischen Atomismus gerichtete Äußerung (*de nat. deorum II, 37*); *Hoc (nämlich die Bildung der Welt aus der zufälligen Zusammenfügung von Atomen) qui existimat fieri potuisse cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel quales libet aliquo coniciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici*. Aus der Mythologie möchte Cicero alles ausgeschieden sehen, was der

Götter unwürdig sei (wie die Erzählung von dem Raube des Ganymedes; Tusc. I, c. 26; IV, c. 33), übrigens aber möglichst an dem Übereinstimmenden in dem Glauben der Völker festhalten (Tusc. I, c. 13). Besonders wert ist ihm der Vorsehungs- und der Unsterblichkeitsglaube (Tusc. I, c. 1, 2 ff.; c. 49 u. ö.). Doch kommt er nicht ganz von der Ungewißheit los und läßt mit ruhiger Unparteilichkeit in seiner Schrift de nat. deorum den Akademiker die Zweifelsgründe ebenso ausführlich und eingehend entwickeln, wie den Stoiker die Argumente für den Dogmatismus.

Das sittlich Gute (*honestum*) definiert Cicero als das an und für sich Lobenswerte (de fin. II, c. 14; de off. I, c. 4), der Etymologie des Wortes gemäß, welches ihm, dem Römer, das griechische *καλόν* vertritt. Das wichtigste Problem der Ethik liegt ihm in der Frage, ob die Tugend an und für sich zur Glückseligkeit zureiche. Er ist geneigt, mit den Stoikern diese Frage zu bejahen, obschon die Erinnerung an seine eigene und überhaupt an die menschliche Schwäche ihn oft mit Zweifeln erfülle; dann aber tadle er auch wiederum sich selbst, daß er über die Kraft der Tugend nicht nach dem Wesen der Tugend, sondern nach unserer Weichlichkeit urteile (Tusc. V, c. 1). Der Unterscheidung des Antiochos von Askalon zwischen *vita beata*, die unter allen Umständen durch die Tugend gesichert werde, und *vita beatissima*, die auch der äußeren Güter bedürfe (s. o. S. 291), ist Cicero nicht ganz abgeneigt (de fin. V, c. 26 ff.), obschon er dagegen ethische und logische Bedenken hegt und sie an anderen Stellen (Tusc. V, c. 13) verwirft. Er beruhigt sich aber in dem Gedanken, das alles, was nicht Tugend sei, möge es ein Gut zu nennen sein oder nicht, jedenfalls der Tugend an Wert äußerst weit nachstehe und neben ihr von verschwindender Bedeutung sei (de fin. V, c. 32; de off. III, c. 3). Bei dieser Auffassung sinkt der Unterschied zwischen der stoischen und peripatetischen Doktrin zum bloßen Wortunterschiede herab, wofür ihn (nach Cic. de fin. III, c. 12) schon Karneades erklärte. Entschiedener bekämpft Cicero die peripatetische Lehre, daß die Tugend die Reduktion der *πάθη* (was Cicero durch *perturbationes* übersetzt) auf das richtige Maß fordere; er will mit den Stoikern, der Weise solle ohne *πάθη* sein. Freilich macht er sich den Beweis leicht, indem er in den Begriff des *πάθος* (*perturbatio*) das Merkmal der Fehlerhaftigkeit mit aufnimmt (Tusc. V, c. 6: *aversa a recta ratione animi commotio*), so daß er in der Tat nur das Selbstverständliche beweist, Fehlerhaftes sei nicht zu dulden, den eigentlichen Streitpunkt aber verfehlt (Tusc. IV, c. 17 ff.). Auch darin steht er auf der Seite der Stoiker, daß ihm die praktische Tugend die höchste ist. De off. I, c. 44: *omne officium, quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur*. Ib. 45: *agere considerate pluris est, quam cogitare prudenter*.

Ciceros politisches Ideal ist eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung, die er im römischen Staate annähernd verwirklicht findet (de rep. I, 29; 23 ff.; vgl. auch oben S. 234. 244). Cicero billigt Akkommodation an den Volksglauben durch Augurien usw., wie auch Täuschung des Volkes durch Gewährung politischer Scheinfreiheit, da ihm die Menge als wahrhafter Vernünftigkeit und Freiheit unfähig erscheint (de nat. deor. III, c. 2; de divin. II, c. 12; 33; 72; de leg. II, 7; III, 12 u. ö.).

Am ansprechendsten sind bei Cicero solche Partien, worin er den allgemeinen Inhalt des sittlichen Bewußtseins, ohne subtile Streitfragen zu berühren, in einer gehobenen Redeweise darlegt. Sehr wohl gelingt ihm z. B. das Lob der interesselosen Tugend (de fin. II, 4; V, 22) und insbesondere die Darstellung des Gedankens der sittlichen Gemeinschaft (auf den Platon in der Rep. die Forderung einer praktischen Beteiligung der Philosophen am Staatsleben gründet, den Cicero aber

zunächst aus dem unechten Brief an Archytas entnimmt): „non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici“ usw. (de off. I, c. 7; vgl. de fin. II, c. 14) und der aristotelischen Lehre von dem Menschen als *ζῷον πολιτικόν* (de fin. V, 23). So schwach ferner im ersten Buche der Tuskulanen Ciceros Argumentationen sind, und so stumpf seine Dialektik ist, zumal im Vergleich mit der platonischen, die ihm zum Vorbild dient, so wohl gelingt ihm die rhetorische Darstellung der Würde des menschlichen Geistes (Tusc. I, c. 24 ff.; vgl. de leg. I, 7 ff.). Auch das begeisterte Lob der Philosophie (Tusc. V, c. 2; o vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum usw.; vgl. de leg. I, 22 f.; Acad. I, 2; Tusc. I, 26; II, 1 u. 4; de off. II, 2) hat nach Form und Gedanken Vortreffliches (z. B. est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus usw.), und obschon es teilweise an rhetorischer Überspannung leidet, so beruht es doch auf einer bei Cicero damals, als er jene Schriften verfaßte, tief eingewurzelten Überzeugung.

In M. Terentius Varro (115–25 v. Chr.) überwog das gelehrte Interesse bei weitem das spekulative. Durch den Akademiker Antiochos gebildet, schloß er sich diesem vielfach, namentlich in der Ethik, an. Die Mythen deutete er im Sinne der Stoiker allegorisch, und wie Panaitios faßte er Gott als die Seele des Weltganzen auf (August. de civ. Dei VI, 2 ff.), unterschied aber ähnlich wie Panaitios und Scävola drei Arten von Religion, die natürliche oder philosophische, die mythische und die bürgerliche. In der Vielseitigkeit seiner Studien eiferte er dem Poseidonios nach, den er auch als Quelle benutzte.

Von der Schule der Sextier sagt Seneka (nat. quaest. VII, 32), sie sei bald nach ihrem Beginn, der ein mächtiger gewesen sei, wieder erloschen. Q. Sextius (geb. um 70 v. Chr.) war ihr Begründer; als seine Anhänger werden genannt sein Sohn Sextius, ferner Sotion von Alexandria (dessen Schüler Seneka um 18–20 n. Chr. war), Cornelius Celsus, L. Crassitius aus Tarent und Papirius Fabianus. Q. Sextius und Sotion schrieben griechisch. Sotion erfüllte als Lehrer des Seneka diesen mit Liebe zu Pythagoras (Sen. ep. 108); Enthaltung von Fleischspeisen, tägliche Selbstprüfung, Hinneigung zur Seelenwanderungslehre sind pythagoreische Elemente in der Philosophie der Sextier. Ermahnungen zu sittlicher Tüchtigkeit, zur Seelenstärke, zur Unabhängigkeit von allem Äußeren scheinen den Hauptinhalt der Lehre gebildet zu haben; der Weise, lehrt Sextius, gehe durchs Leben, gegen alle Wechselfälle des Geschicks durch seine Tugenden gerüstet, umsichtig und kampfbereit, gleichwie ein wohlgeordnetes Heer in der Nähe des Feindes (Sen. ep. 59). Die Tugend und die aus ihr fließende Glückseligkeit ist nicht ein realitätsloses Ideal (wozu sie den späteren Stoikern wurde), sondern ein dem Menschen erreichbares Gut (Sen. ep. 64). (Die schon früher in des Rufinus lateinischer Übersetzung bekannte, 1880 auch im griechischen Original aufgefundenen Spruchsammlung, welche zuerst Orig. c. Celsum VIII, 30 und in Matth. 19, 3 unter dem Titel *Σέξτων γνῶμαι* anführt, und von der auch zwei syrische Bearbeitungen vorhanden sind, mit unserem Sextius in Verbindung zu bringen, ist bare Willkür. S. u. § 69.)

In dem wenigen, was von der Philosophie des Potamon bekannt ist, lassen sich stoische und peripatetische Lehrelemente deutlich erkennen. In seiner *Στοιχείωσις* stellte er nach Diog. Laërt. prooem. 21 zwei Wahrheitskriterien auf, τὸ μὲν ὡς ὅφ' οὗ γίγνεται ἡ κρίσις, τούτέστι τὸ ἡγεμονικόν· τὸ δὲ ὡς δι' οὗ, οἷον τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν (anschließend an die stoische *καταληπτικὴ φαντασία*). Zu der Unterscheidung der beiden Kriterien vgl. „Alkinoos“ [Albinos] c. 4). Prinzipien nahm er vier an, τὴν τε ὕλην καὶ τὸ ποιοῦν ποίησόν τε καὶ τόπον, entsprechend den

vier Kategorien ἐξ οὗ, ὑφ' οὗ, ποίῳ, ἐν ᾧ. Als Telos bezeichnete er in peripatetischer Weise ζῶν κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελείαν οὐκ ἄνευ τῶν τοῦ σώματος κατὰ φύσιν (vgl. die stoischen *πρῶτα κατὰ φύσιν*) ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτός. Daß auch Platon nicht beiseite blieb, läßt sich daraus schließen, daß P. einen Kommentar zur *Politeia* verfaßte.

Anhangsweise sei hier des Lukian gedacht, der zwar nichts weniger ist als ein Philosoph, aber doch zur griechischen Philosophie in so engen Beziehungen steht, daß die Philosophiegeschichte an ihm nicht vorübergehen darf. Ein eigentlich philosophisches Interesse fehlt L. vollständig. Womit es ihm in gewissem Grade ernst ist, ist der Kampf gegen Aberglauben, Schwindelei, Scheinheiligkeit, unfruchtbare Moraltheorie, philosophische Überhebung u. dgl. Bei seinem Mangel an tieferem Verständnis für religiöses Empfinden und philosophisches Bedürfnis zieht er aber die Grenzen dessen, was hierher gehört, sehr weit, läßt die großen und ernstesten Seiten des Geisteslebens, deren Kehrseite jene Erscheinungen sind, nicht zu ihrem Rechte kommen und erkennt nur das Negative, auch abgesehen davon, daß er als Satiriker sich wesentlich mit den Schwächen der Gesellschaft zu befassen hat. Jener Kampf weckt in ihm eine gewisse Neigung zum freigeistigen Kynismus und aufklärerischen Epikureismus, ohne daß ihm deshalb an den positiven Lehren dieser Schulen gelegen wäre. Auch der Skeptizismus ist ihm recht, insoweit sich mit seinen Argumenten verblüffend dartun läßt, daß es mit der (dogmatischen) Philosophie, auf die man sich soviel einbildet, nichts ist (vgl. den *Hermotimos*). Der Kynismus mit seiner Opposition gegen die traditionelle Kultur bot zudem dem satirischen Schriftsteller sehr dankbare Motive. Schon die erste Lektüre des *Menippos* mochte den gewandten Literaten darauf führen, wie sich mit den Kynikergestalten Szenen bilden lassen, die pikant und lustig zu lesen sind. Auch Platon und die anderen großen Philosophen der Vorzeit erhalten gelegentlich ihr Kompliment, nicht etwa, weil L. eine warme Bewunderung für sie im Herzen trüge: sie gehören zu den herkömmlicherweise verehrten Größen der griechischen Literatur und vor allem lassen sie sich gut verwerten als Gegenbilder gegen die zeitgenössischen Afterphilosophen, über die L. sich ärgert. Höchstens für Platons schriftstellerische Bedeutung besitzt der geschulte Rhetor ein wirkliches Verständnis. Der *Nigrinos* ist ein Schreiben an einen dem Absender persönlich bekannten Platoniker. Die hier zur Schau getragene übertriebene Begeisterung, der ein leise ironischer Hauch nicht fehlt, beweist für eine Bekehrung zur Philosophie nichts. Der Ton des Schreibens ist gerade so ernst zu nehmen wie der eines Enkomions. Die von Neueren vielfach unternommenen Versuche, mehr oder minder scharf geschiedene Perioden in Lukians Verhältnis zu Philosophie und Philosophen nachzuweisen, beruhen darauf, daß man den von Hause aus unbestimmten und schillernden Charakter seiner Beziehungen zur Philosophie außer acht ließ und seinen Äußerungen im einzelnen zuviel Gewicht beilegte. Viel förderlicher als solche Versuche wäre ein erschöpfendes Inventar aller der Stellen, an welchen L. griechische Philosophen und ihre Lehren berührt. Wir erhielten damit einen sichern Untergrund für Quellenstudien und vermöchten im einen oder andern Falle zu beobachten, in welcher Form die Systeme L. entgegentraten. So ist es z. B. nicht ohne Interesse, daß der *Nigrinos* deutlich gerade den mit Gedanken der kynisch-stoischen Diatribe stark durchtränkten Platonismus erkennen läßt, den u. a. *Maximos von Tyros* vertrat (vgl. Hobeins Dissertation im Literaturverz. zu *Maximos von Tyros*).

Dritte (vorwiegend theologische) Periode der griechischen Philosophie.

Die Neuplatoniker und ihre Vorgänger in theosophischer Spekulation.

§ 67. Der dritten Periode der griechischen Philosophie oder der Zeit der Vorherrschaft der Theosophie gehören an: 1. die jüdisch-griechischen Philosophen, 2. die Neupythagoreer und die pythagoraisierenden und eklektischen Platoniker, 3. die Neuplatoniker. Die jüdisch-griechischen Philosophen suchen den **Judaismus mit dem Hellenismus** zu verschmelzen. Die Neupythagoreer, pythagoraisierenden und eklektischen Platoniker und Neuplatoniker wurden schon durch den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie selbst, nachdem die Forschung über Natur und Subjekt sich in Skeptizismus und Eklektizismus aufgelöst hatte, auf die Theosophie hingeführt; eben darum mußte aber auch die Empfänglichkeit für orientalische Einflüsse, zumal bei der engen Berührung mit dem Orient, in dieser Periode am größten sein, und diese Einflüsse haben Form und Inhalt des Denkens dieser Philosophen in nicht geringem Maße bedingt.

Orientalischer Einfluß hat die Philosophie dieser Periode wesentlich mitbestimmt (s. Ritter, G. d. Ph. IV, S. 414 ff.); doch weist Zeller (Ph. d. Gr., III, 2⁴, S. 82 ff.) mit Recht auch auf die inneren Gründe hin, welche die Neigung zu einer mystischen Theologie erzeugten. „Das Gefühl der Gottentfremdung, die Sehnsucht nach höherer Offenbarung ist den letzten Jahrhunderten der alten Welt überhaupt eigen; diese Sehnsucht drückt zunächst nichts weiter aus, als das Bewußtsein vom Verfall der klassischen Völker und ihrer Bildung, das Vorgefühl der herannahenden neuen Weltzeit, und sie hat nicht bloß das Christentum, sondern noch vor demselben den heidnischen und jüdischen Alexandrinismus und die verwandten Erscheinungen ins Leben gerufen.“ Aber eben dieses Gefühl der Ermattung und diese Sehnsucht nach fremder Hilfe trieb teils in der Religionsübung, teils in der Spekulation zum Anschluß an orientalische Kulte und Dogmen und vor allem an die im Orient vorherrschende Auffassung des Göttlichen in der Form der Transzendenz, des Ethischen in der Form der Selbstverleugnung, wie auch zur Hervorhebung aller hiermit verwandten Elemente in der griechischen, besonders in der platonischen Philosophie, bei geringerer Kraft eigener Gedankenbildung. Der Neuplatonismus ist der Synkretismus der orientalischen (insbesondere der alexandrinisch-jüdischen) und der hellenischen Bildung unter der Form des Hellenismus; die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie und die christliche Gnosis zeigen denselben Synkretismus unter der Form des Orientalismus. Mit Recht bemerkt Robert Zimmermann (Gesch. der Ästh., Wien 1858, S. 123), daß Platons Versuch, orientalische Mystik in wissenschaftliche Forschung zu übersetzen, im Neuplatonismus mit einer Rückübersetzung des Gedankens in Bilder ende.

Die gemeinsamen Züge der Spekulation der jüdisch-griechischen Philosophen und der Neupythagoreer und jüngeren Platoniker (und Neuplatoniker) bezeichnet Zeller (Philos. der Griechen, III, 24, S. 271) treffend in folgender Weise: „eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und des Irdischen, ein abstrakter, jede Erkenntnis des göttlichen Wesens ausschließender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt hinüberleiten, die Forderung einer asketischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus.“ Von Platons eigener Lehre unterscheiden sich diese späteren Richtungen trotz aller beabsichtigten Übereinstimmung und vielfachen Anlehnung doch durch das Offenbarungsprinzip sehr wesentlich. Den Neuplatonikern wurden Platons, des „Gottesleuchteten“ (Prokl. Theol. Plat. I, 1), Schriften zu einer Art von Offenbarungsurkunde, die dunkelsten, wie der mit den Begriffen von Eins und Sein dialektisch operierende Parmenides, waren manchen von ihnen die willkommensten und galten als die erhabensten Dokumente platonischer Theologie, weil sie ihrem zugellosten Phantasieren über Gott und die göttlichen Dinge freieren Spielraum boten.

Mag die theosophische Spekulation, wie sie in der dritten Periode vorherrschte, im Vergleich mit der auf die Natur und den Menschen gerichteten Forschung als die höhere Aufgabe erscheinen können, so steht doch der Neuplatonismus mit seinen Vorläufern der früheren griechischen Philosophie darum entschieden nach, weil er seine Aufgabe nicht mit dem gleichen Maße wissenschaftlicher Strenge, wie jene die ihrige, gelöst hat.

§ 68. Eine Verknüpfung jüdischer Theologie mit griechischen Philosophemen ist noch nicht mit Bestimmtheit in der Septuaginta, auch nicht bei den Essäern, mit Gewißheit aber bei Aristobulos (um 160 vor Chr.) nachweisbar, vorausgesetzt, daß die Fragmente, die uns unter seinem Namen erhalten sind, nicht als Fälschungen angesehen werden müssen. Dieser berief sich auf (gefälschte) orphische Gedichte, in welche jüdische Lehren hineingetragen waren, um die Behauptung zu stützen (in der er mit Pseudo-Aristeas übereinkommt), die griechischen Dichter und Philosophen hätten ihre Weisheit einer uralten Übersetzung des Pentateuchs entnommen. Die biblischen Schriften sind von dem Geiste Gottes eingegeben. Aristobulos übt allegorische Deutung. Gott ist unsichtbar; er thront im Himmel und berührt nicht die Erde, sondern wirkt nur auf ihr durch seine Kraft oder Kräfte, die sich von ihm selbst deutlich unterscheiden. Auch die Weisheit wird besonders hervorgehoben, aber ohne daß ihre Hypostasierung oder gar Personifikation ausgesprochen wäre. Gott hat die Welt aus einem vorhandenen Stoffe gebildet. Zur Rechtfertigung der Sabbathfeier bediente sich Aristobulos einer pythagoraisierenden Zahlensymbolik.

In dem pseudo-salomonischen Buch der Weisheit wird von dem göttlichen Wesen selbst die Weisheit als die in der Welt wirkende Gotteskraft unterschieden.

Erst Philon (geb. um 25 v. Chr.) hat ein allseitig durchgeführtes System der Theosophie aufgestellt. Die Erklärung der alttestamentlichen Schriften gilt ihm als die Philosophie seines Volkes; seine Erklärung derselben aber trägt vermittelt der Allegorie in jene Urkunden die philosophischen Gedanken hinein, die sich ihm zum Teil aus der natürlichen inneren Fortbildung des jüdischen Vorstellungskreises, zum andern Teil aus der Aneignung der hellenischen Philosophie ergeben haben. Gott ist körperlos, unsichtbar, nur durch die Vernunft zu erkennen, das universellste der Wesen, das Seiende als Seiendes; er ist ein Besseres als die Tugend, als die Wissenschaft, ja als das Gute an sich und das Schöne an sich. Er ist einheitlich und einfach, unvergänglich und ewig; er existiert an und für sich, getrennt von der Welt: die Welt ist sein Werk. Gott allein ist frei; alles Endliche ist mit der Notwendigkeit verflochten. Gott steht nicht in Berührung mit der Materie, die ihn beflecken würde. Wer die Welt selbst für Gott den Herrn hält, ist dem Irrtum und Frevel verfallen. Seinem Wesen nach ist Gott unbegreiflich; wir können nur wissen, daß er ist, nicht, was er ist. Alle Namen, die auf einzelne seiner Eigenschaften gehen, gelten nur im uneigentlichen Sinn, da Gott in Wahrheit eigenschaftslos, reines Sein ist. Nur mit seiner Wirkung, nicht mit seinem Wesen ist Gott in der Welt gegenwärtig.

Der Logos, der ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt ist, wohnt bei Gott als seine Weisheit (*σοφία*) und als Ort der Ideen und ist durch die sinnlich wahrnehmbare Welt verbreitet als in ihr sich offenbarende göttliche Vernunft. Diese eine göttliche Vernunftkraft gliedert sich in viele Teilkräfte (*δυνάμεις, λόγοι*), welche dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens, unsterbliche Seelen, Dämonen oder Engel sind. Sie sind identisch mit den Gattungs- und Art-Wesen, den Ideen; der Logos aber, dessen Teile sie sind, ist die Idee der Ideen, das Universellste von allem, was nicht Gott ist. Der Logos ist nicht ungeworden gleich wie Gott, aber auch nicht geworden gleich wie wir und die übrigen Geschöpfe; er ist der erstgeborene Sohn Gottes und ein Gott für uns, die Unvollkommenen; die Weisheit Gottes wird mit dem Logos identifiziert. Der Logos ist der ältere, die Welt der jüngere Sohn Gottes.

Durch Vermittlung des Logos hat Gott die Welt geschaffen und sich der Welt offenbart; der Logos vertritt auch die Welt bei Gott als der Hohepriester, Fürbitter und Paraklet. Die Offenbarung Gottes ist den Juden zuteil geworden; von ihnen haben die Griechen ihre Weisheit entnommen. Erkenntnis und Tugend sind Gaben Gottes; nur wer sich selbst verleugnet, kann sie erlangen. Das praktisch-politische Leben steht dem beschaulichen nach. Die Einzelwissenschaften dienen

zur Vorbildung für die Gotteserkenntnis; unter den philosophischen Doktrinen sind Logik und Physik von geringem Werte; das Höchste ist die Anschauung Gottes, zu der der Weise durch göttliche Erleuchtung gelangt, indem er unter vollkommener Selbstentäußerung und im Heraus-treten aus seinem endlichen Selbstbewußtsein sich widerstandslos der göttlichen Einwirkung hingibt.

Antike Nachrichten über Leben. Schriften und Lehre:

Aristobulos: Das Material bei Valkenaer, *Diatribe de Aristobulo Judaeo*, philosopho Peripatetico Alexandrino, ed. J. Luzac, Lugd. Bat. 1806 (wiederabgedr. im 4. Bd. von Euseb. praep. evang. ed. Gaisford). Vgl. auch Zeller III, 2⁴, S. 277 ff., Susemihl, *Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex.* II, S. 629 ff.

Philon: Fast alleinige Quelle Philons eigene Angaben. S. d. Belege bei Zeller III, 2⁴, S. 385 ff. Artikel bei Suidas.

Für die außer Aristobul und Philon hier in Betracht kommenden Erscheinungen s. das Material bei Zeller III, 2⁴, S. 285 ff., Susemihl II, S. 608 ff.

Erhaltenes. Ausgaben:

Aristobulos: Fragmente bei Clem. Alex. *strom.* I, 12. 25; V, 20; VI, 37; Euseb. *praep. ev.* VII, 10. 13. 14; VIII, 6. 10; IX, 6; XIII, 12. Euseb. *hist. eccl.* VII, 32, 17 ff.

Aristeas: *Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniiis*, Lud. Mendelssohn schedis usus ed. Paulus Wendland, Lipsiae 1900. Frühere Ausgaben s. im Literaturverzeichnis.

Philons Werke sind u. a. von Thom. Mangey, Londini 1742, A. F. Pfeiffer, Erlangae 1785–92, ed. sec. 1820, C. E. Richter, Lips. 1828–30, ferner stereotypiert Lps. 1851–53 ediert worden. Neuerdings werden sie herausgegeben von Leop. Cohn u. Paul Wendland, ed. maior u. ed. minor, Berlin 1896 ff. (bis 1906 sind fünf Bände der editio maior erschienen), eine Musterausgabe, durch die für die Philonstudien der Zukunft eine feste Grundlage geschaffen ist. Schon jetzt hat sie das Studium in ergiebigster Weise befruchtet, nicht zum wenigsten dadurch, daß die beiden Herausgeber selbst durch die Beschäftigung mit dem Schriftsteller zu einer Reihe wertvoller z. T. ganz neue Ausblicke eröffnender Arbeiten angeregt wurden (s. Literaturverz.). Das Buch von der Welterschöpfung hat mit einer ausführli. Einleitung J. G. Müller besonders herausgegeben, Berl. 1841. *Libellus de officio mundi* ed. L. Cohn, Berl. 1889. *De aeternitate mundi* ed. F. Cumont, Berlin 1891 (der die Echtheit d. Schr. erweist). *Philonea* ed. C. Tischendorf, Lpz. 1868. Jak. Bernays, *Die unter Ph. Werken stehende Schr. „Üb. d. Unzerstörbarkeit des Weltalls“ nach ihrer ursprünglichen Anordnung wiederhergestellt u. ins Deutsche übertragen* (aus d. Abhandl. der Akad. d. Wissensch.), Berl. 1877, s. auch unt. P. Wendland, *Neuentdeckte Fragmente Philos*, Berl. 1891. Fr. C. Conybeare, *Philo about the contemplative life or the fourth book of the treatise concerning virtues, critic. edit. with a defence of its genuineness*, Oxf. 1895. Karl Praechter, *Unbeachtete Philon-Fragmente*, A. f. G. d. Ph., IX, 1896, S. 415–426.

Das weitere hierher Gehörige s. bei Zeller und Susemihl aa. aa. OO. S. auch das Literaturverzeichnis.

Für uns ist das früheste Dokument alexandrinisch-jüdischer Bildung die Septuaginta. Die ältesten Stücke derselben, wozu insbesondere die Übersetzung des Pentateuchs gehört, reichen bis in die früheste Zeit der Regierung des Ptolemaios Philadelphos (der von 284–247 v. Chr. König war) hinauf. Aristobulos sagt (bei Eusebius, *praeparatio evang.* XIII, 12 in einem Fragment des Dedikations-schreibens an den König, der wohl nach Euseb., *praep. ev.* IX, 6, womit Clem. Alex. *Stromat.* I, p. 242 zu vergleichen ist, Ptolemaios Philometor war), schon vor der Zeit Alexanders und sogar schon vor der Herrschaft der Perser über Ägypten seien die vier letzten Bücher des Pentateuchs übersetzt worden, die Übersetzung des Ganzen des Gesetzes aber sei unter Ptolemaios Philadelphos unter-

nommen worden, nachdem Demetrios der Phalereer sich die Sache habe angelegen sein lassen. Nach einer Angabe des Kallimacheers Hermippos (bei Diog. Laërt. V, 78) hat Demetrios nur am Hofe des Ptolemaios Lagu gelebt, unter Philadelphos aber das Land meiden müssen; diese Nachricht widerspricht jener des Aristobulos nicht (und es ist ungerechtfertigt, aus dem vermeintlichen Widerspruch mit R. Simon, Hody u. a. auf Unechtheit der Fragmente des Aristobulos zu schließen). Es geht vielmehr daraus hervor, daß die Übersetzung unter Ptolemaios Lagu (aber wohl erst in der letzten Zeit seiner Regierung) durch Demetrios vorbereitet, vielleicht auch schon begonnen, hauptsächlich aber unter Philadelphos ausgeführt worden ist; Josephus setzt Ant. XII, 2 den Beginn der Übersetzung in das Jahr 285 v. Chr. Ob wirklich früher schon einzelne Teile des Pentateuchs ins Griechische übersetzt waren, ist zweifelhaft, gewiß aber nicht in so früher Zeit, wie Aristobulos behauptet. Die Übersetzung der kanonischen Hauptschriften mag unter Ptolemaios Euergetes, dem Nachfolger des Philadelphos, bald nach dessen Regierungsantritt (247) vollendet worden sein. Zu den Hagiographa sind mindestens noch bis 130 v. Chr. (gemäß dem Prolog des Siraciden), ohne Zweifel aber noch weit später Stücke hinzugekommen. In der Septuaginta hat Dähne (II, S. 1–72) bereits vielfache Spuren der später von Philon weiter ausgebildeten jüdisch-alexandrinischen Philosophie zu entdecken geglaubt; jene Bibelübersetzer sollen die Hauptsätze derselben gekannt und geliebt, durch anscheinend geringe Abweichungen vom Urtext angedeutet und die spätere allegorische Interpretation vorhergesehen, beabsichtigt und befördert haben. Aber die Stellen, auf Grund deren Dähne argumentiert, nötigen zu dieser sehr gewagten Annahme keineswegs (s. Zeller, Philos. d. Gr., III, 2⁴, S. 274 ff.); es wird nur die sinnliche Erscheinung Gottes in der Regel beseitigt, mitunter Anthropopathisches, wie die Reue Gottes, gemildert, Gott wird seinem Wesen nach mehr von der Welt entfernt, und die Vorstellung von Vermittelndem zwischen ihm und der Welt (wie namentlich von göttlichen Kräften, Engeln, der göttlichen *δόξα*, dem Messias als einem himmlischen Mittler) erscheinen ausgebildeter als im Urtext. Keime der späteren Religionsphilosophie liegen hierin allerdings, aber diese selbst noch nicht. Auch braucht darin eine Verbindung griechischer Philosopheme mit dem jüdischen Vorstellungskreise noch kaum gefunden zu werden.

Eine solche ist erst bei dem Alexandriner Aristobulos nachzuweisen, der (nach Klem. v. Al. und Eusebios) als Peripatetiker bezeichnet zu werden pflegt. Seine Fragmente sind, freilich wohl mit Unrecht, neuerdings als unecht bezeichnet worden. — Daß er unter Ptolemaios Philometor (181–145 v. Chr.) gelebt habe, kann nach den oben angeführten Stellen bei Eusebios, trotz einiger augenscheinlich irrigen Angaben, die ihn unter Ptolemaios Philadelphos setzten, keinem Zweifel unterliegen. Er schrieb einen Kommentar zu dem Pentateuch, den er dem Ptolemaios (Philometor) dedizierte. In den Fragmenten bei Eusebios zitiert Aristobulos mehrere Stellen, die nach seiner Angabe aus den Gedichten des Orpheus, des Homer, Hesiod und Linos stammen, auf die Form aber, in der sie vorliegen, offenbar von einem Juden und vielleicht von Aristobulos selbst gebracht worden sind. (Doch vgl. Jost, Gesch. des Judentums I, S. 369 ff., der die letztere Annahme bestreitet.) Am umfangreichsten und bedeutendsten ist das angeblich dem *ἱερός λόγος* des Orpheus entlehnte Fragment (bei Euseb. praep. ev. XIII, 12), das uns in anderer Gestalt in der dem Justinus Martyr zugeschriebenen Schrift de monarchia (p. 37 ed. Parisiens. 1742) aufbewahrt worden ist, so daß sich die (aristobulischen) Änderungen noch genau nachweisen lassen. Die Hauptlehren des Gedichtes faßt Aristobulos dahin zusammen: *διακρατεῖσθαι θεῖα δύναμις τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν*. Aber in dem Gott, der alles vollendet

und durchwaltet (*κόσμοιο τυπωτής . . . αὐτοῦ δ' ὑπο πάντα τελείται, ἐν δ' αὐτοῖς περιτίσεται*), erkennt Aristobulos seinerseits nicht, wie griechische Dichter und Philosophen (namentlich die Stoiker) die Gottheit selbst, sondern eben nur die weltbeherrschende göttliche Kraft (*σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ*, Euseb. praep. ev. XII, 12); Gott selbst existiert an und für sich als außerweltliches Wesen; er thront im Himmel, und die Erde ist unter seinen Füßen; er ist unsichtbar, auch durch die menschliche Seele nicht zu erschauen, sondern nur durch den νοῦς (*οὐδὲ τις αὐτὸν εἰσορᾷ ψυχῶν θνητῶν, νῶ δ' εἰσορᾶται*). Er wird geradezu den Kräften, die ihm folgen, sowohl schädlichen als guten, entgegengesetzt, und diese als Mittelwesen zwischen ihn und die Welt eingeschoben (*αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν κακῶν οὐκ ἐπιτέλλει — ἀνθρώποις. αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηθεῖ — καὶ πόλεμος καὶ λοιμός ἰδ' ἄλλα διακονέοντα* Euseb. l. I.).

In diesen theologischen und psychologischen Bestimmungen kann man eine Hinwendung zur aristotelischen Lehre und eine Umbildung der stoischen erkennen und hierin die Bezeichnung des Aristobulos als eines Peripatetikers begründet finden; doch weisen dieselben mindestens ebenso sehr auf seine nationale Religion hin. In der Deutung des Siebentageswerks der Welterschöpfung bezieht Aristobulos metaphorisch das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, auf die Weisheit, durch die alles erhellt werde, wie denn auch einige (peripatetische) Philosophen sie einer Fackel gleichgesetzt haben; deutlicher und schöner aber habe einer seiner Volksgenossen (Salom. Proverb. 8, 22 ff.?) von ihr bezeugt, sie sei vor Himmel und Erde. Dadurch wird ihre Präexistenz vor der Erschaffung der Welt, aber nicht ihre selbstwesentliche Existenz gelehrt. Dann sucht Aristobulos nachzuweisen, wie alle Weltordnung auf der Siebenzahl beruhe: *δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται* (Aristob. bei Euseb. pr. ev. XIII, 12). Die allegorische Methode, indem er z. B. die Arme, Hände, Füße, das Herumgehen Gottes *φυσικῶς* gedeutet wissen will, d. h. als Ereignisse und Entwicklungen in der Natur versteht, hat Aristobulos von den Stoikern genommen. — Die Echtheit der Fragmente wurde schon früher von Hody, Lobeck, Georgii und in neuerer Zeit von Graetz, Joel, Kuenen (De Godsdienst von Israel II), Elter angegriffen. Joel ist der Ansicht, daß die unter dem Namen des Aristobulos uns überlieferten Fragmente sämtlich gefälscht, und zwar in dem 2. Jahrh. n. Chr. entstanden seien. Man ist hier in der Kritik zu weit gegangen; namentlich beweist das Schweigen der Schriftsteller vor Klemens über Aristobulos durchaus nicht, daß eine solche Schrift wie die Aristobulos um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. nicht hätte geschrieben sein können.

Aristeas ist der angebliche Verfasser eines Briefes an Philokrates, worin die Vorgänge bei der Übersetzung der heiligen Schriften der Hebräer durch die siebenzig (oder 72) Dolmetscher erzählt werden: Aristeas sei von dem ägyptischen Könige nach Jerusalem an den Hohenpriester Eleazar gesandt worden, um sich das Gesetz und Übersetzer zu erbitten. Der Brief ist unecht und die Erzählung voll von Fabeln. Die Entstehung fällt wahrscheinlich in die Zeit der Hasmonäer. Von Gott selbst, dem Höchsten (*μέγιστος*), dem Herrn über alles (*ὁ κυριεύων ἀπάντων θεός*), dem Bedürfnislosen (*ἀπροσδεής*), der im Himmel thront, wird die Macht (*δύναμις*) und Herrschaft (*δυναστεία*) Gottes unterschieden, die allgegenwärtig sei (*διὰ πάντων ἐστὶν, πάντα τόπον πληροῦ*). Alle Tugend stammt von Gott. Nicht durch Gaben und Opfer, sondern durch Seelenreinheit (*ψυχῆς καθαριότητα*) wird Gott wahrhaft geehrt. Die allegorische Schrifterklärung ist bei Pseudo-Aristeas schon sehr ausgebildet.

Die Unterscheidung, die im zweiten Buche der Makkabäer (2, 39), welches ein Auszug aus der von Iason aus Kyrene verfaßten Geschichte der

Syrerkriege ist, zwischen Gott selbst, der im Himmel wohne, und der göttlichen Kraft, die im Tempel zu Jerusalem walte, gemacht wird, erinnert an das alexandrinische Dogma. Nicht alexandrinisch ist der Glaube an die Auferstehung des Leibes (7, 9—14; 14, 46), die Gott den Gerechten gewähre, und an die Schöpfung aus Nichts (7, 28), falls diese dort streng im dogmatischen Sinne zu verstehen ist. Auch im dritten und vierten Buche der Makkabäer, im dritten Buche Esra, in den jüdischen Stücken der Sibyllinen und in der Weisheit des Siraciden hat man Anklänge an alexandrinische Lehren nachzuweisen gesucht. Das vierte Buch der Makkabäer, das mit Unrecht unter dem Titel *περὶ αὐτοκρατόρος λογισμοῦ* dem Josephus beigelegt worden ist, zeigt in der Tugendlehre und in der gebotenen Herrschaft der Vernunft über die Affekte deutlich die Berührung mit der Stoa, wahrt aber sonst den jüdisch-theologischen Standpunkt.

Das pseudosalomonische Buch der Weisheit, welches vor der Zeit des Philon verfaßt zu sein scheint, beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen Lichtes, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluß der göttlichen Herrlichkeit und als einen durch die ganze Welt verbreiteten künstlerisch bildenden Geist (*πνεῦμα*, vgl. die stoische Lehre von der Gottheit als *πνεῦμα* und *πῦρ τεχνικόν*), der mit gottgefälligen Seelen sich vereinige. Sie ist das *πνεῦμα καλόν* oder das *ἄγιον πνεῦμα*, und wegen seiner Feinheit (*διὰ τὴν καθαρότητα*) kann sich dieses durch alles erstrecken. Sowohl in den Ausdrücken als auch in dem Inhalt der Lehre ist hier ein stoischer Einfluß zu bemerken (s. M. Heinze, L. v. Logos, S. 192 ff.; vgl. auch in Pfeleiderers Liter. S. 29* zitiertem Werk den Anhang: üb. heraklitische Einflüsse im alttestamentl. Kohelet und besonders im B. der Weisheit). Die Präexistenz der Einzelseelen wird (1, 20) gelehrt (in den Worten: *ἀγαθὸς ὢν ἤλθον εἰς σῶμα ἀμάρτων*), eine Auferstehung aller, der Guten zur Seligkeit, der Bösen zum Gericht, angenommen, und die wahre Glückseligkeit im jenseitigen Leben gefunden. Gott hat die Welt aus einer präexistierenden Materie gebildet (11, 18).

Ungewiß ist die Entstehungszeit der Gemeinschaft der Essäer (Essener) in Palästina. Josephus erwähnt die Essäer zum erstenmal bei der Darstellung der Zeit des Makkabäers Jonathan (um 160 v. Chr.); es seien damals drei *αἰρέσεις* unter den Juden gewesen, nämlich die der Pharisäer, Sadducäer und Essäer (Ant. XIII, 5). Der Name der Essäer scheint von chaschah, schweigen, geheimnisvoll sein, abgeleitet werden zu müssen (die Bewahrer von Geheimlehren, die Mystiker). Sie erstrebten die höchste Stufe der Heiligkeit durch strengste Enthaltsamkeit (nach dem Vorgange der Nasiräer) und überlieferten einander eine Geheimlehre über Engel und Schöpfung, woraus, wie es scheint, später die Kabbala erwuchs; vgl. Grdr. II, 8. Aufl. Den Essäern nahe verwandt waren die mehr der bloßen Kontemplation in mönchischer Absonderung sich hingebenden Therapeuten in Ägypten, deren Richtung, wie sie uns in der pseudophilonischen Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ* geschildert wird, an die pythagoreische und besonders an die neupythagoreische erinnert. D. E. Lucius (d. Therapeuten und ihre Stellung in der Gesch. der Askese, Straßb. 1879, s. a. Graetz, a. a. O. S. 463 ff.) hat zu erweisen gesucht, daß die Therapeuten überhaupt nicht existiert hätten und daß die erwähnte Schrift von einem christlichen, philosophisch gebildeten Verehrer des Mönchtums gegen Ausgang des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts verfaßt und, um dem asketischen Leben mehr Achtung zu verschaffen, dem Philon untergeschoben worden sei. S. jedoch Weingarten, Theol. Real.-Enc. Art. Mönchtum, und Ad. Harnack, ebd. Art. Therapeuten; vgl. Conybeare, Ph. about the contemplative life critically edit. with a defence of its genuineness, Oxf. 1895. Ent-

scheidend P. Wendland, d. Therapeuten u. d. Schr. vom beschaulichen Leben, Lpz. 1896, s. Weiteres Grundr. II, 8. Aufl., S. 8.

Philon, der Jude, lebte in Alexandrien, das von ihm in seiner Schrift de legatione ad Gaium, II, 567 M. ἡ ἡμετέρα Ἀλεξάνδρεια genannt wird. Nach Josephus (Ant. XVIII, 8; XX, 5) stammte er aus einer der angesehensten Familien des Landes; nach Eusebios (hist. eccl. II, 4) und Hieronymus (catal. scriptorum eccles.) war er von priesterlichem Geschlecht. Sein Bruder war der Alabarch (Vorsther der alexandrinischen Juden). In der ersten Hälfte des J.s 40 n. Chr. war Philon in Rom als Gesandter der alexandrinischen Juden an den Kaiser Gaius. Er stand damals bereits in höherem Alter (de legat. ad Gaium II, 592 M.) und rechnet sich zu der Zeit, da er seine Schrift über diese Gesandtschaft verfaßte, was wahrscheinlich bald nach dem Tode des Gaius (41 n. Chr.) unter der Regierung des Claudius geschah, zu den Greisen (γέροντες). Seine Geburt fällt demnach in das dritte Dezennium v. Chr. — Wir besitzen von ihm noch eine große Anzahl von Schriften.

Die allegorische Deutung der heiligen Bücher, die unter den gebildeteren alexandrinischen Juden längst üblich war, eignet sich Philon in vollem Maße an. Den freiesten Gebrauch derselben begünstigt sein Grundsatz, die Propheten seien nur willenlose Werkzeuge des aus ihnen redenden Geistes. Philon weist das bloße Festhalten am Wortsinn der Schrift als niedrig, unwürdig und abergläubisch zurück; er läßt dasselbe nicht als „ungeschminkte Frömmigkeit ohne Prunk“ (ἀκαλλώπιστον εὐδέειαν μετὰ ἀνυψίας) gelten, wofür offenbar die Altgläubigen es erklärten, nimmt diese ehrende Bezeichnung vielmehr für seine mystische Deutung in Anspruch und hält die Gegner für behaftet mit der unheilbaren Krankheit der Wortklauberei und für befangen im Blendwerk der Gewohnheiten (de Cherubim, I, 146 M.). Gott könne ja doch nicht im eigentlichen Sinne hierhin oder dorthin gehen oder Füße haben, um vorwärts zu schreiten, er, der ungeschaffene Erzeuger aller Dinge, der das All erfülle usw.; nur zum Frommen der sinnlichen Menschen wende die Schrift die anthropomorphistische Darstellung an, erkläre aber daneben auch für die einsichtigen, geistigen Menschen, daß Gott nicht sei wie ein Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt (quod Deus sit immutabilis, I, 280 ff. M.). Nicht überall verwirft Philon den Wortsinn; oft nimmt er, namentlich bei historischen Angaben, diesen und den höheren Sinn nebeneinander als gültig an; niemals aber soll der letztere fehlen. Ebenso entschieden, wie gegen die Buchstäbler, wendet sich Philon jedoch auch gegen solche Symboliker, welche zu einer Konsequenz fortgingen, die das positive Judentum aufzuheben drohte, indem sie nämlich, wie den Lehren, so auch den Geboten des Zeremonialgesetzes nur sinnbildliche Gültigkeit beimaßen, ihre Befolgung nach dem Wortsinn für überflüssig und nur die Beobachtung der Tugendlehren, worauf der wahre Sinn derselben gehe, für notwendig erklärten. Philon erkennt zwar an, daß auch in den Geboten neben dem Wortsinn noch ein geheimer und höherer Sinn liege; aber man müsse sie auch nach jenem ersteren beobachten, da beides zusammengehöre, wie Seele und Leib. „Wenn auch die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir deshalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen: denn sonst müßten wir auch dem Gottesdienst im Tempel und tausend anderen notwendigen Feierlichkeiten entsagen“ (de migratione Abrahami, I, 450 M.). Die von Philon abgewiesene Konsequenz brach sich später dennoch Bahn in der Lehre, daß auch ohne die Werke des Gesetzes der (christliche) „Glaube“ allein das Heil gewähre. Daß sich der gotteswürdige Gedanke einen andern und adäquateren „Leib“ schaffen werde als den

des mosaischen Zeremonialgesetzes, zu dieser Überzeugung vermochte Philon noch nicht zu gelangen.

In seine Philosophie oder Theosophie hat Philon sehr vieles aus der stoischen und platonischen Lehre herübergenommen, so daß sie eine Verschmelzung von Judaismus und griechischer Philosophie ist. Philon faßt Gott unbeschadet seiner Verehrung als eines persönlichen Wesens doch auch als das Allgemeinste: *τὸ γενικωτάτον ἐστὶν ὁ θεός* (leg. alleg. II). Gott ist *τὸ ὄν* (de somn. I, I, 655 M.). Von Platon entfernt sich aber Philon in einer ähnlichen Weise, wie später die Neuplatoniker, dadurch, daß er Gott nicht nur über das Wissen und die Tugend des Menschen erhebt (worüber ihn schon Platon erhoben hatte), sondern auch über die Idee des Guten (womit ihn Platon identifiziert): *κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν* (de mundi opificio, I, 2 M.), und daß er nicht in der wissenschaftlichen Beweisführung (*λόγων ἀποδείξει*), sondern in der unmittelbaren Gewißheit (*ἐναργείᾳ*) das Mittel der Erfassung des Absoluten findet (de post. Caini, I, 258). Doch führe, wie später gewisse Art von Gotteserkenntnis, die aber nur die zweite an Rang ist, die ästhetische und teleologische Betrachtung der Welt nach dem sokratischen Grundsatz: *οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαντοματίζεται*. Gott ist einheitlich und einfach: *ὁ θεός μόνος ἐστὶ καὶ ἓν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἀπλή* . . . *τέτακται οὖν ὁ θεός κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἢ μόνος κατὰ τὸν ἓνα θεόν* (legis alleg. II, I, 66 f. M.). Gott ist *ἡ μόνη ἑλευθέρα φύσις* (de somn. II), er ist sich selbst genügend, *τὸ γὰρ ὄν ἢ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι, αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλήρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν* (de nom. mutat., I, 582 M.). Trotz der pantheistisch klingenden Neutra, mit denen Philon oft Gott bezeichnet, schreibt er ihm doch auch die reinste Seligkeit zu: *ἄλπιός ἐστι καὶ ἄφορος καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμῆς, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός* (de Cherubim, I, 154 M.). Gott ist überall der Kraft nach (*τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας*), an keinem Orte aber dem Wesen nach, weil er selbst allem Körperlichen Raum und Ort erst gegeben hat (de linguarum conf., I, 425). Bildlich läßt Philon Gott am äußersten Rande des Himmels thronen, in einem *τόπος μετακόσμιος* wie in einer heiligen Königsburg (Genes. 28, 15; de vit. Mos. II, 164 usw.). Gott ist der Weltort; denn er ist es, der alles enthält und umschließt (de somniis I).

Zur Welterschöpfung bediente sich Gott, da er nicht selbst die unreine Materie berühren durfte, der unkörperlichen Kräfte oder Ideen: *ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) γὰρ πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτὸς· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψάειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὃν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἀρμόττονσαν λαβεῖν μορφήν* (de sacrificantibus, II, 261). Die Kräfte umgeben Gott als dienende Geister, wie ein Hofstaat den Monarchen. Die höchste der göttlichen Kräfte, nämlich die schaffende (*ποιητική*), führt nach Philon in der Schrift auch den Namen *θεός* (*διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως*, sagt Philon de nom. mut. I, p. 583, *ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γενήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ*), die zweite Kraft, nämlich die herrschende (*βασιλική*) den Namen *κύριος* (de vita Mosis, II, 150 u. ö.). Daran schließen sich die *δύναμις προνοητική*, *νομοθετική* und viele andere. Diese alle faßt Philon nicht etwa nur als göttliche Eigenschaften, sondern auch wieder als relativ selbständige Wesen, die den Menschen erscheinen können und einzelne, wie z. B. Abraham, ihres näheren Verkehrs würdigen (de vita Abrah., II, 17 f.).

Die oberste aller göttlichen Kräfte ist der Logos. In dem göttlichen *λόγος* hat die Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*) ihren Ort (*τόπος*), gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters (de mundi opificio, I, 4). Zwar nennt Philon mitunter auch noch die *Sophia*, die bei Früheren die oberste Mittelkraft

zwischen Gott und Welt war (z. B. legis alleg. II: *ἡ τοῦ θεοῦ σοφία ἦν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἐαυτοῦ δυνάμεων*), aber der Terminus *λόγος* ist bei ihm weit häufiger. Die *σοφία* scheint er zuweilen als die oberste Teilkraft des *λόγος* und als die Quelle aller übrigen aufzufassen. Der *λόγος* ist nämlich ein zweifacher, und zwar sowohl bei dem Menschen als in dem All. In dem Menschen ist ein *λόγος ἐνδιάθετος* und ein *λόγος προφορικός* (s. o. S. 198; so auch die Stoa s. o. S. 260), jener ist die ihm inwohnende Vernunft, dieser das gesprochene Wort, jener gleichsam die Quelle, dieser der Strom. In bezug auf das All wohnt der eine *λόγος*, der dem *ἐνδιάθετος* des Menschen entspricht, in den unkörperlichen und unbildlichen Ideen, aus welchen die intelligible Welt besteht, und der andere, der dem *προφορικός* des Menschen entspricht, in den sichtbaren Dingen, welche Nachahmungen und Abbilder jener Ideen sind und die sinnlich wahrnehmbare Welt ausmachen (de vita Mosis, III, II, 154 M.). Mit anderen Worten: in Gott ist *ἐννοια* als *ἐναποκειμένη νόησις* und *διανόησις* als *νοήσεως διέξοδος* oder *ἔγῃα θεοῦ* (quod Deus sit immut., I, 278, in der Erklärung der Bibelstelle Genes. VI, 6). Jene *ἐννοια* ist die *σοφία*. Doch nennt Philon die *σοφία* an anderen Stellen auch die Mutter des *λόγος* (de profugis 562 M.). Er findet das Symbol des zweifachen *λόγος* in dem gedoppelten Brustschilde (*διπλοῦν λογεῖον*) des Hohenpriesters. Gewöhnlich aber redet er nur von dem göttlichen *λόγος* schlechthin, ohne jene Unterscheidung, als von dem Sohn und Paraklet, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen usw. (de vita Mosis, II, 155 M.; quis rerum divin. haeres sit, I, 501 f. u. ö.).

Gott hat die Welt aus der qualitätslosen Materie, die ein Nichtiges ist, vermöge seiner Liebe durch Vermittlung des Logos geschaffen (*ὁ θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον, τὸ δὲ γινόμενον δι' ὄργανον μὲν ὑπὸ δὲ τοῦ αἰτίου πάντως γίγνεται ἐξ ὁρῆσεως αἴτιον τοῦ κόσμου τὸν θεόν, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, ὕλην δὲ τὰ τέτταρα στοιχεῖα*).

Die Aufgabe des Menschen ist *τὸ ἐπεσθαι θεῷ, μιμεῖσθαι θεόν* (de caritate, II, 494 u. ö.). Die Seele soll sich bestreben, Gottes Wohnstätte zu werden, sein heiliger Tempel, und hierdurch stark, da sie vorher schwach war, einsichtig, da sie töricht war (de somn. I, 23). Sind wir *λογικοί*, haben wir den Logos, so sind wir auch glücklich, d. h. wir üben die Tugend, sind wir *ἄλογοι*, so haben wir nichts von Tugend in uns. Unsere Aufgabe und unsere höchste Lust ist der Gottesdienst (*χαίρει δ' ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον ἢ κεκαθαυμένη διάνοια, ἣ τῷ δεσποτῇ ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων ὁμολογεῖν, τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς καὶ πάντων ὅσα τὸ θνητὸν ἀσπάζεται γένος τιμιώτερον* de Cherubim, I, p. 158, vgl. de somn. II, p. 672 M.). Der Gipfel der Glückseligkeit ist das Beharren in Gott (*πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀρρεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στήναι*). Die Erkenntnis des Logos und das volle Aufnehmen desselben (das begriffliche, vermittelte Denken), wodurch dies erreicht wird, ist jedoch nur der *δεύτερος πλοῦς*. Es gibt noch etwas Höheres: das unmittelbare Ergreifen des unfassbaren Gottes, des wahren Seins, das über aller begrifflichen Erkenntnis steht. Dieses Sichversenken in die Gottheit ist nur möglich in einem rein passiven Zustande, ähnlich dem korybantischen Wahnsinn, bei einem Sterben des individuellen Menschen. Selbstverständlich ist dieser Zustand nicht jedem erreichbar. Er ist ein nur Eingeweihten zugängliches Mysterium. — Wir finden also bereits hier, wie später im Neuplatonismus, die Ekstase als höchstes dem Menschen gesetztes Ziel.

Philon führt die Ideenlehre auf Moses zurück: *Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν*, da ja Moses lehre (Genes I, 27): *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ*, und da, wenn dies vom Menschen gelte, es gewiß auch auf den ganzen *κόσμος αἰσθητός* zu beziehen sei (de mundi officio, I, 4). So offenbar der

platonische Einfluß in Philons Ideenlehre sich bekundet (wie denn Philon auch selbst den Platon nennt und verehrt) und der stoische Einfluß in der Logoslehre, so stammt doch in der Tat die Umbildung der Ideen zu göttlichen Gedanken, die in Gottes λόγος ihren Sitz haben, aus Philons religiöser Anschauungsweise, also, wenn man will, in gewissem Sinne von „Moses“ her. (Diese Umbildung der platonischen Ideenlehre ist nicht nur für die Philosophie Späterer maßgebend geworden, sondern hat auch bis auf unsere Gegenwart hin das historische Verständnis des Platonismus getrübt.)

In seinen Äußerungen über den Logos ebenso wie in denen über die Ideen oder Kräfte überhaupt schwankt Philon unablässig zwischen der attributiven und substantivischen Auffassung; die letztere, wonach der Logos zur Person hypostasiert ist, hat bei ihm bereits einen zu festen Bestand gewonnen, als daß die Personifikation für sein eigenes Bewußtsein eine bloß poetische wäre (zumal, da ja auch die Ideen bei Platon nicht Attribute der Gottheit sind, sondern eine selbständige und — in der spätesten Ausbildung der Ideenlehre — persönliche Existenz haben), und doch noch nicht einen so durchaus festen Bestand, daß ganz in doktrinalen Sinne neben Gott dem Vater eine zweite Person stände, die nicht mehr auf eine bloße Eigenschaft oder Funktion jener ersten Person zu reduzieren wäre. Philon hat nicht das Bedürfnis empfunden, über diese Frage zur vollen Klarheit zu kommen. Sofern er aber, sei es in einer mehr poetischen oder in einer mehr lehrhaften Weise, personifiziert, bekennt er einen entschiedenen Subordinationismus. Der Logos ist ihm gleichsam der Wagenlenker, dem die übrigen göttlichen *δυνάμεις* gehorchen müssen; dem Logos aber schreibt Gott als der Herr des Wagens die einzuhaltende Bahn vor. Philon schwankt demnach zwischen den beiden Auffassungen, deren Analoga später in der christlichen Kirche als Monarchianismus und Arianismus wiederkehren; eine dem Athanasianismus analoge Lehre aber ist ihm völlig fremd und würde sowohl seinem religiösen als auch seinem philosophischen Bewußtsein widerstreiten. Von einer Verkörperung des Logos aber kann bei ihm wegen seiner Ansicht von der Unreinheit der Materie keine Rede sein — ein Bedenken, welches später den Doketismus mit veranlaßte —, und schon aus diesem Grunde konnte Philon nicht zur Identifizierung des Logos mit dem erwarteten Messias fortgehen, zu der doch das praktische und gemütliche Interesse der Erlösung durch den Messias hindrängte. — Die Fleischwerdung des Logos in Christo bildet die spekulative, sowie die Ungültigkeit des positiven mosaischen Gesetzes und das neue Gebot der Liebe die praktische Fundamentaldoktrin, durch welche das entwickelte Christentum sich von der alexandrinischen Theosophie abschied, deren Vertreter, größtenteils Männer von mehr theoretischer Bildung als Willenskraft, nicht ohne das Bewußtsein der Inkonsequenz gegen ihre Prinzipien die Fleischwerdung annehmen konnten, und die zur praktischen Lossagung von dem Zeremonialgesetze, welche freilich in der Konsequenz ihrer eigenen Anschauungen lag, nicht den Mut des Martyriums besaßen, der sich selten im Schoße des materiellen und geistigen Reichtums entwickelt.

§ 69. Als ersten Erneuerer des Pythagoreismus nennt Cicero den P. Nigidius Figulus, der 58 v. Chr. Prätor war, als eifriger Pompejaner von Cäsar verbannt wurde und 45 im Exil starb. Zur Zeit des Augustus entstanden manche den älteren Pythagoreern untergeschobene Schriften, die neupythagoreische Ansichten enthalten. Die Hauptvertreter des Neupythagoreismus sind: Apollonios von Tyana,

der unter Nero, Moderatus aus Gades, der gleichfalls zu der Zeit des Nero, und Nikomachos aus Gerasa, der zu der Zeit der Antonine lebte. Im dritten Jahrhundert n. Chr. hatte diese Richtung in Philostratos einen als Schriftsteller bedeutenden Vertreter.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre.

Für Nigidius Figulus s. die Anführungen bei Zeller, III, 24, S. 109 f. und A. Swoboda in der unten anzuführenden Fragmentsammlung. Für Apollonios von Tyana Vita des Philostratos s. u. Suidas. Für Moderatus, Nikomachos, Philostratos das Material bei Zeller, III, 24, S. 124. 166. Weitere Männer dieser Richtung bei Zeller a. a. O. S. 125. Die vorgeblich altpythagoreischen Autoren mit ihren Schriften (s. o. S. 43, Literaturverz. S. 29* f.) zusammengestellt bei Zeller a. a. O. S. 115 Anm. 3, 119 Anm. 1. S. auch Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. II S. 329 ff. Über Numenios s. § 70. (Über Sekundus Philostr. vit. soph. I, 26. Suidas. Vita [s. u. unter Ausgaben].)

Lehre: Alexander Polyhistor *ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς* (s. o. S. 16), woraus Diog. Laërt. VIII, 24 ff. Mitteilungen macht (*φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἀλέξανδρος . . . καὶ ταῦτα εἰρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς* [d. h., wie der Inhalt ergibt, neupythagoreischen] *ὑπομνήμασιν*. Sext. Emp. adv. math. X, 261 ff.

Erhaltenes. Ausgaben (Fragmentsammlungen):

P. Nigidii Figuli operum reliquiae, coll. emend. enarr. quaest. Nigidianas praemisit A. Swoboda, Praeg, Vindob., Lips. 1889. (Die Fragmente, die durchweg den gelehrten Schriften des N. F. angehören, ergeben kaum etwas für die Kenntnis seiner philosophischen Anschauungen.)

Apollonios von Tyana: Aus seinem Leben d. Pythagoras Iambl. vita Pyth. 254—264. Aus der Schrift *Περὶ θνσιῶν* Bruchstück bei Euseb. praep. evang. IV, 13, dem. ev. III, 3. Aus den Briefen zitiert Philostratos. Die unter seinem Namen erhaltenen Briefe sind unecht. Weiteres bei Philostr. (s. Index), Suidas.

Moderatus: Fragm. bei Porphy. vit. Pyth., Simpl. zur aristot. Physik, Stob. ecl., s. die Indices.

Νικομάχου Γερασσηοῦ ἀριθμητικῆς βιβλία δύο, Nic. Ger. arithmeticae libri duo, nunc primum typis excusi, Parisiis 1538. Nicomachi Geraseni institutio arithm. hrsg. von Friedr. Ast, bei seiner Ausgabe von Iamblich Chalcidensis theologumena arithmetica, Lpz. 1817. *Νικομάχου Γερασσηοῦ Πυθαγορικοῦ ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῇ*, Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libr. II, rec. Ricardus Hoche, accedunt codicis Cizensis problemata arithm., Leipz. 1866. Iamblich in Nicomachi arithmetice, introd. lib., ad fid. cod. Florent. ed. H. Pistelli, Lipsiae 1894 (Bibl. Teubn.). *Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως (τοῦ Φιλοπόνου) εἰς τὸ πρόδιον τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*. Primum ed. Rich. Hoche, Lpz. 1864; in libr. secundum Nicomachi introd. arithmeticae, ed. R. Hoche, Wesel, G.-Pr., 1867; ders., Soterichi ad Nicomachi Geraseni introduct. arithmet. de Platon. psychogonia scholia, G.-Pr., Elberfeld 1871. C. Fr. A. Nobbe, Codicum guelferbyt. et norimberg. scholia graeca ad I. I. isagoges Nicomachiae nunc prim. ed., G.-Pr., Lpz. 1862. Des Nikomachus *Ἐγγχειρίδιον ἀρμονικῆς* hat Meibom in den Musici Graeci ediert. In der Bibl. des Photius (cod. 187) ist ein Auszug aus einer angeblich von ihm verfaßten Schrift „Theologumena arithm.“ enthalten.

Philostratorum quae supersunt omnia: vita Apollonii Tyanensis etc. Accedunt Ap. T. epistolae, Eusebii liber adv. Hieroclem etc. Ed. Godofr. Olearius, Lips. 1709. Ed. C. L. Kayser, Turici (1844, 1846) 53; auctiora edid., 2. voll., Lpz. 1870, 71. Ed. Ant. Westermann, Parisiis 1848. Die Vita des A. ins Deutsche übers. u. erläutert v. E. Baltzer, Rudolst. 1883.

Die Fragmente vorgeblich altpythagoreischer Traktate in Mullachs Fragm. philos. Graec.

Numenios s. § 70.

Sexti sententiarum recensiones latinam graecam syriacam coniunctim exh. Joann. Gildemeister, Bonnae 1873. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici sententiae ab Antonio Elter editae, Bonner Univ.-Progr. 1891/92. 1892. 1892/93. Vereinigt in Gnomica I, Lipsiae 1892. V. Ryssel, Die syrische Übersetzung d. Sextus-

sentenzen, Zeitschr. f. wiss. Theol. 39 (1896), S. 568—624; 40 (1897), S. 131—148 (Text der Sentenzen in deutscher Übers.).

Secundi (Atheniensis sophistae) sententiae, ed. Lucas Holstenius, bei den Sentenzen des Demophilus und Demokrates, Lugd. Bat. 1639, S. 810 ff.; ed. I. A. Schier (nebst dem *Bíos Σεκ. φιλοσόφου*), in: Demophili, Democr. et Sec. sent., Lips. 1754, S. 71 ff.; gr. et lat. ed. J. C. Orelli, in: Opuscula Graecorum vet. sententiosa et moralia, Lips. 1819—21, Bd. I, S. 208 ff. Von dem *Bíos Σεκούνδου φιλοσόφου* hat Tischendorf einen Teil auf einem in Ägypten gefundenen Papyrusblatt erkannt, das nach seiner Annahme dem zweiten, spätestens dritten Jahrh. n. Chr. angehört; vgl. Herm. Sauppe, in: Philol. XVII, 1861, S. 149—154; eine alte lateinische Übersetzung hat aus einem in der Königsberger Bibliothek befindlichen Codex Rud. Reicke veröffentlicht in: Philologus, Jahrg. XVIII, 1862, S. 523—534. E. Revillout, Vie et sentences de Secundus, d'après livres manuscrits orientaux, les analogies avec les ouvrages gnostiques (I. étude: sur le mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère), Paris 1873. Secundi philosophi Taciturni vita ac sententiae secundum cod. Aethiop. — quem in linguam Lat. vertit — Joannes Bachmann, Berol. 1887; ders., D. Philosophie des Neupyth. Secundus, linguist.-philos. Studie, Berlin 1888. P. Cassel, Mischle Sindbad, Secundus-Syntipas, ediert, emendiert und erklärt, Berl. 1888.

Der Rückgang auf ältere Systeme war in Alexandrien schon durch die gelehrten Studien, die an der Bibliothek ihren Halt fanden, nahe gelegt, so daß in diesem Betracht der Neupythagoreismus der alexandrinischen Erneuerung der homerischen Dichtungsweise zur Seite gestellt werden kann. Noch wichtiger ist, daß der autokratischen Staatsform und orientalischen Lebensanschauung eine Philosophie, die das Göttliche wesentlich in der Form der Transzendenz auffaßte, weit mehr entsprach als die in der nächstvorangegangenen Zeit herrschenden Systeme, welche ein freies Gemeinschaftsleben zur Voraussetzung hatten, und welche damals auch schon in theoretischer Beziehung durch die Skepsis erschüttert waren. Die Befriedigung, welche weder in der Natur noch im Subjekt gefunden wurde, ward nunmehr in einem als jenseitig vorgestellten Absoluten gesucht. Hierzu aber boten der Pythagoreismus und der Platonismus die geeigneten Anknüpfungspunkte. Dazu kam endlich auch der Einfluß orientalischer Religionsanschauungen, und zwar teils der ägyptischen und chaldäischen, teils und besonders der jüdischen, der durch das Zusammentreffen der verschiedenen Nationalitäten an dem nämlichen Orte und in dem nämlichen Staatsverbande vermittelt war.

In dem wieder auflebenden Pythagoreismus machte sich eine doppelte Richtung geltend (Sext. adv. math. X, 261 ff.): einmal eine dem Dualismus sich nähernde, nach der aus der Monas und aus der unbestimmten Dyas, die allerdings auch auf die Monas zurückgeführt wird, die Zahlen hervorgehen sollen und aus den Zahlen die Punkte, Linien und Flächen, woraus dann die ganze Welt und alles in ihr entstand, indem die doppelten Prinzipien die wirkende Vernunft und die leidende Materie darstellen. Die andere Richtung, eine monistische, läßt alles aus dem einen Punkte (*ἐξ ἑνὸς σημείου* Sext a. a. O. 281) entstehen: dieser erzeuge in seinem Flusse (*ῥένε*) die Linie, diese durch den ihrigen die Fläche und die Fläche durch ihre Bewegung nach der Tiefe (*εἰς βάθος κινηθέν*) den dreifach ausgedehnten Körper. Faßt man den Dualismus und Monismus bei diesen Richtungen besonders ins Auge, so könnte man die erstere mit dem Platonismus, die zweite mit der Stoa in Verbindung bringen. Ob aber wirklich die eine von Poseidonios ausgegangen, die andere durch Antiochos wesentlich beeinflußt worden ist, wie Schmekel will, muß zweifelhaft sein, da sich pythagoreische Neigungen erhalten hatten und sich durch alexandrinische Gelehrsamkeit, durch Heranziehen teils stoischer, teils platonischer Elemente leicht erweitern und kräftigen konnten.

Von P. Nigidius Figulus, der auch Grammatiker war (Gell. N. A. XIX, 14), urteilt Cicero (Tim. 1), daß er die pythagoreische Philosophie erneuert habe; aber er kann keinen sehr bedeutenden Einfluß geübt haben, da noch Seneka (quaest. nat. VII, 32) nichts von dem Bestehen einer neupythagoreischen Schule weiß. Daß die Vorliebe des libyschen Königs Iobates (wahrscheinlich Juba II. unter August) für pythagoreische Schriften zu Fälschungen Anlaß gab, berichten Olymp. proleg. 13, 13 ff. Busse, Elias p. 128, 6 ff. Busse. Die dem Lukaner Okellos untergeschobene Schrift *περί τῆς τοῦ παντός φύσεως* (s. Literaturverz. S. 29*) wird nach Diels, Doxogr. S. 187, schon von Varro zitiert. Gegen die des Fleischgenusses sich enthaltenden Neupythagoreer scheint Sextus Clodius, der Lehrer des Triumvir Marcus Antonius in der Beredsamkeit, die von Porphyrios erwähnte Schrift: *πρὸς τοὺς ἀπεχόμενους τῶν σαρκῶν* gerichtet zu haben (s. Jak. Bernays, Theophr. Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1886, S. 12).

In dem Fragment aus der Schrift über die Opfer unterscheidet Apollonios von Tyana den einen von allem gesondert existierenden Gott und die übrigen Götter; jenem sollen überhaupt nicht Opfer gebracht, ja er soll auch nicht durch Worte genannt, sondern nur durch den *νοῦς* aufgefaßt werden. Alle irdischen Dinge sind um ihrer materiellen Existenz willen unrein und unwert, mit dem höchsten Gott in Berührung zu kommen. Für die niederen Götter scheint Apollonios unblutige Opfer gefordert zu haben. Die Schrift, welche Flavius Philostratos (veranlaßt durch die Kaiserin Julia Domna, die Gemahlin des Septimius Severus) über Apollonios von Tyana verfaßt hat, ist ein philosophisch-religiöser Tendenzroman, der in der Person des Apollonios das neupythagoreische Ideal schildert. Eine polemische Absicht gegen das Christentum, die manche in dem Werke erkennen wollten, ist nicht vorhanden.

Moderatus aus Gades, der ungefähr gleichzeitig mit Apollonios lebte, sucht die Hineintragung platonischer und neutheologischer Ideen in den Pythagoreismus durch die Annahme zu rechtfertigen, die alten Pythagoreer selbst hätten die höchsten Wahrheiten absichtlich in Zeichen dargestellt und zu diesem Zweck sich der Zahlen bedient. Die Zahl Eins sei das Symbol der Einheit und Gleichheit, der Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge, die Zweizahl das Symbol des Andersseins und der Ungleichheit, der Teilung und Veränderung usw. (Moderatus bei Porphyr., vit. Pythag., 48 ff.).

Nikomachos aus Gerasa in Arabien, der um 140 oder 150 n. Chr. gelebt zu haben scheint, hat seiner Zahlenlehre eine philosophische Einleitung gegeben, worin er eine Präexistenz der Zahlen vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers lehrt; diesem Urbilde (*προχάραγμα, προκέντημα, παράδειγμα ἀρχέτυπον*) gemäß habe derselbe alle Dinge geordnet. Nikomachos reduziert demnach die pythagoreischen Zahlen ebenso, wie Philon die Ideen, auf Gedanken Gottes. Die Zahl definiert Nikomachos (I, 7) als *πλήθος ὁρισμένον*. In den *Θεολογούμενα ἀριθμητικά*, über welche Photios (Cod. 187) Bericht erstattet, soll Nikomachos die mystische Bedeutung der ersten zehn Zahlen dargelegt haben; danach ist die Einzahl die Gottheit, die Vernunft, das Prinzip der Form und des Guten, die Zweizahl das Prinzip der Ungleichheit und des Wechsels, des Stoffes und des Bösen usw. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist die Zurückziehung von der Berührung mit dem Unreinen und die Wiedervereinigung mit Gott.

Numenios von Apameia wird von den meisten, die seiner gedenken, zu den Pythagoreern gerechnet, der Inhalt seiner Lehre läßt es aber als berechtigter erscheinen, wenn wir ihn in § 70 unter den Platonikern besprechen.

Die Sprüche des Sextus-Florilegiums haben nichts spezifisch Pythagoreisches, könnten deshalb aber doch — einer alten Überlieferung entsprechend —

im Schoße des Neupythagoreismus entstanden sein, da ähnliche Farblosigkeit sich auch bei anderen neupythagoreischen Erscheinungen findet. Die Benutzung der Sentenzen durch Porphyrios würde zu neupythagoreischer Herkunft gut stimmen (vgl. auch Zeller III, 2*, S. 118). Daß das Gnomologion mit der Schule der Sextier nichts zu tun hat, ist oben S. 304 bereits bemerkt worden.

Weder durch Inhalt noch durch Überlieferung weisen auf den Neupythagoreismus von manchen Neueren hierher gezogenen *Γνώμαι Σεκοῦνδου τοῦ Ἀθηναίου σοφοῦ*. Sie sind anscheinend von einem Christen dem Sekundus, einem Zeitgenossen Hadrians und Lehrer des Herodes Attikus, unterschoben. Diese Sprüche geben sich als Antworten auf philosophische Fragen des Kaisers Hadrian.

§ 70. Die pythagoraisierenden und eklektischen Platoniker bilden einerseits das platonische Prinzip der Transzendenz fort, insbesondere im Gegensatz zum stoischen Pantheismus und epikureischen Naturalismus, andererseits nahmen sie viele peripatetische und stoische Elemente in den Platonismus auf und verfolgten damit den Weg, auf dem wir bereits Antiochos von Askalon (s. o. § 64) angetroffen haben. Durch beides wurde der Übergang des Platonismus in den Neuplatonismus vorbereitet. Die bekanntesten Männer dieser Richtung sind: Eudoros aus Alexandria (unter Augustus), Derkyllides (älter als Thrasylos), Thrasylos (unter Augustus und Tiberius), Plutarch von Chaironeia (zur Zeit des Trajan), Theon von Smyrna (unter Hadrian), Maximos von Tyros (unter den Antoninen), Apuleius von Madaura in Numidien, Albinos und Seberos (Severus) (um dieselbe Zeit), Kalvisios Tauros und Attikos, der Arzt Galenos (131 bis nach 200 n. Chr.), Kelsos, der Bestreiter des Christentums (um 200 n. Chr.) und Numenios aus Apameia (gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr.). Wie in der peripatetischen wendet sich auch in der platonischen Schule die Tätigkeit vorzugsweise der Erklärung der Schriften des Schulbegründers zu. Ein Beispiel bietet der neuaufgefundene anonyme Kommentar zum platonischen Theaitetos.

Die antiken Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren sind für die meisten dieser Männer spärlich und bei verschiedenen Autoren verstreut. Nur für Plutarch, Apuleius und Galen besitzen wir in ihren eigenen Schriften reichere und einheitlichere Quellen. Die Stellen im einzelnen bei Zeller III, 1*, S. 610 ff., 802 ff. 823 ff. (Galen), III, 2*, S. 176 ff. (Plutarch), 219 ff. (Maximos von Tyros), 225 ff. (Apuleius), 228 ff. Für Eudoros und Derkyllides s. auch Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandr. II, S. 292 ff. Der sog. Lampriaskatalog plutarchischer Schriften, vorgeblich von dem Sohne Plutarchs verfaßt, ist ein wahrscheinlich erst in byzantinischer Zeit angefertigter Auszug aus einem Bibliothekskatalog und enthält den Bestand der betreffenden Bibliothek an echten und unechten unter Plutarchs Namen gehenden Schriften (vgl. Diels Dox. S. 27). — Über den hierher zu ziehenden Stoiker Areios Didymos s. o. S. 292, 295.

Erhaltenes. Ausgaben und Fragmentsammlungen:

Für die meisten der hierher gehörigen Philosophen, von denen uns nur vereinzelte und verstreute Fragmente vorliegen, ist wieder auf Zeller und Susemihl aa. aa. OO. zu verweisen. Wichtige Fundgrube für Fragmente Proklos' Kommentar zum platon. Timaios. Unzulängliche Fragmentsammlung bei Mullach, Fragm. philos. Graec. III. Eine neue Fragmentsammlung plant K. Praechter. Zusammen-

hängende Schriften und Fragmente einzelner Philosophen in folgenden Ausgaben, Übersetzungen und Fragmentsammlungen:

Theon von Smyrna: Ältere Ausgaben der mathem. Schrift von Bullialdus, Paris 1644, J. J. de Gelder, Lugd. Batav. 1827. De astron. ed. Th. H. Martin, Paris 1849. Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, rec. E. Hiller, Lips. 1878. Oeuvres d. Th. d. Sm. trad. pour la prem. fois du grec en franç. avec le texte en regard par J. Dupuis, Paris.

Plutarchs Moralia u. a. in der didotschen Sammlung, ediert von Dübner, Paris 1841 (als Bd. III u. IV der Werke), und separat, ediert von Wyttenbach, 15 voll., Oxonii 1795–1830, Lips. 1796–1834. Neuerdings von Rud. Hercher, vol. I, Leipzig 1872, von G. N. Bernardakis, 7 Bde., Lpz. 1888–1896. J. Gilde-meister und Franz Bücheler, Pseudo-Plutarchos π. ἀσκήσεως, in: Rhein. Mus. XXVII, 1872, S. 520–538. (Diese Schr. findet s. in einem Manusk. d. 8. od. 9. Jahrh. mit and. ins Syrische übers. griech. Schriften. Von Plut. rührt sie nicht her, sond. von einem oberflächlichen Sophisten entweder als Autor oder wenigstens als Bearbeiter, doch aus nicht viel späterer Zeit als der des Plutarch.) Pls ausgewählte moralische Abhandlung, übers. v. Otto Güthling, Lpz. 1892/1894. Essay on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great, transl. from the Greek with an introd. by Freder. Morgan Padelford, New York 1902 (Yale stud. in Engl., Alb. S. Cook, Edit., vol. XV). (Für ältere Gesamtausgaben, Kommentare, Indices usw. s. d. Werke üb. Gesch. d. griech. Liter.).

Maximi Tyrii Dissertationes ex rec. Io. Davisii, ed. II. cui accesserunt Marklandii adnotationes, cur. Io. Iac. Reiske, 2 voll., Lipsiae 1774; ed. Dübner (in Theophrasti Characteres etc.), Paris 1840.

Die sämtlichen Werke des Apuleius sind herausgegeben v. Fr. Oudendorp L. B. 1786, dann von G. F. Hildebrand, Lpz. 1842, ed. minor 1843. Metamorphoseon s. de asino aureo II. XI, hrsg. v. Frz. Eyssenhardt, Berlin 1869. Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia, rec. A. Goldbacher, Wien 1876. Ap. περί ἐρμηνείας hrsg. v. A. Goldbacher, Wien. Stud., Bd. VII, u. v. Ph. Meiss, Pr., Lörrach 1886. L. Apulei Madaur. scripta quae sunt de philosophia rec. Paul. Thomas, Lips. 1908 (Bibl. Teubn.).

Galens Schriften sind mit denen des Hippokrates zusammen hrsg. v. Characterius, 13 Bde., Lüttich 1679, dann v. Kühn, 20 Bde., Lpz. 1821–1831. Galeni, qui fertur de partibus philosophiae libellus, primum ed. E. Wellmann, Berl. 1882. G. Scripta minora, rec. J. Marquardt, Iw. Müller, G. Helmreich, Vol. I ex recogn. J. Marquardt, Lpz. 1884. Vol. II, rec. Iwan Müller, 1890, Vol. III. ex rec. G. Helmreich, 1893. Protrepticus ed. G. Kaibel, Leipz. 1894. Galeni institutio logica ed. Car. Kalbfleisch, Lips. 1896 (Bibl. Teubn.). Car. Gabler, Galeni libellus de captionibus quae per dictionem fiunt ad fidem unius qui superest codicis editus, Rostock 1903, Diss. Galeni de temperamentis libri III, rec. Georg. Helmreich, Lips. 1904 (Bibl. Teubn.). Galeni de causis continentibus [π. τῶν συνεκτικῶν] libellus a Nicolao Regino in serm. Latin. transl., prim. ed. Carol. Kalbfleisch, Marpurgi Chatt. 1904. J. Westenberger, Galeni qui fertur de qualitatibus incorporeis libellus, Marp. Catt. 1906, Diss. Galeni de utilitate partium corporis humani libri XVII, rec. G. Helmreich, 2 voll., Lips. 1908 (Bibl. Teubn.). Gal. de plac. Hippocr. et Plat. rec. Iw. Mueller I, Lips. 1874. Ps.-Galen, περί φιλοσόφου ἰστορίας bei Diels doxogr. S. 595–648.

Den Prolog des Albinos zu Platon (*Εἰσαγωγή εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος βίβλον ἢ Ἀλβίνου πρόλογος*) haben Schneider, ind. lect., Vratisl. 1852, und K. F. Hermann im VI. Bande seiner Ausgabe der Schriften Platons herausgegeben, den λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, früher *εἰσαγωγή εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλάτωνος* genannt, welcher in der Regel einem Platoniker Alkinoos zugeschrieben wird, Orelli in: Alexandri Aphrodisiens. de fato etc., 1824, und K. F. Hermann im VI. Bande der Werke Platons. Der Text des Prologs mit kritischem Apparat bei Freudenthal, Hellenist. Studien, Heft III, wo S. 242 auch die früheren Ausgaben des Prologs aufgeführt sind.

Kelsos: Theod. Keim, Celsus' wahres Wort, älteste Streitschr. antik. Weltansch. geg. d. Christent. v. J. 178 n. Chr., wiederhergest., aus d. Griech. übers., unters. u. erläut., mit Lucian u. Minuc. Felix verglichen, Zürich 1873.

Numenios: Frid. Thedinga. De Num. philos. Platonico (darin: Num. librorum quae supersunt), Bonn 1875, Diss.

Hierax: Fragmente in Stob. floril., s. d. Index u. Praechter im Literaturverzeichnis.

Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782) nebst drei Bruchstücken philosoph. Inhalts (Pap. N. 8. 9766. 9569), unter Mitw. v. J. L. Heiberg bearb. v. H. Diels und W. Schubart, Berlin 1905 (Berliner Klassikertexte, Heft 2).

Nigrinos: Das Referat Lukians (im Nigrinos) über mündliche ethische Ausführungen dieses Platonikers darf in den leitenden Gedanken als geschichtlich treu angesehen werden (s. auch oben S. 305 unter Lukian).

Auf den Platoniker Apollonius Syrus in hadrianischer Zeit (Spart. vit. Hadr. c. 2) führt C. Haebler, Rhein. Mus. 62 (1907), S. 154 den von J. Bidez, Rev. de philol. 30 (1906), S. 161—172 veröffentlichten Papyrustext (Pap. 275 d. Brit. Mus.) zurück (unsicher).

Die Schriften des angeblichen Hermes trismegistos sind herausgegeben von Gust. Parthey, Berol. 1854. Übersetzungen: Louis Ménard, Hermès Trismégiste, traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques, Paris 1866, 2. ed. ebd. 1868, Theological and philos. works translated from the Greek, with preface, notes and indices by J. D. Chambers, Edinb. 1882. Eine im Mittelalter arabisch verfaßte Schrift hat herausgeg. Otto Bardenhewer, Hermet. trism. qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum ed., latine vert., adnotationib. illustr., Bonnæ 1873.

Manche von den in diesem Paragraphen behandelten philosophischen Schriftstellern können geradezu als Eklektiker bezeichnet werden.

Eudoros aus Alexandrien (um 25. v. Chr.) hat den platonischen Timaios, aber daneben auch aristotelische Schriften kommentiert und (wohl im Anschluß an Philon aus Larissa) eine Schrift über die Teile der Philosophie (*διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*) verfaßt, worin er (wie es auch von Aëtios [Ps.-Plut. de plac., Stob. ecl.] geschah) bei den einzelnen Hauptfragen (*προβλήματα*) die Ansichten der verschiedenen Philosophen zusammenstellte (Plutarch. de anim. procreat. 3; Simplic. ad Arist. Categ., s. Kalbfleischs Index; Stob. Ecl. II, 42, 7 ff. W.). Auch über die pythagoreische Lehre hat dieser Platoniker geschrieben (Simpl. in Phys. 39a, wo den Pythagoreern trotz der Zweitheit der *στοιχεῖα*, nämlich des *έν* und der *ἀόριστος δνάς*, doch auch die Lehre, das *έν* sei *πάντων ἀρχή*, beigelegt wird).

Areios Didymos, ein gelehrter eklektischer Philosoph, wurde nach der Epitome Diog. (s. Val. Rose ob. S. 16. 249) allerdings den Stoikern zugezählt. Jedoch nähert er sich, wie seine Darstellung der peripatetischen Ethik zeigt, in seinen philosophischen Anschauungen so sehr dem Antiochos von Askalon, daß es gerechtfertigt erscheint, ihn im Zusammenhange der platonischen Schule zu besprechen. Er lebte zur Zeit des Augustus und ist zweifellos identisch mit dem Areios aus Alexandrien, der dem Augustus als Lehrer nahe stand und Freund des Mäcenat war. Er hatte *περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι, περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας* und anderes geschrieben (Euseb. pr. ev. XI, 23; XV, 15 ff.). Stobaios führt Florileg. 103, 28 *ἐκ τῆς Διδύμων ἐπιτομῆς* eine Stelle über die peripatetische Lehre von der Eudämonie an und hat die Darstellung der peripatetischen Ethik Ecl. II, S. 116, 19—152, 25 W. worin S. 129, 19 ff. eben diese Stelle sich wiederfindet, und auch die der stoischen Lehre ebd. S. 57, 13—116, 18 und anderes wahrscheinlich aus der Epitome des Areios entlehnt (s. Meineke a. a. O.). S. über Areios auch ob. S. 14 in der allgemeinen Quellenübersicht.

Thrasyllos, der bekannte Ordner der platonischen Dialoge, war ein Grammatiker, der unter Augustus und Tiberius lebte und als Astrolog des letzteren 36 n. Chr. starb. Er verband mit dem Platonismus eine neupythagoreische Zahlenspekulation und chaldäisierende Magie. Schol. in Juven. IV, 576: Thrasyllus multarum artium scientiam professus postremo se dedit Platonicæ sectæ, et deinde

mathesi, qua praecipue viguit apud Tiberium. Diese mathesis war eine abergläubische Zahlenmystik und Astrologie. Neben Thrasyllus nennt Albinos (introd. in Platon. dialogos c. 6) den Derkyllides (als Begründer der Einteilung jener Dialoge in Tetralogien); mindestens die erste Tetralogie (Euthyphron, Apologie, Kriton, Phaidon) hat schon Derkyllides aufgestellt. S. übrigens ob. S. 136. — Nach Porphyrios bei Simplic. ad Arist. phys. 247 D. (Schol. ed. Brandis p. 344a) hat Derkyllides eine Schrift über Platons Philosophie verfaßt, in deren elftem Buche er ein Zeugnis des Hermodoros aus dessen Schrift über Platon zitierte, wonach Platon die ὕλη und das ἀπειρον und ἄοριστον auf das Mehr und Minder (Größe und Kleinheit usw.) reduzierte. Das hier behandelte Problem betrifft einen der wesentlichsten Berührungspunkte des Platonismus mit dem Pythagoreismus.

Theon aus Smyrna (im zweiten Jahrh. n. Chr.) hat eine noch erhaltene Erklärung des Mathematischen bei Platon verfaßt. Er war mehr Mathematiker als Philosoph. Seine astronomischen Sätze hat er größtenteils aus einer Schrift des Peripatetikers Adrastus entlehnt.

Plutarch aus Chaironeia (geb. um 50, gest. um 125 n. Chr.) war ein Schüler des Alexandriner Ammonios, der unter Nero und Vespasian in Athen lehrte. Wir besitzen unter seinem Namen außer den Biographien noch zahlreiche Schriften religiösen, philosophischen, naturwissenschaftlichen, literargeschichtlichen u. ä. Inhalts, die man unter dem Gesamttitel *Moralia* zusammenzufassen pflegt. Betreffs der Echtheit einer Anzahl dieser Abhandlungen ist man zu einem sicheren Resultat noch nicht gekommen. Nach den Untersuchungen Volkmanns sind folgende als unecht anzusehen: *Consolatio ad Apollonium*; *de puerorum educatione*; *regum et imperatorum apophthegmata*; *Lacaenarum apophthegmata*; *apophthegmata Laconica*; *instituta Laconica*; *amatoriae narrationes*; *de libidine et aegritudine*; *de vita et poesi Homeri*; *de fato*; *de musica*; *de fluviis*; *parallela minora*; *de vitando aere alieno*; *de nobilitate*; *vitae X oratorum*; *proverbia Alexandrina*; *de metris*. Zweifelhaft sind nach ihm auch: *de Stoicorum repugnantibus* und *de Herodoti malignitate*, doch geht Volkmann in seinen Athetesen und Zweifeln sicherlich zu weit.

Plutarch hat möglicherweise manche stoische moralische Schriften, die nicht gerade von hervorragenden Stoikern herrühren, sprachlich umgearbeitet (s. die im Literaturverz. genannten Arbeiten von Heinze, Hense [1890] und v. Wilamowitz-M. [1894]), so daß wir sehr viel Stoisches bei ihm finden, obwohl er sonst die Stoa häufig entschieden bekämpft. Er entwickelt seine philosophischen Ansichten oft in der Form der Erklärung platonischer Stellen, mit der Überzeugung, nur Platons Meinung wiederzugeben, auch wo er in der Tat von Platon abweicht, ganz wie später die Neuplatoniker; doch steht er noch dem reinen Platonismus weit näher als jene. Er bekämpft den stoischen Monismus und bekennt sich zu der platonischen Annahme zweier kosmischer Prinzipien, Gottes als des Urhebers des Guten und der Materie als der Bedingung der Existenz des Bösen. Die *μονάς* mußte sich mit der *δύς ἄοριστος*, das formgebende Prinzip mit dem formempfangenden, zur Weltbildung verbinden. Die Welt wird dann geradezu ein Teil Gottes genannt, nicht von ihm losgelöst, sondern als Ausfluß von ihm, in fortwährendem Zusammenhang mit ihm, so daß hier doch eine Annäherung an den stoischen Monismus zu bemerken ist (Platon. *quaest.* II, 1 u. 2). Zwischen Gott und die Materie stellt Plutarch die Ideen: *ἡ μὲν οὖν ὕλη τῶν ὑποκειμένων ἀτακτότατον ἐστίν, ἡ δ' ἰδέα τῶν παραδειγμάτων κάλλιστον, ὃ δὲ θεὸς τῶν αἰτίων ἄριστον* (*quaest. conv.* VIII, 2, 4). Gott ist seinem Wesen nach uns unbekannt (de *Pyth. orac.* 20); er sieht, wird aber nicht gesehen (de *Is. et Osir.* 75), er ist einheitlich, frei von jeder *ἐτερότητος*, er ist das Seiende (*ὄν*), frei von jeder *γένεσις*

(de Ei apud Delph. 20; de Is. et Osir. 78). Nur die Wirkungen Gottes sind unserer Erkenntnis zugänglich. Die Materie ist an sich nicht böse, sondern indifferent; sie ist der gemeinsame Ort für Gutes wie für Böses: in ihr ist eine Sehnsucht nach dem Göttlichen; aber in ihr ist auch ein anderes Prinzip enthalten, das sich in den ungeordneten Bewegungen bekundet und als eine böse Weltseele neben der guten erscheint (de Is. 45 ff.; de an. procreat. c. 6 f.). Die Götter sind gut; die Dämonen, ohne welche die Vermittelung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen fehlen würde, sind teils gut, teils böse; die menschliche Seele vereinigt in sich beide Elemente. Neben dem einen höchsten Gott erkennt Plutarch auch die Gottheiten des hellenischen und außerhellenischen Volksglaubens an. Plutarchs sittliche Gesinnung ist edel und mild.

Maximos von Tyros, der ungefähr ein halbes Jahrhundert nach Plutarch lebte, vermischt platonische und stoische Ansichten und huldigt im ganzen einem religiösen Synkretismus und einer abergläubischen Dämonologie.

Apuleius von Madaura, wahrscheinlich zwischen 126 und 132 n. Chr. geboren, ist weniger durch seine philosophischen Schriften als durch seinen sinnlich gehaltenen satirischen Roman bekannt, in welchem das freilich nicht von ihm selbst erdachte Märchen von Amor und Psyche eine Episode bildet. In seiner Spekulation zeigt er sich als Schwärmer und unklarer Eklektiker. Seine philosophischen Schriften sind: De deo Socratis, de dogmate Platonis in 2 (3?) B., de mundo (nach der pseudo-aristotelischen Schrift *περί κόσμου*). Neben der Gottheit nennt er die Ideen und die Materie als Urgründe. Näher unterscheidet er auf beiden Seiten des Übersinnlichen oder wahrhaft Seienden Gott und seine Vernunft, welche die ideellen Formen umfaßt, und die Seele; auf die andere Seite fällt ihm alles Sinnliche oder Materielle. Dem Dämonenglauben huldigt er ebenso sehr wie Maximos. Das dritte Buch seiner Schrift, De dogmate Platonis (*π. ἐξηγησίας*, Echtheit sehr zweifelhaft), enthält logische Sätze, in denen stoische und peripatetische Lehren miteinander verschmolzen sind. Von manchen, s. Liter. S. 93*, ist er geradezu für den Verfasser der Schrift *Περί κόσμου* gehalten worden, eine leicht zu widerlegende Hypothese.

Albinos, dessen Unterricht Galenos 151/152 n. Chr. in Smyrna aufsuchte, hat eine Einleitung in die platonischen Gespräche geschrieben, die für die Kenntnis des im zweiten Jahrh. n. Chr. in der Akademie herrschenden eklektischen Platonismus von großem Werte ist. Ferner verfaßte er Kommentare zu platonischen Schriften.

Einem sonst unbekannten Platoniker Alkinoos wird ein *λόγος διδασκαλικός τῶν Πλάτωνος δογμάτων* zugeschrieben, in welchem die Gottheit, die Ideen und die Materie als die Urgründe bezeichnet werden. Daß diese Schrift, in welcher die für den Platonismus dieser Periode charakteristische Vermischung aristotelischer und stoischer mit platonischen Ansichten besonders klar zutage tritt, dem eben erwähnten Albinos zuzuschreiben sei, und es einen Platoniker namens Alkinoos gar nicht gegeben habe, zeigt Freudenthal (s. d. Literaturverz.) mit entscheidenden Gründen.

Seberos (Severus), von dem Eusebios (praep. ev. XIII, 17) uns ein Bruchstück erhalten hat, bekämpft einzelne Lehren Platons: insbesondere gibt er die Weltentstehung nicht zu (Procl. in Tim. I, p. 289, 7 D.) und erklärt die Seele für einfach nach Art einer mathematischen Figur, nicht zusammengesetzt aus einer leidensfähigen und einer leidenslosen Substanz. Mit seinem Platonismus sind stoische Doktrinen verschmolzen.

Kalvisios Tauros aus Berytos (der um die Mitte des zweiten Jahrh. n. Chr. zu Athen lehrte) hat gegen die Stoiker und über den Unterschied der

platonischen und aristotelischen Lehren geschrieben (A. Gellius, N. A. XII, 5; Suidas s. v. *Ταῦρος*). Gellius (geb. um 130), der um 160 sein Schüler war, erwähnt ihn häufig.

Attikos, der um 176 n. Chr. geblüht haben soll, bekämpfte die Vermischung der platonischen Lehren mit den aristotelischen und bestritt heftig den Aristoteles (Euseb. praep. ev. XI, 1 u. ö.). Er hielt am Wortsinne des Timaios, insbesondere in der Lehre von der Zeitlichkeit der Weltentstehung, fest. Seine Auffassung der platonischen Ethik scheint dieselbe der stoischen angenähert zu haben. Ein Schüler des Attikos war Harpokration (Procl. in Tim. I, p. 304, 22 D.).

Klaudios Galenos (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr., Leibarzt des jungen Commodus), der bekannte medizinische Lehrer, die höchste Autorität für die Mediziner bis in die neuere Zeit, hat auch der Philosophie seinen Fleiß zugewandt und die Forderung aufgestellt, daß der Arzt allgemeiner, auch philosophisch gebildet sein müsse. Er hat sich insbesondere eingehend mit der Erklärung von Schriften des Platon, Aristoteles, Theophrast und Chrysippos befaßt. Er preist die Philosophie (die ihm mit der Religion identisch ist) als das größte unter den göttlichen Gütern (Protrept. c. 1). In der Logik folgt er dem Aristoteles. Die nach ihm benannte vierte Schlußfigur ist von ihm nicht in ihren einzelnen Modis zuerst aufgebracht oder „erfunden“, sondern nur durch Verteilung der von Theophrast und Eudemos in der ersten Figur zusammengestellten Modi gewonnen worden. In der Metaphysik vermehrt er die vier aristotelischen Prinzipien: Materie, Form, bewegende und Zweck-Ursache, um ein fünftes: das Werkzeug oder Mittel (*δ' οὗ*), welches von (Platon und) Aristoteles, wie es scheint, mit unter den Begriff der bewegenden Ursache subsumiert worden war. So geneigt er ist, den platonischen Ansichten über die Unkörperlichkeit der Seele beizustimmen, so wenig vermag er in dieser Frage und überhaupt bei allem, was über den Kreis der Erfahrung hinausgeht, den Zweifel zu überwinden. Das Hauptgewicht legt er auf die religiöse Überzeugung vom Dasein der Götter und vom Walten der Vorsehung.

Kelsos, der Gegner des Christentums, dessen Argumente Origenes zu widerlegen sucht, kann nicht, wie Origenes glaubt, ein Epikureer, sondern nur ein Platoniker gewesen sein. Er ist höchst wahrscheinlich identisch mit dem Freund des Lukian, für den dieser sein Buch über den Alexander von Abonuteichos schrieb, und der kein Epikureer gewesen zu sein braucht, wofür man ihn gewöhnlich gehalten hat. Der *Ἀληθὴς λόγος* ist nach dem annehmbaren Resultat Keims 178 n. Chr. verfaßt. Kelsos leugnet nicht die Einwirkung der Götter auf die Welt, sondern nur die Unmittelbarkeit der Wirkungen Gottes auf das Sinnliche. Der göttlichen Kausalität steht die Materie entgegen, an welche letztere sich die unaufhebbare physische Notwendigkeit knüpft. Neben vielem Platonischen zeigt sich bei Kelsos auch mancherlei Stoisches.

Numenios aus Apameia in Syrien, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. lebte, verbindet pythagoreische und platonische Ansichten in der Weise miteinander, daß, während er selbst dem Pythagoras die oberste Autorität zugesteht (vgl. auch o. S. 319) und behauptet, Platon habe das Wesentliche seiner Lehre von diesem entnommen, in der Tat das platonische Element bei ihm das vorwiegende ist. Die Philosophie der Griechen führt er auf die Weisheit der Orientalen zurück und nennt Platon einen attisch redenden Moses (*Μωϋσῆς ἀττικίζων*, Clem. Alex. Stromat. I, 342; Euseb. praep. ev. XI, 10). Ohne Zweifel war er mit Philon und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Theosophie wohl vertraut. Er hat u. a. *περὶ τῶν Πλάτωνος ἀπορρήτων, περὶ τὰ γὰρ τοῦ* und *περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* geschrieben (Euseb. praep. ev. XIII, 5;

XIV, 5). Die bemerkenswerteste Abweichung des Numenios von Platon, die freilich von ihm selbst nicht als Abweichung erkannt wird, liegt darin, daß er (vielleicht nach dem Vorgange christlicher Gnostiker, namentlich der Valentinianer, und mittelbar veranlaßt durch die Unterscheidung der jüdisch-hellenistischen Philosophie zwischen Gott selbst und seiner in der Welt wirkenden Kraft, dem λόγος) den Weltbildner (δημιουργός) als einen zweiten Gott von dem obersten Gotte unterscheidet. Der erste Gott ist gut an und durch sich selbst; er ist reine Denktätigkeit (νοῦς) und Prinzip des Seienden (οὐσίας ἀρχή, Euseb. pr. ev. XI, 22). Der zweite Gott (ὁ δεύτερος θεός, ὁ δημιουργός θεός) ist gut durch Teilnahme an dem Wesen des ersten (μετουσίᾳ τοῦ πρώτου); er schaut auf die übersinnlichen Urbilder hin und gewinnt hierdurch das Wissen (ἐπιστήμη); er wirkt auf die Materie und bildet hierdurch die Welt, indem er Prinzip des Werdens ist (γενέσεως ἀρχή). Die Welt, das Erzeugnis des Demiurgen, ist der dritte Gott. Numenios bezeichnet die drei Götter als πάππος, ἔκγονος und ἀπόγονος (Procl. in Plat. Tim. I, p. 303, 27 ff. D). Numenios schreibt diese Lehre nicht nur dem Platon, sondern sogar schon dem Sokrates zu (Euseb. praep. ev. XIV, 5). Das Herabsteigen der Seele aus ihrem leiblosen Präexistenzzustande in den Leib involviert nach ihm eine sittliche Schuld. Mit Numenios scheint Kronios, der öfters mit ihm zusammen genannt und von Porphyrios (de antro nymph. 21) als sein ἑταῖρος bezeichnet wird, die gleiche Richtung geteilt zu haben. Er deutete die homerischen Dichtungen allegorisch im mystischen Sinne. Auch Harpokration folgte dem Numenios in der Lehre von den drei höchsten Göttern.

Der anonyme Theaitetkommentar, Nigrinos (s. o. bei Lukian) und Hierax lassen in verschiedener Weise die Merkmale des über Platon vielfach hinausgehenden Schulplatonismus dieser Periode erkennen.

Die Schriften des angeblichen Hermes trismegistos tragen in religiöser und philosophischer Hinsicht einen ganz synkretistischen Charakter. Sie stammen, abgesehen von einigen Partien wahrscheinlich christlicher Herkunft, in ihrer jetzigen Gestalt aus dem Ende des 3. Jahrh. n. Chr., zeigen aber noch nicht die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Neuplatonismus.

§ 71. Der Neuplatonismus betont aufs stärkste die Transzendenz der Gottheit, sucht damit aber eine monistische, auf dynamischen Pantheismus begründete Weltanschauung zu vereinigen. Andererseits durchbricht er mit der Lehre von der Ekstase als letztem Ziel das philosophische Prinzip einer verstandesmäßigen objektiven Welterfassung zugunsten eines subjektiven religiösen Empfindens. Der Neuplatonismus will nur echter Platonismus sein, bringt aber tatsächlich eine neue Form der Welterklärung, die die Hauptgedanken der griechischen Philosophie in einem großartigen System zusammenfaßt und zur Stütze der antiken Religion, z. T. in bewußtem Kampfe gegen das Christentum, verwertet. Dieser Richtung gehören an: 1. die alexandrinisch-römische Schule des Ammonios Sakkas, der die gesamte Richtung begründet, und des Plotin, der zuerst das System allseitig durchgebildet hat, 2. die syrische Schule des Iamblichos, die eine phantastische Theurgie begünstigt, zugleich aber für die neuplatonische Platonexegese Normen schafft, die für die Folgezeit in der Akademie

maßgebend geblieben sind, 3. die athenische Schule des jüngeren Plutarch, des Syrian, des Proklos und seiner Nachfolger, die zu vorwiegend theoretischem Verhalten zurückkehrt, nebst den kommentierenden Neuplatonikern der späteren Zeit.

Die neuplatonische Philosophie gehört, obschon erst nach dem Christentum entstanden, doch ihrem Charakter nach der vorchristlichen Zeit an.

§ 72. Der Begründer des Neuplatonismus ist der Alexandriner Ammonios Sakkas, der Lehrer des Plotinos. Ammonios hat seine Lehre nur mündlich vorgetragen, und das Verhältnis derselben zu der plotinischen läßt sich im einzelnen nicht mit Sicherheit bestimmen. Auf ihn selbst wird die Behauptung zurückgeführt, zwischen der Philosophie des Platon und Aristoteles sei keine wesentliche Differenz; doch ist auch diese Angabe unsicher.

Von den Schülern des Ammonios sind neben Plotin die bedeutendsten: Origenes der Neuplatoniker, Erennios und Longinos der Philolog. Ob auch der christliche Kirchenschriftsteller Origenes (Adamantios) Ammonios Sakkas gehört hatte, ist nicht mit Sicherheit auszumachen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre dieser Männer s. bei Zeller III, 24, S. 500 ff. Für Longin ist das Material zusammengestellt bei Ruhnken, Dissert. de vita et scriptis Longini, in dessen Opuscula (abgedr. in Weiskes Ausgabe von Longin de sublim.).

Weitere Schüler des Ammonios Sakkas s. bei Zeller a. a. O. S. 513 Anm. 1. Fragmente nur von Longinos erhalten (die theol. Schriften des Christen Origenes gehören nicht hierher). Die erhaltene Schrift *Περὶ ὕψους* ist nicht von Longin verfaßt, die angebliche Metaphysik des Erennios eine Fälschung aus der Zeit der Renaissance. S. u. und Literaturverz.

Ammonios, der ungefähr von 175–242 n. Chr. lebte, ist von seinen Eltern im Christentum erzogen worden, später aber zum hellenischen Glauben zurückgekehrt. Porphy. ap. Euseb. Hist. eccl. VI, 19: *Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλλετο.* Der Beiname *Σακκάς* (der Sackträger) weist auf die Beschäftigung hin, durch welche Ammonios ursprünglich sich seinen Lebensunterhalt erwarb. Spätere (namentlich Hierokles) geben ihm den Beinamen *θεοδίδαντος*. Die nicht unwahrscheinliche Angabe, er habe die platonische und aristotelische Lehre dem Wesen nach für identisch erklärt, stammt von Hierokles her (bei Phot. bibl. cod. 214, p. 172a; 173b; cod. 251 p. 461a Bekk.), der der athenischen Schule der Neuplatoniker angehört; vielleicht übertrug er aber doch nur sein eigenes Ausgleichungsstreben auf Ammonios. Über die Lehre des Ammonios von der Unkörperlichkeit der Seele macht Nemesios (de nat. hom. c. 2) einige Mitteilungen, bei denen aber auch zweifelhaft bleiben muß, ob nicht Fremdes auf Ammonios übertragen worden sei. Ob die Lehre, die in dem System des Plotin von fundamentaler Bedeutung ist, daß das Eine schlechthin Gute jenseits der Ideenwelt und des göttlichen Verstandes sei, schon von Ammonios aufgestellt worden sei, ist ungewiß; sie war (nach Procl. theol. Plat. II, 4 init.) dem Mitschüler des Plotin, Origenes, fremd. Wie Longin zu ihr stand, wissen

wir nicht genau, da die Streitfrage zwischen ihm und Plotin, ob die Ideen außerhalb des *νοῦς* subsistieren, mit jenem Problem nicht notwendig zusammenhängt.

Daß Origenes der Christ von Origenes dem Neuplatoniker zu unterscheiden sei (obschon Heigl die Identität behauptet), ist nicht zu bezweifeln: denn Porphyrios (bei Euseb. hist. eccl. VI, 19) kennt die Schriften des christlichen Kirchenvaters, dessen trotz hellenischer Bildung eingehaltene christliche Richtung er beklagt (a. a. O. bei Euseb.: *Ὁριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἑλλήσι παιδευθεὶς λόγους πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα*), und sagt doch von dem Platoniker Origenes, derselbe habe (abgesehen von einem Kommentar zum Prooemium des platonischen Timaios, den Proklos in Plat. theol. II, 4 erwähnt) nur über folgende zwei Themata geschrieben: *περὶ δαιμόνων* und *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεὺς* (Porphyr. vita Plotini c. 3). Die letztere Schrift handelte höchstwahrscheinlich über die Identität des Weltbildners mit dem höchsten Gotte. (Vgl. darüber G. Helfferich, Unters. aus dem Gebiet der klass. Altertumswiss., G.-Pr., Heidelberg 1860.) Der Christ Origenes (geb. 185, gest. 254 n. Chr.) könnte, falls die Angabe des Porphyrios über sein Verhältnis zu Amm. Sakk. richtig ist, dessen Schule um 212 besucht haben.

Erennios (Herennius), Origenes und Plotin sollen sich (nach Porphyr. vita Plot. c. 2) gegenseitig das Versprechen gegeben haben, die Lehre des Ammonios nicht zu veröffentlichen; nachdem aber Erennios diese Zusage gebrochen habe, hätten sich auch Origenes und Plotin nicht mehr daran gebunden gefühlt; doch habe Plotin erst sehr spät geschrieben. Einer viel späteren Zeit, erst der Renaissance, gehört eine unter dem Namen eines Erennios erhaltene Schrift *εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά* an, die eine Zusammenstellung von Stücken aus Alexander von Aphrodisias, Philon, Damaskios u. a. ist und von ihrem Herausgeber A. Mai, Class. auct. IX, 513—593, fälschlicherweise für einen Kommentar zur aristotelischen Metaphysik gehalten wurde. Zu Anfang dieser Schrift ist der Ausdruck „Metaphysik“ auf das jenseits der Natur Liegende gedeutet: *μετὰ τὰ φυσικά λέγονται ἅπερ φύσεως ὑπερῆται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσὶν*. S. E. Heitz unter Literatur.

Longinos (213—273 n. Chr.), der bekannte Grammatiker, vertrat im Gegensatz gegen Plotin und dessen Anhänger die Lehre, daß die Ideen getrennt vom *νοῦς* existieren: noch Porphyrios, der eine Zeitlang Longins Schüler war, suchte in einer gegen Plotin gerichteten Schrift zu beweisen: *ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*, ließ sich dann von Amelios, einem Schüler des Plotin, eines andern belehren, ward aber darüber von Longin angegriffen (Porphyr. vit. Plot. c. 18 ff.). Höchst wahrscheinlich hat auch Longinos den *νοῦς* von dem Urwesen nicht unterschieden. Plotin erkannte den Longin auch später noch als den tüchtigsten Kritiker seiner Zeit an (vita Plot. c. 20: *τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου*), aber er wollte ihn (vielleicht, weil Longin ihm gegenüber auf dem — wirklichen oder vermeintlichen — Wortsinne der platonischen Schriften bestand) nur als Philologen, nicht als Philosophen gelten lassen (Plotin ap. Porph. vita Plot. c. 14: *φιλόλογος μὲν ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς*). Dieses Urteil ist zu hart. Freilich hat Longin nicht gleich Plotinos die Theosophie fortgebildet, aber er hat sich doch auch an den philosophischen Untersuchungen auf diesem Gebiete mitbeteiligt. — Daß die Abhandlung vom Erhabenen (*περὶ ὑψους*), eine Schrift voll feiner und treffender Bemerkungen, durch welche die Ästhetik wahrhaft bereichert worden ist, nicht von Longin herrührt, ist sicher.

§ 73. Plotinos (204—269 n. Chr.), der zuerst die neuplatonische Lehre in annähernd systematischer Form entwickelt oder mindestens

zuerst in dieser Form schriftlich dargestellt hat, erhielt seine Bildung zu Alexandria unter Ammonios Sakkas und lehrte später (seit 244 n. Chr.) in Rom. Er besaß eine umfassende Kenntnis der früheren griechischen Philosophen und war selbst ein Denker von bedeutender spekulativer Kraft und Tiefe. Seine Schriften hat sein Schüler Porphyrios stilistisch überarbeitet und in sechs Enneaden herausgegeben.

Plotin nimmt mit Platon *αἰσθητά* und *νοητά* und Mittelwesen zwischen beiden an, und zwar findet er das Mittlere in dem Psychischen. Von Platon aber weicht er (ohne sich dessen jedoch selbst bewußt zu sein, da er seine eigene Lehre in Platons Schriften zu finden meint) im Prinzip dadurch ab, daß er das Eine oder Gute, welches dem Platon als die höchste der Ideen gilt, über die Sphäre der Ideen und des durch das Denken Erkennbaren überhaupt hinaushebt und die Ideen, denen Platon selbständige Existenz zuerkennt, als Erzeugnis dieses *ἓν* betrachtet, und so auch die Seele wiederum als Erzeugnis der Ideen, woran sich als letzte Stufe des Erzeugten das Sinnliche reiht; ferner dadurch, daß ihm die Ideen in dem *νοῦς* sind, während dem Platon nach dem zwischen poetischer Personifikation und dogmatischer Doktrin schwankenden Ausdruck im Timaios die Ideen Götter sind und die oberste Idee, die Idee des Guten, der höchste Gott, und (nach dem Sophistes) in streng dogmatischem Sinne Bewegung, Leben und Vernunft in den Ideen sind.

Das Urwesen, die ursprüngliche Einheit, das *ἓν*, welches das *ἀγαθόν* ist, ist weder Vernunft noch Gegenstand der Vernunft-erkenntnis (weder *νοῦς*, noch *νοητόν*), sondern um seiner absoluten Einheitlichkeit willen von diesem Gegensatze frei und über beide Glieder desselben erhaben. Das *ἓν* läßt aus der Überfülle seiner Kraft ein Abbild seiner selbst hervorgehen, gleichwie die Sonne Strahlen von sich ausgehen läßt. Das Abbild wendet sich mit Notwendigkeit dem Urbilde zu, um dasselbe zu schauen, und wird eben dadurch zum *νοῦς*. Dem *νοῦς* sind die Ideen immanent, aber nicht als bloße Gedanken, sondern als substantiell in ihm existierende Teilwesen seiner selbst. Sie bilden in ihrer Einheit den *νοῦς*, gleichwie die Theoreme in ihrer Einheit die Wissenschaft. Sie sind das wahrhaft Seiende und Lebendige, *τὸ ὃ ἔστι ζῶον* oder *ἡ οὐσία*. Die nämliche ideelle Wirklichkeit ist als ruhend das wahrhaft Seiende oder das Erkenntnisobjekt, als bewegt oder aktiv aber das erkennende Wesen oder die Vernunft.

Der *νοῦς* erzeugt als sein Abbild die Seele, die in ihm ist, gleichwie er selbst in dem Einen. Die Seele ist teils dem Ideellen, teils dem Sinnlichen zugewandt. Der Körper ist in ihr; er ist von ihr abhängig; sie ist von ihm durchweg trennbar; nicht nur hinsichtlich

ihrer Denkkraft, sondern auch in ihrem niederen Vermögen, der Erinnerungskraft, der Kraft zu sinnlicher Wahrnehmung, ja selbst der Bildungskraft, durch welche sie Materielles gestaltet. Sie hat Präexistenz und Postexistenz. Die Materie, welche in den sinnlich wahrnehmbaren Objekten ist, ist mit der Materie, die in den Ideen ist, nur generisch gleich (sofern sie, wie jene, unter den allgemeinen Begriff der Materie fällt), aber von derselben vermöge ihrer räumlichen Ausdehnung und Solidität spezifisch verschieden. Sie ist ein $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, ein Wesenloses, das nur durch höhere Kräfte, die nicht aus ihr selbst stammen, gestaltet werden kann. Die in sie selbst eingehenden Formen und bildenden Kräfte, die Naturkräfte ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$), stammen von den Ideen oder dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ her. Das Ideelle und das Sinnliche fallen nicht unter die gleichen Kategorien. Die Aufgabe des Menschen, der als sinnliches Wesen sich Gott entfremdet hat, ist die Rückkehr zu Gott durch Tugend, durch philosophisches Denken und zuhöchst durch unmittelbares, ekstatisches Anschauen des Urwesens und Einswerden mit ihm.

Unter den Schülern des Plotin sind die bedeutendsten: Amelios, einer der ältesten Schüler, und Porphyrios, der Überarbeiter, Ordner und Herausgeber der plotinischen Schriften.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre:

Plotin: Hauptquelle die von Porphyrios verfaßte Vita (abgedruckt in den Plotinausgaben, s. u. und bei Porphyrios). Von geringer Bedeutung Eunapios (s. o. S. 17 u. unten § 74) und Suidas.

Amelios: Porphyrios' Leben des Plotin. Suidas.

Porphyrios: Hauptquellen sein Leben des Plotin und der Artikel des Suidas (hier Schriftenverzeichnis). Von geringem Wert Eunapios. Eine syrische Lebensbeschreibung ist besprochen von Ö. Baumstark, s. Literaturverz.

Weitere Schüler des Plotinos Zeller III, 24, S. 688 Anm. 1, Schüler des Porphyrios Zeller ebenda S. 735 f.

Ausgaben und Übersetzungen:

Plotins Werke erschienen zuerst in der lateinischen Übersetzung des Marsilius Ficinus, Florentiae 1492, auch Saligniaci 1540, Basileae 1559; dann griechisch und lateinisch: Basileae 1580, wiederholt Bas. 1615; hrsg. mit Ficins Übersetzung von Dan. Wytenbach, G. H. Moser und Fr. Creuzer, Oxonii 1835; von Creuzer und Moser, Paris 1855; von A. Kirchhoff, Lips. 1856; die Abh. Plotins über die Tugenden und gegen die Gnostiker wurden von Kirchhoff 1847 herausgegeben, das Buch gegen die Gnostiker von G. A. Heigl, Regensb. 1832. Enn. I, 6 hat Creuzer separat herausgegeben: Plotini lib. de pulchritudine, Heidelbergae 1814. Das achte Buch der dritten Enneade (von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen) hat Creuzer übersetzt und erläutert in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. I, Heidelberg 1805, S. 23—103, die erste Enneade J. G. V. Engelhardt, Erlangen 1820. Das B. π . $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma\iota\varsigma$ (Enn. III, 8) krit. unters., übers. u. erläutert v. H. F. Müller, Berlin 1875. Enneades rec. H. F. Müller. Antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia de vita Plotini, Vol. I, II, Berl. 1878, 1880. Ed. R. Volkmann, Vol. I u. II, Lpz. 1883 u. 1884. Die Enneaden d. Plotin übers. v. Herm. Friedr. Müller. Vorangeht d. Lebensbeschreibung d. Plotin von Porphyrios. 2 Bde., Berlin 1878, 1880. Plotin, Enneaden, in Auswahl v. Otto Kiefer, 2 Bde., Jena 1905. Ins Englische hat Th. Taylor mehrere übertragen, Lond. 1787, 1794, 1817. Plot. on the beautiful transl. by Th. Davidsohn, Bibl. Platon. I, 4 S. 309—321. Eine franz. Übers. des Ganzen mit Kommentar hat Bouillet geliefert, Paris 1857—60.

Porphyrii vita Plotini, verfaßt 303, erschien zuerst bei den baseler Aus-

gaben der Enneaden von 1580 und 1615, dann in Fabric. bibl. gr. IV, 2, 1711, S. 91—147, und bei der Oxfordter Ausgabe der Enneaden 1835 (jedoch nicht bei der Pariser Ausgabe derselben), bei Kirchhoffs Ausgabe, Lpz. 1856, b. F. H. Müllers Ausg., Berl. 1878, ferner bei Diog. Laërt. ed. Cobet, Paris 1850, append. p. 102 bis 118, ed. Ant. Westermann. Übers. v. F. H. Müller in dessen Übersetz. der Ennead. des Plot., Berl. 1878. Vgl. C. G. Cobet, ad Porphyrii vitam Plotini, in: Mnemos., N. S. VI, S. 337—356. Porphyrii vit. Pyth. ed. Kießling, bei Iambl. de vit. Pythagorica, Lips. 1815—16; ed. Westermann, bei Diog. L. ed. Cobet, Paris 1850 append. p. 87—101. Porphyrii ἀπορροαὶ πρὸς τὰ νοητά, hrsg. von L. Holstenius mit der vita Pythag., Romae 1830, und in der Pariser Ausgabe des Plotin, Par. 1855. Praefatus recensuit testimoniisque instruxit B. Mommert, Lipsiae 1907 (Bibl. Teubn.). Porphy. epist. de diis daemonibus ad Anebonem bei: Iambl. de myst., Venet. 1497, und bei den Ausgaben derselben Schrift von Gale, Oxonii 1678 u. Parthey, Berl. 1857. Porphy. de quinque vocibus sive in categor. Aristotelis introductio, Par. 1543, u. vor den meisten Ausgaben des Organon, auch im 4. Bde. der von der Berliner Akad. veranstalteten Ausgabe des Aristoteles, Schol. ed. Brandis, Berl. 1836, S. 1—6; die Ausg. v. Busse, in der auch das Bruchstück eines kleineren Kommentars des P. zu den Kateg. des Aristot. abgedruckt ist, s. o. S. 192. Über die griechischen Erklärer der Isagoge des Porphyrios s. die Praefatio bei Busse, Supplementum IV, S. XXXIV bis L, auch dens., D. neuplaton. Ausleger der Isag. des P., Pr., Berlin 1892. Syrische Commentare zur Εἰσαγωγή des P. in Baumstark, Aristoteles b. d. Syrern, 1. Bd., Lpz. 1900. Porphy. de abstinencia ab usu animalium II. quatuor (zuerst 1548 gedruckt), ed. Jac. de Rhoer. Traj. ad Rh. 1767. Porphy. epist. ad Marcellam ed. Angelus Maius, Mediolani 1816; 1831; ed. J. C. Orellius, in: Opusc. Graec. sententiosa, tom. I, Lips. 1819. Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, ed. Gust. Wolff, Berol. 1856 (vgl. G. Wolff, De novissima oraculorum aetate, Berol. 1854). Porph. de abstinencia et de antro nympharum, ed. Rud. Hercher (mit Aelian, De nat. animalium usw.), Paris 1858. Porph. philos. Platonici opuscula selecta (vita Pythag., de antro nymph., de abstinencia, ad Marcellam) iterum rec. Aug. Nauck, Lips. 1886. Porph. quaest. Homericarum rell. coll. Herm. Schrader, 2 Bde., Lpz. 1880, 1890. K. Kalbfleisch, Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῖον περὶ τοῦ πῶς ἐμυνηχῶνται τὰ ἔμβρυα, aus der Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben. Anhang z. den Abh. d. Berl. Akad. phil.-hist. Klasse 1895 (gehört, wie der Herausgeber sehr wahrscheinlich macht, dem Porphyrios). Kleinere Fragmente der φιλόσ. ἱστορία bei Nauck.

Plotins Vaterstadt ist Lykopolis in Ägypten (Eunap. vit. soph. p. 6 Boiss. a. A.); er selbst wollte dieselbe nie nennen, ebensowenig seine Eltern und die Zeit seiner Geburt; denn das alles erachtete er für ein Irdisches und schien sich zu schämen, daß er im Leibe sei, wie sein Schüler Porphyrios (vit. Plot. c. 1) erzählt. Seine Geburt setzt Porphyrios (vit. Plot. c. 2) in das Jahr 204 (oder 205?) n. Chr.; er berechnet dasselbe aus dem Lebensalter und der Zeit des Todes. Plotin sei nämlich gestorben in seinem 66. Lebensjahre (wie Eustochios, ein Mitgeschüler des Porphyrios, erfahren habe) und zwar, als das zweite Jahr der Regierung des Claudius zu Ende ging (also 269, da das neue Regierungsjahr wohl mit dem bürgerlichen Jahr beginnt, andernfalls 270 n. Chr.). Plotin wandte sich in seinem 28. Lebensjahre der Philosophie zu und hörte bei den damals in Alexandrien berühmten Männern, aber keiner vermochte ihn zu befriedigen, bis er endlich zu Ammonios kam und in ihm den Lehrer fand, den er gesucht hatte. Bei diesem blieb er bis zum Jahre 242 oder 243; dann schloß er sich dem Zuge des Kaisers Gordianus gegen die Perser an, um die persische Philosophie kennen zu lernen, verfehlte aber diesen Zweck bei dem unglücklichen Ausgange der Expedition und mußte durch die Flucht nach Antiocheia sein Leben retten.

Mit Unrecht haben einige (z. B. Brucker, s. o. S. 24 f.) einen Anschluß des Plotin an den von Diog. L. I, 21 als Begründer einer eklektischen Sekte erwähnten Potamon (s. o. S. 299. 304 f.) angenommen. Suidas sagt (s. v. Ποτάμων): Ποτ. Ἀλεξανδρεὺς

γεγονὸς πρὸς Αὐγούστου καὶ μετ' αὐτὸν εἰς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἐπόμνημα (sc. ἔγραψεν). Damit läßt sich die Angabe des Diogenes Laërtios *ἐτι δὲ πρὸς ὀλίγον καὶ ἐκλεκτικὴ τις αἵρεσις εἰσῆχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως* durch die Annahme vereinigen, daß hier die Zeitbestimmung *πρὸς ὀλίγον* der Quelle des Diogenes angehört und von ihm gedankenlos übernommen wurde, eine Annahme, die bei der von Usener (Epicurea S. XXII ff.) aufgestellten Arbeitsweise des D. durchaus nichts Befremdliches hat. Potamon stand also zeitlich dem Plotin sehr fern, und auch eine literarische Einwirkung Potamons ist bei den geringen Spuren, die dieser Eklektiker sonst in der Geschichte der Philosophie hinterlassen hat, äußerst unwahrscheinlich. Das System Plotins erklärt sich zur Genüge aus der gesamten Entwicklung, die die griechische Philosophie und besonders der Platonismus bis auf seine Zeit erfahren hatte.

Vierzigjährig (243 oder 244 n. Chr.) kam Plotin nach Rom (Porphyrr. vit. Plot. c. 3). Es gelang ihm, dort Schüler zu finden und später auch den Kaiser Gallienus sowie dessen Gemahlin Salonina für seine Lehre zu gewinnen, so daß er sogar den Gedanken zu fassen wagte, mit Genehmigung und Unterstützung des Kaisers in Kampanien eine Philosophenstadt zu gründen, die Platonopolis heißen, und deren Einwohner nach den Gesetzen Platons leben sollten. Er selbst wollte mit seinen Schülern dort wohnen. Gallienus war nicht abgeneigt, dem Philosophen die Bitte zu gewähren, wurde aber von seinen Ratgebern umgestimmt, so daß der Plan nicht zur Ausführung gelangte. In Rom blieb Plotin bis zum ersten Jahre der Regierung des M. Aurelius Claudius (268 n. Chr.) und begab sich dann nach Kampanien, wo er auf dem Gute des ihn verehrenden Castricius Firmus bei Minturnae 269 n. Chr. starb.

Daß Plotin die Lehren der sämtlichen philosophischen Schulen der Griechen durch Lektüre der Hauptwerke genau kannte, geht aus seinen Schriften hervor; daß er insbesondere den Aristoteles kaum weniger eifrig als den Platon studiert hat, bezeugt Porphyrios (vita Plot. c. 14) ausdrücklich. Von großem Einfluß waren auf ihn die Schriften des Numenios. Porphyrios erkennt in diesem einen Vorgänger des Ammonios und des Plotin, weist aber in Übereinstimmung mit Amelios und Longinos den Vorwurf zurück, den einige gegen Plotin erhoben hatten, als reproduziere derselbe nur die Lehren des Numenios; Plotin habe vielmehr weit genauer, gründlicher und klarer als irgend einer seiner Vorgänger die pythagoreischen und platonischen Prinzipien entwickelt (vita Plot. c. 17 f., 20 f.). In den Synusien ließ Plotin die Schriften der Platoniker Severus, Kronios, Numenios, Gaius, Attikus, aber auch die der Peripatetiker Aspasios, Alexander (von Aphrodisias?) und Adrastos lesen und knüpfte daran seine eigenen Betrachtungen an (Porphyrr. vit. Plot. c. 14).

Plotin begann in seinem 50. Lebensjahre (253 n. Chr.) seine Lehre schriftlich darzustellen. Das Manuskript wurde nach seinem Tode von seinem Schüler Porphyrios revidiert und veröffentlicht; doch waren schon vorher einzelne Abschriften in die Hände der vertrauteren Schüler gelangt. Es gab im Altertum auch eine durch Eustochios besorgte Ausgabe, über welche die Notiz auf uns gekommen ist, daß sie die zusammengehörigen psychologischen Untersuchungen, die sich Ennead. IV, 3—5 finden, anders einteilte, indem sie das dritte Buch derselben an einer früheren Stelle als die porphyrianische Rezension beginnen ließ. Die noch vorhandenen Manuskripte ruhen sämtlich auf der durch Porphyrios besorgten Ausgabe.

Die Darstellung des Plotin entbehrt der künstlerischen Form der platonischen Dialoge, und noch viel mehr ihrer dialektischen Kraft; doch hat sie Ansprechendes durch die ernste Hingabe des Schriftstellers an den Gedanken, die

Weihe des Vortrags und die Tiefe philosophischer Spekulation. Porphyrios schreibt der plotinischen Diktion Gedrängtheit und Gedankenreichtum zu (*σύντονος καὶ πολύνους*) und findet in vielen Partien mehr die Sprache der religiösen Begeisterung (*τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων*), als den lehrhaften Ton. Longinos, der manche Lehren des Plotin bekämpfte, bekennt doch (in einem Briefe an Porphyrios, in dessen vita Plotin. c. 19) seine Hochschätzung der plotinischen Denk- und Redeweise: *τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τάνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἀγαμαὶ καὶ φιλῶ, καὶ μετὰ τῶν ἔλλογιμοτάτων ἄγειν τὰ τοῦτον βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικοὺς.*

Die Themata der 54 Abhandlungen des Plotin, welche Porphyrios in sechs Enneaden zusammengestellt hat, indem er, wie er selbst (vit. Plot. c. 24) sagt, nach der Weise des Aristotelikers Andronikos von Rhodos das Verwandte vereinigte und mit dem Leichterem den Anfang machte, sind im einzelnen folgende:

Erste Enneade: 1. Was das ζῶον überhaupt und was der Mensch sei (der Zeitfolge nach die 53. Abhandlung). 2. Über die Tugenden (der Zeitfolge nach die 19.). 3. Über die Dialektik oder über die dreifache Erhebung zum Intelligibeln (20). 4. Über die Glückseligkeit (46). 5. Ob die Glückseligkeit durch die Zeitdauer einen Zuwachs erlange (36). 6. Über das Schöne (1). 7. Über das erste Gut und die anderen Güter (54). 8. Welche Objekte die Übel seien, und worin der Ursprung des Übels liege (51). 9. Über die Unstatthaftigkeit der Selbsttötung (16). Porphyrios bezeichnet (vita Plot. c. 24) die Themata der ersten Enneade im allgemeinen als die ethischen (*τὰ ἠθικώτερα* oder *τὰς ἠθικωτέρας ὑποθέσεις*). Die Stelle aber, welche Porphyrios denselben gibt, ist in wissenschaftlicher Hinsicht unangemessen und auch kaum aus didaktischen Gründen zu rechtfertigen; denn Plotin gründet die ethische Lehre von der subjektiven Erhebung zum Guten durchaus auf die zuvor entwickelte Lehre vom Guten selbst und von dem Seienden und von der Seele (vgl. insbesondere Ennead. I. 3, 1 init.).

Zweite Enneade (*τῶν φυσικῶν συναγωγῇ*). 1. Über den Himmel (40). 2. Über die Kreisbewegung des Himmels (14). 3. Ob die Gestirne Einwirkungen üben (52). 4. Über die zweifache Materie (12). 5. Über die Potentialität und Aktualität (25). 6. Über Qualität und Wesen (17). 7. Über die Möglichkeit totaler Mischung (37). 8. Aus welchem Grunde das Entferntere bei dem Sehen kleiner erscheine, als es ist, das Nahe aber in seiner wirklichen GröÙe (35). 9. Gegen die (christlichen) Gnostiker, welche die Welt und ihren Demiurgen für böse ausgeben (33).

Dritte Enneade (*ἐπὶ τὰ περὶ κόσμον*). 1. Über das Schicksal (3). 2. u. 3. Über die Vorsehung (47 und 48). 4. Über den mit unserer Überwachung beauftragten Dämon (15). 5. Über die Liebe (50). 6. Über die Leidlosigkeit des Unkörperlichen (26). 7. Über Ewigkeit und Zeit (45). 8. Über die Natur und die Betrachtung und das Eine (30). 9. Verschiedene Betrachtungen über das Verhältnis des göttlichen νοῦς zu den Ideen, über die Seele und über das Eine (13). — Porphyrios sagt sehr naïv (a. a. O. c. 25), die siebente Abhandlung habe er διὰ τὰ περὶ τοῦ χρόνου und die achte διὰ τὸ περὶ φύσεως κεφάλαιον hierher gezogen.

Vierte Enneade (*τὰ περὶ ψυχῆς*). 1. Über das Wesen der Seele (4). 2. Wie die Seele zwischen der unteilbaren und teilbaren Substanz die Mitte halte (21). 3—5. Über verschiedene psychologische Probleme (27—29). 6. Über die sinnliche Wahrnehmung und Erinnerung (41). 7. Über die Unsterblichkeit der Seele (2). 8. Über das Herabsteigen der Seele in den Körper (6). 9. Über die Frage, ob alle Seelen eine seien (8).

Fünfte Enneade (τὰ περὶ νοῦ). 1. Über die drei ursprünglichen Hypostasen: das Urwesen, den νοῦς und die Seele (10). 2. Über die Entstehung und Ordnung dessen, was dem Urwesen nachsteht (11). 3. Über die erkennenden Substanzen und über das, was jenseits ihrer ist (49). 4. Über das Eine und über die Weise, wie von ihm alles andere herstamme (7). 5. Daß die νοητά nicht außerhalb des νοῦς existieren; ferner über den νοῦς und über Gott als das an sich selbst Gute (32). 6. Daß das, was das Sein überragt, nicht ein denkendes Wesen sei, und was das ursprünglich denkende und was das in abgeleiteter Weise denkende Wesen sei (24). 7. Ob es auch Ideen der Einzelobjekte gebe (18). 8. Über die intelligible Schönheit (31). 9. Über den νοῦς und die Ideen und das Seiende (5). — Porphyrios gesteht zu, daß in keiner der Abhandlungen dieser Enneade ausschließlich vom νοῦς gehandelt werde.

Sechste Enneade (über das Seiende und über das Gute oder das Eine). 1.—3. Über die Gattungen des Seienden (die Kategorien) (42—44). 4. u. 5. Daß das Seiende, indem es ein und dasselbe ist, zugleich überall ganz ist (22 u. 23). 6. Über die Zahlen (34). 7. Über die Vielheit des wahrhaft Seienden und über das Gute (38). 8. Über die Freiheit des Menschen und der Gottheit (39). 9. Über das Gute oder das Eine (9).

Die chronologische Ordnung dieser 54 Abhandlungen ist (nach Porphyr. vit. Plot. c. 4—6) folgende: Von 253—262 n. Chr. sind entstanden: I, 6 (über das Schöne; doch ist hierüber Porphyrios nach c. 26 zweifelhaft). IV, 7. III, 1. IV, 1. V, 9. IV, 8. V, 4. IV, 9. VI, 9. V, 1. V, 2. II, 4. III, 9. II, 2. III, 4. I, 9. II, 6. V, 7. I, 2. I, 3. IV, 2. Von 262—267: VI, 4 u. 5. V, 6. II, 5. III, 6. IV, 3—5. III, 8. V, 8. V, 5. II, 9. VI, 6. II, 8. I, 5. II, 7. VI, 7. VI, 8. II, 1. IV, 6. VI, 1—3. III, 7. Von 267—268: I, 4. III, 2 u. 3. V, 3. III, 5. Von 268—269: I, 8. II, 3. I, 1. I, 7. Porphyrios erwähnt außerdem noch eine ungefähr gleichzeitig mit V, 6 verfaßte Abhandlung (vit. Plot. c. 5), aber ohne ihren Titel zu nennen und ohne sie in die Enneaden aufzunehmen.

Nachdem bereits der Jude Philon von Alexandrien Gott an sich und seine weltbildenden Kräfte, deren Einheit der göttliche λόγος sei, unterschieden, Plutarch von Chaironeia Gott seinem Wesen nach als unerkennbar und nur seiner weltbildenden Tätigkeit nach als erkennbar betrachtet und Numenios von Apameia Gott an sich und den Demiurg zu zwei verschiedenen Wesen, denen die Welt als dritter Gott sich anreihe, hypostasiert hatte (s. o. S. 326), ging Plotin in ähnlicher Richtung weiter fort. Mit Platon bezeichnete er das höchste Wesen als das Eine und an sich Gute, aber es ist ihm nicht, wie noch dem Philon und Plutarch, das Seiende (τὸ ὄν), sondern ein Überseiendes (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, vgl. Plat. Rep. VI, 509 s. o. S. 169); auch schreibt er ihm nicht mit Numenios eine Denktätigkeit zu, sondern nennt es ein auch über die Vernünftigkeit erhabenes Wesen (ἐπέκεινα νοήσεως). Zu seiner Bestimmung können nur Negationen dienen (Enn. VI, 8, 11: ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τοῦτου λεγόμενα), man kann nur behaupten, daß jedes positive Prädikat von ihm nicht ausgesagt werden dürfe.

Plotin läßt es sich besonders angelegen sein, den Beweis für seine Fundamentaldoktrin zu führen, daß das Eine über den νοῦς erhaben sei. In der Abhandlung, welche Porphyrios der dritten Enneade als achttes Buch eingereicht hat, welche aber in didaktischem Betracht an der Spitze des Ganzen stehen dürfte, geht Plotin von einer Erweiterung und Umbildung des Satzes aus, mit welchem die Metaphysik des Aristoteles beginnt (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), indem er nämlich behauptet, auf die Betrachtung zwecke überhaupt alles ab. Er führt zunächst präluierend diese Behauptung unter der Form des Scherzes ein,

rechtfertigt sie dann aber durch eine ernst eingehende Argumentation. Die Natur gestaltet als unbewußter oder gleichsam schlafender *λόγος* die Materie, um des Gestalteten als eines herrlichen Schauspiels sich zu erfreuen; die Seele des All und die Seelen der Menschen finden in der Betrachtung ihr höchstes Ziel; das Handeln ist nur eine Schwäche der Betrachtung (*ἀσθένεια θεωρίας*) oder eine Folge derselben (*παράκοιούθημα*), jenes, wenn es ohne vorausgegangene Betrachtung geschieht, dieses, wenn ihm eine selbständige Betrachtung vorausgegangen ist; weshalb ja auch, sagt Plotin, von den Knaben die minder begabten, die zur reinen Geistestätigkeit zu stumpf sind, dem Handwerk sich zuwenden.

Die Betrachtung kann sich in aufsteigender Ordnung auf die Natur, auf die Seele, auf den *νοῦς* wenden, so daß sie immer mehr mit dem Objekt der Betrachtung sich einigt; immer aber bleibt doch in ihr die Doppelheit des Erkenntnisaktes und des Erkenntnisobjektes, und dies muß nicht nur von dem menschlichen *νοῦς*, sondern von einem jeden, auch dem höchsten göttlichen *νοῦς* gelten (*παντὶ νῶ συνέξενκται τὸ νοητόν*). Auch er muß aus dem *νοοῦν* und dem *νοούμενον* bestehen (V, 1, 4). Aber die Zweiheit setzt die Einheit voraus, und wir müssen diese suchen (*καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητόν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα, εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τῶν δύο λαβεῖν*). Die Einheit kann nicht der *νοῦς* selbst sein, weil er notwendig mit jener Zweiheit behaftet ist: denn wollten wir das *νοητόν* von ihm abtrennen, so wäre er nicht mehr *νοῦς*. Also liegt das, was vor der Zweiheit ist, jenseits des *νοῦς* (*τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι*). So wenig, wie *νοῦς*, kann das Eine *νοητόν* sein; denn das *νοητόν* ist auch seinerseits mit dem *νοῦς* untrennbar verknüpft. Wenn es also weder *νοῦς* noch *νοητόν* ist, so muß es dasjenige sein, woraus sowohl der *νοῦς* als auch das *νοητόν* herkommen. Doch ist es darum nicht ein Unvernünftiges, sondern ein Übervernünftiges, die Vernunft Überragendes (*ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν*). Es verhält sich zum *νοῦς*, wie das Licht zum Auge (Ennead. VI, 7, 16). Es ist einfacher als der *νοῦς*, da das Erzeugende jedesmal einfacher als das Erzeugte ist. Wie die Einheit der Pflanze, die Einheit des Tieres, die Einheit der Seele das Höchste in diesen Wesen ist, so ist die Einheit an sich das schlechthin Erste. Sie ist das Prinzip, die Quelle und das Vermögen, woraus das wahrhaft Seiende stammt. (Plotin hypostasiert das Resultat der höchsten Abstraktion zu einem gesondert existierenden Wesen, hält es für das Prinzip dessen woraus es abstrahiert ist, und identifiziert es demgemäß mit der Gottheit.) Wie der, welcher auf den Himmel geschaut und den Glanz der Gestirne erblickt hat, den Bildner des Himmels denkt und sucht, so muß der, welcher die intelligible Welt (*τὸν νοητόν κόσμον*) erschaut und erkannt und bewundert hat, ihren Bildner suchen und fragen, wer es doch sei, der diese herrlichere Welt, die *νοητόν* und *νοῦς* ist, ins Dasein gerufen habe.

Der Unterschied der plotinischen Grundlehre von der platonischen Ansicht zeigt sich recht deutlich auch in den beiderseitigen Vergleichen: Platon vergleicht die Idee des Guten als das Höchste innerhalb der Ideenwelt mit der Sonne als dem Höchsten innerhalb der sinnlichen Welt; Plotin vergleicht sie als Schöpferin der Ideenwelt mit dem Schöpfer der sinnlichen Welt. Mit einer anderen Wendung des Bildes vergleicht Plotin das Eine mit dem Licht, den *νοῦς* mit der Sonne, die Seele mit dem Monde (Ennead. V, 6, 4). Plotin selbst jedoch glaubt nicht nur mit Platon, sondern auch mit den ältesten Philosophen in Übereinstimmung zu sein. Er meint (Ennead. V, 1, 8), der *νοῦς* sei dem Platon der Demiurg, also die Ursache (*αἰτίον*), Platon statuiere aber auch noch wieder einen Vater dieser Ursache, und dieser Vater sei das Gute (*τἀγαθόν*), welches jenseits der Vernunft und des Seins liege (*τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας*). Das Seiende und den *νοῦς* nenne Platon die Idee; diese lasse er also aus dem *ἀγαθόν* her-

stammen. Plotin übersieht dabei vornehmlich, daß Platon jenes Gute, *τἀγαθόν*, auch *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν* nennt, wie denn auch Plotin selbst diesen letzteren Ausdruck vermeidet, ja geradezu sagt, das Prinzip der Idee sei selbst nicht ideell, sondern über die Idealität erhaben (Ennead. V, 5, 6; VI, 7, 32: *ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά*); unter der *οὐσία*, über welche nach Platon das *ἀγαθόν* erhaben ist, versteht Plotin nicht die Idee des Seins, sondern die Gesamtheit aller Ideen.

Noch vor Platon, meint ferner Plotin, habe Parmenides jene Dogmen berührt und mit Recht das Seiende und den *νοῦς* identifiziert und von dem Sinnlichen gesondert; wenn er aber freilich in dieser Einheit von Sein und Denken selbst die höchste Einheit finde, so verfare er ungenau und verfallende der Kritik, welche in dieser vermeintlichen Einheit doch wieder eine Vielheit erkennen müsse. Aber der Parmenides in dem platonischen Dialog unterscheidet genauer (Ennead. V, 1, 8). Auch Anaxagoras, der den *νοῦς* als das Erste und Einfachste setze, habe in seiner altertümlichen Weise das Genaue nicht gegeben. Auch Aristoteles habe nicht die reine Lehre, da ihm der *νοῦς* das Erste sei; doch sucht Plotin seine eigene Ansicht als die unabweisbare Konsequenz gewisser aristotelischer Lehren nachzuweisen. Bei Heraklit und Empedokles weiß er wenigstens eine Trennung des Intelligibeln von dem Sinnlichen zu erkennen; am befreundetsten findet er seinen Anschauungen unter den Philosophen vor Platon die Pythagoreer und den Pherekydes (Ennead. V, 1, 9). Die Pythagoreer haben erkannt, daß das *ἐν* als erhaben über jeden Gegensatz nur negative Bestimmungen zuläßt, und daß selbst die Einheit ihm nur als Negation der Vielheit zuerkannt werden kann, weshalb sie es bildlich *Ἀπόλλων* genannt haben (Ennead. V, 6, 4). Plotin hält sich für berechtigt zu dem zusammenfassenden Urteil, seine Lehre sei nicht neu, sondern auch den alten Philosophen wohl bekannt gewesen, aber von ihnen noch nicht genugsam entwickelt worden, und diese Entwicklung will er selbst geben, so daß seine Reden Ausdeutungen der früheren seien (*τοὺς νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι*, Ennead. V, 1, 8).

Wie aus dem Einen das Viele hervorgegangen sei, ist ein Problem, an dessen Lösung sich Plotin nicht ohne das Gebet zur Gottheit um die richtige Einsicht wagt (Ennead. V, 1, 6). Er weist den pantheistischen Lösungsversuch ab, wonach das Eine zugleich auch Alles sei: das *ἐν* ist nach ihm nicht *τὰ πάντα*, sondern *πρὸ πάντων* (Ennead. III, 8, 8). Auf der andern Seite huldigt er doch einem dynamischen Pantheismus, wenn er alles nur für einen Abglanz oder eine Abschattung des Urwesens erklärt, das auf diese Weise — mit Notwendigkeit und nicht durch einen Willensakt — zuerst die ihm zunächst liegende Stufe der Wesenheiten, durch deren Vermittlung die weitere u. s. f. erzeugt. Das *ἐν* ist keins der Dinge und doch Alles, keins, sofern die Dinge später sind, Alles, sofern sie aus ihm stammen (Ennead. VI, 7, 32.) Nichts ist in ihm, aber gerade deshalb ist Alles aus ihm. Nicht durch Teilung wird aus ihm Alles, weil es dann aufhören würde, eins zu sein (Ennead. III, 8, 9). Während es selbst in Ruhe bleibt, wird aus ihm das Erzeugte nach der Weise der Ausstrahlung (*περὶ λαμψις*, gleichwie aus der Sonne der sie umgebende Glanz ausströmt (Ennead. V, 1, 9). Auch wird nach dem Vorgange Platons (s. o. S. 172) die Güte, die, wenn sie auch nicht das Wesen des Eins ausdrückt, doch in ihm liegen muß, als Grund des Hervorbringens des Vielen angeführt. Aber es bleiben bei dieser Annahme noch manche Schwierigkeiten zurück, die Plotin sich nicht verhehlt. War die Vielheit, die das Eine aus sich entlassen hat, ursprünglich in ihm selbst enthalten oder nicht? Im ersteren Falle war es nicht einheitlich im strengen Sinne; im zweiten fragt sich, wie das Eine das geben konnte, was es selbst nicht besaß? Diese Schwierigkeit findet ihre

Lösung in der überragenden Kraft des Einen, welches als das Vorzüglichere das Geringere, ohne dieses als solches in sich zu haben, aus der Überfülle seiner Vollkommenheit hervorgehen läßt (Ennead. V, 2, 1: *ὅν γὰρ τέλειον ὁὖν ὑπερεργούη, καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*). Näher ist die Möglichkeit des Werdens aller Dinge aus dem Einen darin begründet, daß dieses überall, obschon zugleich auch an keinem Orte ist. Wäre es nur überall, so wäre es Alles, also nicht Eins; da es aber auch nirgends ist, so wird zwar Alles durch das Eine, sofern dieses überall ist, aber es wird als ein von ihm selbst Verschiedenes, sofern es eben nirgends ist (Ennead. III, 9, 3).

Das unmittelbare Erzeugnis des *ἐν* ist der *νοῦς* (Ennead. V, 1, 6 und 7). Er ist ein Abbild (*εἰκὼν*) des *ἐν*. Als Erzeugnis des *ἐν* wendet das Abbild sich ihm zu, um es zu erfassen, und eben durch diese Zuwendung (*ἐπιστροφή*) wird es *νοῦς*, denn jedes theoretische Erfassen ist entweder *αἰσθησις* oder *νοῦς*, *αἰσθησις* aber nur bei dem Sinnlichen, also bei dem Übersinnlichen *νοῦς*. Der *νοῦς* ist im Unterschiede von dem *ἐν* bereits mit dem Anderssein, der *ἐτερότης*, behaftet, sofern ihm die Zweiheit des Erkennenden und des Erkannten wesentlich ist; denn auch dann noch, wenn beides (in der Selbsterkenntnis) sachlich zusammenfällt, bleibt der begriffliche Unterschied bestehen. Der *νοῦς* faßt die Ideenwelt in sich (Ennead. III, 9; V, 5), den *κόσμος νοητός*, die wahrhaftige Welt, während die Sinnenwelt nur ein trügerisches Abbild dieser ist. Auch in den Ideen ist eine *ὄλη*, aber eine übersinnliche (Ennead. IV, 4, 4): *εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφοῦμενον, περὶ δ' ἡ διαφορά, ἔστιν ἄρα καὶ ὄλη ἡ τὴν μορφήν δεχομένη καὶ αἰεὶ τὸ ὑποκείμενον· ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἔστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὄλης, καὶ κεῖ δὲ ὄλην εἶναι*.

Daß die Ideen dem *νοῦς* immanent seien und nicht außerhalb desselben existieren (*οὗτοι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά*), ist der zweite Kardinalpunkt der plotinischen Doktrin. Er führt Platons Anspruch im Timaios an, der *νοῦς* schaue auf die Ideen, die *ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῶον* seien; nach diesem Ausspruch könne es scheinen, als ob die Ideen das Prius des *νοῦς* seien; aber dann, meint er, würde ja der *νοῦς* in sich nur Vorstellungen von dem wahrhaft Seienden und nicht dieses selbst, also nicht die Wahrheit besitzen, da ja dann das Wahre ihm jenseitig bleibe; Platons Ansicht könne also nur die Identität des *νοῦς* und der die Ideen in sich fassenden Intellektualwelt (des *κόσμος νοητός* oder des *ὃ ἔστι ζῶον*) sein. Das *νοητόν* ist von dem *νοῦς* nicht substantiell, sondern nur begrifflich verschieden; dasselbe Seiende ist *νοητόν*, sofern ihm das Attribut der Ruhe und Einheit (*στάσις, ἐνότης, ἡσυχία*) zukommt, während es *νοῦς* ist, sofern es den Akt des Erkennens übt (Ennead. III, 9, 1). Der *νοῦς*, der göttliche und wahre nämlich, kann nicht irren; hätte er aber nicht das *ἀληθινόν* selbst in sich, sondern nur *εἰδῶλα* desselben, so würde er irren (*τὰ ψεύδη ἔξει καὶ οὐδὲν ἀληθές*); er würde unteilhaftig der Wahrheit (*ἄμειρος ἀληθείας*) und noch dazu in der falschen Meinung befangen sein, die Wahrheit zu haben; er würde dann überhaupt nicht *νοῦς* sein, und der Wahrheit bliebe überhaupt keine Stätte. Also man darf nicht (mit Longin) außerhalb des *νοῦς* die Ideen (*τὰ νοητά*) suchen und nicht meinen, in dem *νοῦς* seien nur Bilder oder Abdrücke (*τύποι*) des Seienden, sondern man muß dem wahren *νοῦς* die Immanenz der Ideen in ihm zugestehen (Ennead. V, 1, 1 und 2).*)

*) Mit der Ansicht Platons ist weder die longinische, noch auch die plotinische Lehre identisch; Platon läßt vielmehr denjenigen *νοῦς*, der dem Weltbildner zukommt, der Idee des Guten immanent sein. Im Dialog Soph. wird (p. 248), indem die Personifikation bereits doktrinell geworden ist, den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft zugeschrieben, so daß dieselben nicht dem *νοῦς* immanent, aber auch nicht dem *νοῦς* transzendent sind, sondern dieser

Übrigens gibt es bei Plotin Ideen von allen Einzelwesen, da nicht zwei Dinge gefunden werden, die einander vollkommen gleichen und jedes so sein eigenes Urbild haben muß (vgl. d. Lehre der Stoiker S. 259).

Die Seele ist das Abbild und Erzeugnis des νοῦς, gleichwie der νοῦς das des Einen. Ennead. V, 1, 7: *ψυχὴν γεννᾷ νοῦς*, und zwar als sein *εἰδωλον*, das notwendig geringer ist als er selbst, aber doch immer noch göttlich und zeugungskräftig. Die Seele ist teils dem νοῦς als ihrem Erzeuger zugewandt, teils dem Materiellen als ihrem Erzeugnis. Hervorgehend aus dem νοῦς, erstreckt sie sich gleichsam bis in die Körper hinein, gleichwie der Punkt sich zur Linie ausdehnt; in ihr ist daher (nach der Lehre Platons im Timaios) sowohl ein ideelles, unteilbares Element, als auch ein in die Körperwelt eingegangenes und teilbares. Sie stellt die Vermittelung zwischen der intelligibeln Welt und der Welt der Erscheinung her. Die Seele ist eine immaterielle Substanz, nicht ein Körper, auch nicht die Harmonie und nicht die untrennbare Entelechie des Leibes, da nicht nur der νοῦς, sondern auch die Erinnerung und selbst die Kraft der Wahrnehmung und die den Leib bildende Kraft von dem Leibe trennbar ist (Plotin. ap. Euseb. praep. evang. XV, 10). Es gibt eine reale Vielheit der Seelen; die höchste von allen ist Weltseele; aber die übrigen sind nicht bloße Teile derselben (Ennead. IV, 3, 7; IV, 9). Die Seele durchdringt den Leib wie Feuer die Luft. Es ist richtiger, zu sagen, der Leib sei in der Seele, als, die Seele sei im Leibe, so daß es auch einen Teil der Seele gibt, in welchem kein Körper ist, indem derselbe zu seinen Funktionen der Mitwirkung des Leibes nicht bedarf; aber auch die sinnlichen Kräfte haben nicht ihren Sitz im Körper, weder in den einzelnen Teilen desselben, noch auch in demselben als Ganzem, sondern sie sind ihm nur so gegenwärtig (*παρεῖναι, παρουσία*), daß die Seele einem jeden leiblichen Organe zu seiner Funktion die entsprechende Kraft verleiht (Ennead. IV, 3, 22 und 23). In dieser Weise ist die Seele nicht nur einzelnen Teilen des Leibes, sondern dem ganzen Leibe gegenwärtig, und zwar überall ganz, ohne sich an die einzelnen Teile des Leibes zu verteilen; sie ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Teile.

Die Seele ist *μεριστή*, *ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁποῦν αὐτοῦ ὅλη* (Ennead. IV, 2, 1). An sich ist die Seele unteilbar und nur in bezug auf die Körper geteilt, da diese sie nicht ungeteilt aufnehmen können (ebd.). Offenbar will Plotin durch diese Bestimmung dem Einwurf des Severus gegen die platonische Lehre von der Mischung der Seelensubstanz entgegen. Auch in diesem Punkte zeigt sich die Mittelstellung der Seele zwischen dem *νοητὸς κόσμος* und der Erscheinungswelt. Der νοῦς ist durchaus ungeteilt, die *ψυχὴ* in gewissem Sinne ungeteilt, in anderem Sinne geteilt (Enn. IV, 1, 1: *νοῦς μὲν οὖν αἰεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, ψυχὴ δὲ ἐκεί* (insoweit sie dem Bereiche des *νοητὸς κόσμος* angehört) *ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος, ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποσπῆναι καὶ ἐν σώμασι γενέσθαι*). Ihrem Wesen nach ist die Seele im νοῦς, wie der νοῦς in dem ἐν, der Körper aber ist in ihr (Ennead. V, 5, 9). Von dem Einen bis zur Seele erstreckt sich das Göttliche (Ennead. V, 1, 7). Ihren Inhalt bilden die *λόγοι*, welche dem Inhalt des νοῦς, den Ideen, entsprechen. (Es wird freilich auch von höheren *λόγοι* gesprochen, die vielleicht geradezu identisch mit den Ideen sind.)

νοῦς ihnen immanent ist. Daß die Ideen dem menschlichen νοῦς transzendent seien, erkennt Plotin ebensowohl wie Longin mit Recht als Platons Lehre an. In der Konsequenz des plotinischen Argumentes liegt freilich, daß er dem Menschen entweder die Kenntnis der Ideen absprechen oder auch dem menschlichen νοῦς dieselben immanent sein lassen müßte.

Die Seele erzeugt, und zwar als bewegte, das Körperliche (Ennead. III, 7, 10; cf. IV, 3, 9; I, 8, 5). Vermöge der innern Notwendigkeit muß die Seele die Entwicklung bis zur Grenze der Möglichkeit treiben. Daß die Körper ein Substrat (*ὑποκείμενον*) haben, welches, selbst unverändert, der Träger aller wechselnden Formen ist, ist (mit Platon) aus dem Übergang der materiellen Stoffe ineinander zu schließen, wodurch offenbar wird, daß nicht bestimmte Stoffe, wie etwa die vier Elemente des Empedokles, ein Ursprüngliches und Unveränderliches sind, sondern alle Bestimmtheit auf einer Verbindung von Form (*μορφή*) und qualitätslosem Stoffe (*ὕλη*) beruht. Auch in den Ideen ist Materie und Form geeinigt; wie könnten sonst die sinnlichen Dinge ihre Abbilder sein? Die Materie im allgemeinsten Sinne ist die Grundlage oder die Tiefe eines jeden (*τὸ βάθος ἐκάστου ἢ ὕλη*). Sie ist das Dunkel, wie der *λόγος* das Licht, sie ist ein *μὴ ὂν*. Sie ist das qualitativ Unbestimmte (*ἄπειρον*), welches durch die Form bestimmt wird; als der Form entbehrend ist sie ein Böses (*κακόν*), als der Form empfänglich ein Mittleres (*μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*). Sie ist zwar nicht mit der *ἐτερότης* überhaupt, wohl aber mit demjenigen Teile der *ἐτερότης*, der zu den *λόγοις* den Gegensatz bildet, identisch. Sie ist die absolute Beraubung (*στέρησις*), der volle Gegensatz zu dem *ὂν*. Wie wir dieses nur durch Negation bestimmen können, weil wir seine Höhe nicht erreichen, so die Materie, weil wir zu ihrer Tiefe nicht hinabgelangen. Aber die *ὕλη* in den Ideen ist mit der *ὕλη* in den sinnlichen Dingen nur insofern gleich, als beide unter die allgemeine Bezeichnung der dunklen Tiefe fallen; im übrigen besteht zwischen beiderlei Materie eine ebenso große Verschiedenheit wie zwischen der ideellen und sinnlichen Form (*διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τὸ τε ἐν τοῖς νοητοῖς τὸ τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχον, διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσον καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον*).

Wie die sinnlich wahrnehmbare Gestalt (*μορφή*) nur ein Schattenbild (*εἰδῶλον*) der ideellen ist, so ist auch das Substrat der sinnlichen Dinge nur ein Schattenbild des ideellen Substrates; dieses letztere hat gleich der ideellen Form ein wahhaftes Sein und ist mit Recht *οὐσία* zu nennen, während die Bezeichnung des Substrates der sinnlichen Dinge als einer *οὐσία* unstatthaft ist (Ennead. II, 4). Sobald übrigens die Materie hervorgeht, sind sogleich die gestaltenden Formen in ihr, gewöhnlich *λόγοι* genannt, die als wirkende Kräfte betrachtet werden, aber immer nach bestimmten Zielen in vernünftiger Weise tätig (III, 2, 16: *ἡ τοῦτων ἐνέργεια αὐτῆς τεχνική*). Herrscht so die Vernunft, so kann die Welt nicht unvollkommen sein; betrachtet man sie genauer, so wird man bald finden, daß sie vollendet ist, sich selbst genügend, keines Dinges bedürftig, und Plotin hat ein eigenes Buch gegen die Weltverachtung der Gnostiker geschrieben (Enn. II, 9: *πρὸς τοὺς γνωστικούς*, oder: *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας*). Freilich scheint trotz alledem doch viel Zweckwidriges in der Welt zu sein, und so gibt Plotin eine Theodizee, die ausführlichste, die wir aus dem Altertum besitzen, namentlich in seiner Abhandlung *περὶ προνοίας* (Enn. III, 2 u. 3). Hierin und in der ganzen Lehre von dem Logos und den Logoi schließt er sich wesentlich der Stoa an.

Die Kategorienlehre des Aristoteles und auch die der Stoiker unterwirft Plotin einer ausführlichen Kritik, deren Grundgedanke ist, daß das Ideelle und das Sinnliche nicht unter die gleichen Kategorien fallen können. Er stellt dann selbst eine neue Kategorienlehre auf. Als Grundformen des Ideellen bezeichnet er im Anschluß an den platonischen Dialog *Sophistes* (p. 257 ff.) folgende fünf: *ὂν, στάσις, κίνησις, ταῦτότης* und *ἐτερότης*. Für die sinnliche Welt gelten weder diese nämlichen Kategorien in dem gleichen Sinne, noch auch ganz verschiedenartige, sondern die gleichnamigen zwar, die aber nur in einem analogen Sinne zu

verstehen sind (*δεῦ . . . ταῦτὰ ἀναλογία καὶ ὁμωνυμία λαμβάνειν*). Auf diese Analoga der ideellen Kategorien sucht Plotin die aristotelischen zu reduzieren (Ennead. VI, 1—3).

Nicht in der bloßen Symmetrie, sondern in der Herrschaft des Höheren über das Niedere, der Idee über den Stoff, der Seele über den Leib, der Vernunft und des Guten über die Seele liegt das Wesen der Schönheit. Die künstlerische Darstellung ahmt nicht bloß die sinnlichen Objekte nach, sondern zunächst die Ideen selbst, deren Abbilder die Objekte sind. Der Künstler erhebt sich von der gemeinen Wirklichkeit zu dem Ideal, zu dem *λόγος*, durch welchen und nach welchem die Natur schafft. Was aber zur Vollendung des sinnlichen Gegenstandes fehlt, das schöpft er aus sich selbst, da er ja auch die *λόγοι* in sich hat, wie es V, 8, 1 heißt: *οὐχ ἀπλῶς τὸ ὁρῶμενον μιμοῦνται αἱ τέχναι, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις. εἶτα καὶ — πολλὰ παρ' αὐτῶν ποιοῦσι καὶ προσυθέασι γὰρ ὅτι τι ἐλλείπει, ὥς ἔχουσαι τὸ κάλλος*.

Infolge des Herabsteigens in die Leiblichkeit haben die menschlichen Seelen ihren göttlichen Ursprung vergessen und sind des himmlischen Vaters uneingedenk geworden. Sie wollten selbständig sein, freuten sich ihrer Selbstherrlichkeit (*τῷ αὐτεξουσίῳ*) und gerieten immer tiefer in den Abfall hinein, vergaßen auch ihre eigene Würde und ehrten das Verächtlichste. Es bedarf der Umkehr zum Besseren (Ennead. V, 1, 1). Die Freiheit ist verloren; ihr Wesen setzt Plotin mit Aristoteles in: *μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι* (Ennead. VI, 8, 1). Einige Menschen bleiben im Sinnlichen befangen, halten die Lust für das Gute und den Schmerz für das Böse, suchen jene zu erlangen und diesen zu meiden und setzen hierin ihre Weisheit. Andere, die einer gewissen Erhebung fähig sind, aber doch das, was oben ist, nicht zu sehen vermögen, halten sich an die Tugend, wenden sich dem praktischen Leben zu und streben nach richtiger Auswahl unter dem, was doch ein Niederes ist. Aber es gibt eine dritte Klasse von Menschen göttlicher Art, die mit höherer Kraft und schärferem Blicke begabt, dem Glanze aus der Höhe sich zuwenden und dorthin sich erheben, den Ort des finstern Nebels übersteigen und, alles Irdische verachtend, dort verweilen, wo ihr wahres Vaterland ist, und wo sie der rechten Freude teilhaftig werden (Ennead. V, 9, 1). Die Tugend bestimmt Plotin mit Platon als Verähnlichung mit Gott (*θεῷ ὁμοιωθῆναι* Ennead. I, 2, 1), wofür auch der Begriff des Wirkens gemäß dem Wesen (*ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν*) und des Gehorsams gegen die Vernunft (*ἐπατεῖν λόγου*) eintritt (Ennead. III, 6, 2), was an Lehren des Aristoteles und der Stoiker erinnert. Die Verähnlichung mit Gott ist auf dem Wege der Reinigung vom Sinnlichen zu erreichen. Durch die Entfernung des Unreinen wird ohne weiteres unser ursprünglicher gottähnlicher Zustand hergestellt. Plotin unterscheidet bürgerliche, reinigende und vergöttlichende Tugenden. Die bürgerlichen Tugenden (*πολιτικαὶ ἀρεταί*) sind: *φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*, die letztere als *οἰκαιοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι*. Die reinigenden Tugenden (*καθάρσεις*) gehen auf die Befreiung von jeder *ἁμαρτία* durch Flucht aus der Sinnlichkeit, die vergöttlichenden Tugenden endlich darauf, *οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι ἀλλὰ θεὸν εἶναι*. In den Tugenden der letzten Stufe wiederholen sich die der ersten in höherem Sinne: *ἡ δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἡ εἶσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς δ βλέπει, ἀπαθὲς ὃν τὴν φύσιν, . . πρὸς νοῦν ἡ δῖασις σοφία καὶ φρόνησις* (Ennead. I, 2).

Das letzte und höchste Ziel liegt wie bei Philon in der ekstatischen Erhebung zu dem Einen wahrhaft Guten. Diese Erhebung geschieht nicht durch das Denken, sondern durch ein höheres Vermögen; auch die denkende Erkenntnis der Ideen bildet zu ihr nur eine Vorstufe, die überschritten werden muß. Das

Höchste ist die Erkenntnis oder vielmehr die Berührung des Guten selbst (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνώσις εἴτε ἐπαφή*); um dieser willen verschmäh't die Seele selbst das Denken, das sie doch allem Übrigen vorzieht; denn auch das Denken ist noch eine Bewegung (*κίνησις*), sie aber will unbewegt sein, wie das Eine selbst es ist (Ennead. VI, 7, 25 und 26). Sie ist dem Einen ähnlich durch die Einheit in ihr (Ennead. III, 8, 9), durch das Zentrum in ihr (*τὸ ψυχῆς οἶον κέντρον*, Ennead. VI, 9, 8), und hat hierdurch die Möglichkeit der Gemeinschaft mit ihm (Ennead. VI, 9, 10). Wenn wir auf Gott blicken, so haben wir das Ziel erreicht und Ruhe gefunden, alle Disharmonie ist gelöst, wir umkreisen ihn in einem göttlichen Reigentanze (*χορεία ἐνθεος*) und schauen in ihm die Quelle des Lebens, die Quelle des *νοῦς*, das Prinzip des Seins, die Ursache alles Guten, die Wurzel der Seele und genießen die vollste Seligkeit (Ennead. VI, 9, 8 und 9). Doch ist's nicht ein Schauen (*θεάμα*), sondern eine andere Weise des Erkennens, nämlich *ἐκστασις*, *ἄπλωσις*, *ἀφή* (Ennead. VI, 9, 11). Aber nicht immer vermögen wir in diesem seligen Zustande zu verharren; wir wenden uns, da wir noch nicht ganz von dem Irdischen uns gelöst haben, nur zu leicht dem Irdischen wieder zu, und nur selten wird den besten, tugendhaften und weisen, göttlichen und glückseligen Menschen das Anschauen des höchsten Gottes zuteil (Ennead. VI, 9, 10 und 11).

Plotin ist zu dieser Einigung mit Gott nach dem Zeugnis seines Schülers Porphyrios in den sechs Jahren, während welcher dieser bei ihm war, viermal gelangt (Porphyr. vit. Plot. c. 23).

Einer der ältesten Schüler des Plotin in Rom (seit 246) war Amelios (Gentilianus, der Tusker, aus Ameria), der zugleich auch dem Numenios eine große Autorität einräumte. Er unterschied im *νοῦς* drei Hypostasen, die er als einen dreifachen Demiurg oder als drei Könige bezeichnete: *τὸν ὄντα*, *τὸν ἔχοντα*, *τὸν δοῶντα*, wovon der zweite an dem wahrhaften Sein des ersten Teil hat, der dritte aber an dem des zweiten Teil hat und den ersten schaut (Procl. in Plat. Tim. I, p. 306, 1 ff. D.). Amelios vertritt die von Plotin bekämpfte Annahme der Einheit aller Seelen in der Weltseele (Iamblich. bei Stob. Eclog. I, p. 372, 10. 25; 376, 3 W.).

Der bedeutendste unter den Schülern des Plotin war Porphyrios. Geboren zu Batanea in Syrien oder vielleicht zu Tyros im Jahre 232 oder 233 n. Chr., erhielt er seine Erziehung zu Tyros. Sein ursprünglicher Name war Malchos; diesen soll Longin, dessen Schüler er eine Zeitlang (252—262) war, in Porphyrios übersetzt haben (Eunap. vit. soph. p. 7 Boiss.). In Rom wurde er 262 n. Chr. Plotins Schüler und Anhänger und soll daselbst, nachdem er von 267—270 in Sizilien gelebt hatte, um 304 n. Chr. gestorben sein. Er will nicht sowohl Fortbildner der Philosophie, als vielmehr Erklärer und Verteidiger der plotinischen Lehre sein, die ihm mit der platonischen und im wesentlichen auch mit der aristotelischen als identisch gilt. Porphyrios schrieb sieben Bücher *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἰρέσιν* (nach Suidas s. v. *Πορφύριος*), ferner Erklärungen des platonischen Timaios und des Sophistes, der aristotelischen Schriften über die Kategorien und *περὶ ἐρμηνείας*, und die erhaltene *Εἰσαγωγή εἰς τὰς (Ἀριστοτέλους) κατηγορίας (περὶ γένους καὶ εἶδους καὶ διαφορᾶς καὶ ἰδίου καὶ συμβεβηκότος)*, an Chrysaorios gerichtet, nach einer alten Angabe in Sizilien um 268 verfaßt und nach Rom gesandt, wo Chrysaorios nicht lange vorher von Porphyrios mathematischen Unterricht empfangen hatte. Diese fünf Begriffe, später genannt *quinque voces* (s. übrigens schon Arist. Top. B, 101 b 37), die in der Geschichte der Philosophie eine große Rolle gespielt haben, sind die allgemeinsten Gesichtspunkte, unter denen alle Dinge erscheinen und gedacht werden, und müssen den Kategorien noch vorausgehen. Ein Abriß des plotinischen Systems in einer Reihe von Aphorismen, von Porphyrios verfaßt, hat

sich gleichfalls erhalten. Daneben hat Porphyrios auch einige selbständige Schriften verfaßt.

Eunapios (vita Porphyr. p. 8 Boiss.) setzt den Ruhm des Porphyrios vorzugsweise darein, die plotinische Lehre, die in der eigenen Darstellung ihres Urhebers als schwierig und dunkel erschienen sei, durch seine klare und gefällige Darstellung dem allgemeinen Verständnis zugänglich gemacht zu haben. Doch unterscheidet sich die porphyrische Doktrin von der plotinischen durch ihren noch mehr praktischen und religiösen Charakter. Porphyrios setzt den Zweck des Philosophierens in das Seelenheil (*ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία*, Porphyr. bei Euseb. praep. evang. IV, 7 u. ö.). Die Schuld des Bösen liegt in der Seele, nämlich in ihrer auf das Niedere gerichteten Begierde, nicht in dem Leibe als solchem (ad Marcellam c. 29). Die Mittel der Befreiung von dem Bösen sind: die Reinigung (*κάθαρσις*) durch Askese und die philosophische Gotteserkenntnis. Der Mantik und den theurgischen Weihungen gesteht Porphyrios nur eine untergeordnete Bedeutung zu; besonders in seinem höheren Lebensalter (namentlich in dem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon) warnte er dringend vor ihrem Mißbrauch. Die Enthaltung von animalischer Nahrung empfiehlt Porphyrios aus religiösen Gründen (s. Bernays, Theophr. Schr. über Frömmigkeit, mit kr. u. erkl. Bem. zu Porph. Schr. über Enthalts., S. 4—35). Bestimmter als Plotin scheint Porphyrios (in seinen sechs Büchern *περὶ ὕλης*) die Emanation der Materie aus dem Übersinnlichen, und zwar zunächst aus der Seele, gelehrt zu haben (Procl. in Tim. I, p. 391, 5 ff., 439, 30 ff., 456, 31 ff. D.; Simplic. in Phys. f. 50b). Die Ansicht, daß die Welt ohne zeitlichen Anfang sei, verteidigte Porphyrios gegen die Einwürfe des Attikos und des Plutarch (Procl. in Tim. I, p. 382, 13 ff.).

Die Lehren der Christen, insbesondere von der Gottheit Jesu, bekämpfte Porphyrios während seines Aufenthalts in Sizilien in 15 Büchern *κατὰ Χριστιανῶν*, die von den Kirchenvätern öfters erwähnt werden (Euseb. hist. eccles. VI, 19; demonst. evang. III, 6; Augustin civ. dei XIX, 23 u. ö.); im 12. Buch erklärte Porphyrios die Weissagungen im Buche Daniel (welches, wie es scheint, um 164 oder 163 v. Chr. verfaßt worden ist) für vaticinia ex eventu. Methodios, Eusebios aus Kaisareia, Apollinarios und Philostorgios haben Widerlegungsschriften verfaßt, welche aber ebensowenig wie die Schrift des Porphyrios selbst, die der Kaiser Theodosius II. im Jahr 435 verbrennen ließ, auf uns gekommen sind. Vgl. J. Bernays a. a. O. S. 133 f.

§ 74. Iamblichos aus Chalkis in Koilesyrien (gest. um 330 n. Chr.), ein Schüler des Porphyrios, stellt die neuplatonische Philosophie ganz in den Dienst der Begründung des polytheistischen Kultus, den er spekulativ zu rechtfertigen sucht. Eine pythagoraisierende Zahlenmystik spielt in seinem Philosophieren eine große Rolle. In seinem System fanden nicht nur alle Götter der Griechen und Orientalen (mit Ausnahme des christlichen Gottes) und die Götter des Plotin eine Stelle, sondern er gefiel sich noch ganz besonders in einer phantastischen Vermehrung der oberen Gottheiten. Wie die Neuplatoniker überhaupt, so will auch Iamblich nur Ausdeuter Platons sein. Er stellt für die Methode der Exegese ein Gesetz auf, das der bisherigen regellosen Verwendung der Allegorie ein Ende machen und die Möglichkeit schaffen will, Platons Schriften in planvollere Weise zur Grundlage

des neuplatonischen Systems zu machen. Iamblich mit seinen Schülern bildet die sogenannte syrische Schule.

Die Schüler des Iamblichos, unter denen Theodoros von Asine, Aidesios, Chrysanthios, Maximos, Priskos, Eusebios, Sopatros, Sallustios, Eunapios, Dexippos und Julianus Apostata (der vom Dez. 361 bis Juni 363 n. Chr. Kaiser war) zu nennen sind, fanden größtenteils ihre Aufgabe mehr in der theurgischen Praxis als in der philosophischen Theorie. Doch haben sich Theodoros um Fortbildung des Systems, Sallustios um übersichtliche Darstellung einiger Hauptkapitel und Julian um seine Verwertung als Stütze der griechischen Religion verdient gemacht, während Dexippos in seinem Kommentar zu den aristotelischen Kategorien eine Probe kommentierender Tätigkeit hinterließ.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Der Geschichtsschreiber der Schule ist Eunapios (s. o. S. 17 und u.), bei dem aber das Geschichtliche aus einem Wust von Wundererzählungen ausgelesen werden muß. Über mehrere Männer dieser Schule wie auch über Hypatia hat Suidas Artikel. Manche Nachrichten bieten Julian (besonders für die Lebensumstände) und Proklos (besonders für die Lehre). Für Synesios sind dessen Briefe eine wichtige Quelle. Weitere Quellen in den Anführungen bei Zeller III, 2^a, S. 735 ff. Für Julians Leben muß auf die Nachweisungen in den Werken über römische Kaisergeschichte und die Monographien über Julian verwiesen werden. Zur Ikonographie Julians s. Literaturverzeichnis. Für Hypatia ist das Material zusammengestellt bei R. Hoche; s. Literaturverz. Liste der *Schriften des Iamblich* bei Zeller, III, 2^a, S. 739 Anm. 1; 741 Anm. 3.

Für weitere Philosophen dieser Periode s. die Nachweise bei Zeller a. a. O. S. 788 Anm. 4; 791 Anm. 3; 795 Anm. 2; 796 Anm. 1; 803 Anm. 1; 804 Anm. 3.

Ausgaben:

Eunapios, *Vitae sophistarum*, ed. pr. H. Junii, Antv. 1568. Rec. notisque illustr. Fr. Boissonade, 2 voll., mit den histor. Fragmenten des E., dessen Biographie v. H. Junius u. Anm. v. D. Wyttienbach, Amstel. 1822. Die Anm. Wyttienbachs besonders in dessen Opusc. acad., L. B. 1821. Die Ausgabe Boissonades wiederholt Par. 1849. Eine neue Ausgabe ist zu erwarten, zu der eine Vorarbeit bietet Vil. Lundström, *Prolegomena in Eunapii vitas philosophorum et sophistarum*, Upsala-Leipzig 1897.

Ausgaben der Schrift des Iamblichos über d. Leben d. Pythagoras s. unter Pythagoras Literaturverz. S. 30*. Neue Ausgabe von L. Deubner in Vorbereitung (Bibl. Teubn.). Iambl. *Adhortatio ad philosophiam*. ed. Kiessling, Lips. 1813, *Protrepticus* ed. H. Pistelli, Lpz. 1888. Iambl. *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος*, in Villosion, *Anecd. graec.* II, S. 183 ff. Venet. 1781. I. de comm. math. scientia, ed. N. Festa, Lpz. 1891. Iambl. *theologumena arithmeticae*. Accedunt Nicomachi Geraseni *arithmeticae libri II*, ed. F. Ast, Lips. 1817. Neue Ausgabe in Vorbereitung; Vorarbeit: E. Pistelli, *Per la critica dei Theolog. arithmetica*, Studi ital. di filol. class. 5 (1897), S. 425—428. Iambl. in Nicomachi arithm. *introduc.* liber ed. H. Pistelli, Lpz. 1894. Iamblichi de mysteriis liber, ed. Gust. Parthey, Berol. 1857. T. Taylor, *Iambl. on the mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, transl. from the Greek, 2. edit., London 1895. Fragmente bei Stobaios s. Indices z. Stobaios.

Dexippi in Arist. *categorias dubitationes et solutiones primum* ed. L. Spengel, Monach. 1859. Die Ausgabe v. Busse, s. o. S. 193.

Juliani imp. *Opera*, ed. Petrus Martinus et Car. Cantoclarus, Par. 1583; ed. Dion. Petavius, Paris 1630; ed. Spanheim, Lpz. 1696; Jul. imper. quae supersunt rec. F. C. Hertlein. 2 voll., Lips. 1875 f. Juliani contra Christianos quae supersunt ed. C. J. Neumann, Lipsiae 1880, auch von dems. ins Deutsche übers., Lpz. 1880. Dazu vgl.: J. Neumann, Ein neues Bruchstück aus Kaiser Julians Büchern gegen die Christen, *Theol. Literaturzeit.* 10, S. 298—304. *Epistolae*, ed. L. H.

Heyler, Mainz 1828. Neue Ausgabe der Briefe in Vorbereitung; Vorarbeit: J. Bidez et Fr. Cumont, *Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien*, Bruxelles 1898. Neu entdeckte Briefe: Papadopoulos-Kerameus, *Syllogos* 1885, wiederabgedruckt mit ital. Übers. u. histor. Bemerk. von D. Largajolli u. P. Parisio, *Nuovi studi intorno a Giuliano imperatore*, Riv. d. filol. 17 (1889), S. 289—375.

Sallustii philosophi de diis et mundo opusc. ed. Leo Allatius, Romae 1638; ed. J. C. Orellius, Turici 1821. Mullach, *Fragm. philos. Graec.* III, S. 30—50. Neue Ausgabe in Vorbereitung; Vorarbeit: G. Muccio, *Studi per una edizione critica di Sallustio filosofo*, Studi ital. di filol. class. 3 (1895), S. 1—31.

Chalcidius: s. Literaturverz. S. 69*.

Macrobius recogn. Franc. Eyssenhardt Lipsiae 1868, iterum recogn. 1893.

Favonii Eulogii disputatio de Somnio Scipionis ed. Alfred Holder, Lipsiae 1901 (hier auch über d. frühere Ausgabe).

Synesios: Synesii episcopi Cyrenes opera quae exstant omnia, interprete Dionysio Petavio, Lut. Paris. 1612, edit. II 1633. Syn. Cyrenaei orationes et homiliarum fragmenta recogn. Jo. Georg. Krabinger, Landshuti 1850 (hier S. XXIX ff. Verzeichnis früherer Ausgaben). Migne Patrol. Graeca tom. 66. Die Briefe bei Hercher, *Epistologr. Graeci* S. 638—739. Eine neue Ausgabe der Briefe ist von W. Fritz (s. Literaturverz.) zu erwarten.

Nemesios: Nem. Emesenus de natura hominis ed. Chr. Frid. Matthaei, Halae 1802. Neue Ausgabe vorbereitet von K. J. Burkhard. Vorarbeiten s. Literaturverz. Nem. Emes. libri *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* versio latina ed. Carol. Holzinger, Lipsiae—Pragae 1887. Gregorii Nysseni (Nemesii Emeseni) *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a Burgundione in Latinum translatus, ed. C. J. Burkhard, Vind. 1891. 1892. 1896. 1901. 1902, Progr. Scholia verbis Nemesii adiecta e codice Dresdensi ed. C. Burkhard, Serta Harteliana, Wien 1896, S. 84—88.

Iamblichos hörte zuerst den Neuplatoniker Anatolios, einen Schüler des Porphyrios, dann auch diesen selbst (Eunap. vit. Iambl. p. 11 Boiss.). Er starb unter Konstantin und war zu der Zeit, als dieser seinen Schüler Sopater hinrichten ließ, nicht mehr am Leben (Eunap. vit. Aedesii p. 20). Schon unmittelbare Schüler des Iamblichos haben an die Wundertaten dieses Philosophen geglaubt, der von seinen Verehrern *ὁ θεῖος* (häufig bei Proklos) oder auch *ὁ θεϊότατος* (Julian. epist. 27) genannt wird. Er verfaßte außer Kommentaren zu Platon und Aristoteles und der *Χαλδαϊκῇ τελειοτάτῃ θεολογίᾳ* (deren 28. Buch von Damasc. de princ. c. 43 init. zitiert wird), unter andern die noch erhaltenen Schriften: *περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου, λόγος προτρεπτικός εἰς φιλοσοφίαν, περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς* und die *θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*, die sämtlich Teile seines größeren Werkes, *συναγωγή τῶν Πυθαγορείων δογματίων*, waren. Ob die Schrift *De mysteriis Aegyptiorum* von Iamblichos stamme, ist zweifelhaft; Proklos soll sie ihm zugeschrieben haben. Jedenfalls stammt sie entweder von ihm selbst oder von einem seiner Schüler her. Die auf uns gekommenen vorgebliehen Briefe des Julian an Iamblichos sind untergeschoben; die Annahme (Bruckers und anderer), daß der Kaiser sie an den gleichnamigen Neffen des Schulhauptes gerichtet habe, stimmt nicht zu dem Charakter dieser Briefe.

Über das *έν* des Plotin stellt Iamblichos noch ein anderes, schlechthin erstes *έν*, welches jenseits aller Gegensätze liege und auch nicht das Gute sei, sondern als völlig eigenschaftslos noch über dem Guten stehe. Unter diesem durchaus unaussprechlichen Urwesen (*ἡ πάντῃ ἄρρητος ἀρχή* nach Damasc. de princ. c. 43 init.) steht dasjenige *έν*, welches (wie Plotin gelehrt hat) mit dem *ἀγαθόν* identisch ist. Sein Erzeugnis ist die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), aus welcher wiederum die intellektuelle Welt (*κόσμος νοερός*) hervorgegangen ist. Der *κόσμος νοητός* umfaßt die Objekte des Denkens (die Ideen), der *κόσμος νοερός* aber die denkenden Wesen. Die Elemente des *κόσμος νοητός* sind: *πατήρ* (*ὑπαρξίς*),

δύναμις (*δύναμις τῆς ὑπάρξεως*) und *νοῦς* (*νόησις τῆς δυνάμεως*). Der *κόσμος νοερός* ist ebenfalls dreigliedrig, ihm gehören an: *νοῦς*, *δύναμις* und *δημιουργός*, doch scheint Iamblichos diese drei Glieder auch näher in sieben zerlegt zu haben. Dann folgt das Psychische, wiederum dreigliedrig geordnet; die überweltliche Seele hat nach der Ansicht des Iamblichos (bei Procl. in Tim. II, p. 240, 5 f.) zwei andere Seelen aus sich hervorgehen lassen. Der Welt gehören an als in ihr enthaltene Wesen die Seelen der Götter des polytheistischen Volksglaubens, der Engel, der Dämonen und Heroen, von denen allen Iamblichos ganze Massen kennt, die er pythagoraisierend nach einem Zahlenschematismus bestimmt und in eine phantastische Rangordnung bringt. Die letzte Stelle in dem Existierenden nimmt das Sinnliche ein.

Die Schrift *de mysteriis Aegyptiorum* (*Ἀβάμμιωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀποκρίσις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*) vindiziert die Übervernünftigkeit nicht nur (wie Plotin) dem höchsten, überseidenden Wesen, sondern allen Göttern insgesamt, indem namentlich der Satz des Widerspruchs auf sie keine Anwendung finde (I, 3 u. ö.). Die Schrift ist interessant, insofern sie einen dem religiös-philosophischen Synkretismus der neuplatonischen Schule anhaftenden Widerspruch besonders deutlich hervortreten läßt. Ihr Verfasser ist sich einerseits klar über die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins und seine Unabhängigkeit von verstandesmäßiger Deduktion. Auf der andern Seite aber unternimmt er es, den religiösen Glauben, für den er den unbedingtesten Konservatismus verlangt, auf dem Wege philosophischer Spekulation rationell zu begründen und zu systematisieren.

Die neueren Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie, auch Zeller, pflegen bei Iamblich das mystisch-theologische Element allzu einseitig zu betonen. Die Bedeutung Iamblichs und die Verehrung, die Syrian, Proklos u. a. für ihn hegten, beruht nicht zum wenigsten auf seiner Interpretationsmethode. Dieselbe ist, an den Gesetzen einer philologischen, den wirklichen Schriftsinn eruierenden Exegese gemessen, ungeheuerlich, war aber für den Neuplatonismus von großem Werte, da sie in die allegorische Erklärungsweise, die allein die Begründung der neuplatonischen Lehre auf Platon ermöglichte, Regel und System brachte. Das wichtigste Gesetz Iamblichs ist, daß das planlose und willkürliche Durcheinander historischer, physikalischer, metaphysischer und ethischer Deutung vermieden werde. Die Regel des *εἰς σκοπὸς* verlangt, daß das Proömium eines platonischen Dialoges und der eigentliche Dialog und innerhalb des letzteren wieder dessen verschiedene Teile in engsten dogmatischen Zusammenhang miteinander gebracht und einheitlich interpretiert werden. Ist ein Dialog in der Hauptsache physikalischen Inhalts, so hat für alle seine Teile einschließlich des Proömiums die physikalische Allegorese stattzufinden, ist er ethisch, die ethische usw. Da aber das Metaphysische, Physikalische und Ethische aufs engste miteinander zusammenhängen und der gleiche Satz sich beispielsweise aus dem Ethischen ins Physikalische und Metaphysische übersetzen läßt, so hindert jenes Gesetz der Einheitlichkeit nicht, daß neben der an jeder Stelle zunächst platzgreifenden Erklärung auch die Parallelen innerhalb der anderen Gebiete ins Auge gefaßt und eine Stelle für Ethik, Physik und Metaphysik ausgenutzt werde. Vgl. über die iamblichische Interpretationsmethode, für welche besonders Proklos' Timaioskommentar reich an Aufschlüssen ist, K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1905, S. 525 ff.

Zu den unmittelbaren Schülern des Iamblichos gehört Theodoros von Asine, der auch den Porphyrios noch gehört haben soll. Er entwarf ein noch ausgeführteres Triadensystem als Iamblichos und vermittelt so den Übergang zu der Doktrin des Proklos. Er hebt (mit Plotin und Porphyrios) nur ein einheitliches Urwesen, nicht (mit Iamblichos) ein erstes und zweites, über das Intelli-

gible hinaus, bezeichnet dasselbe aber (mit Iamblichos) als das Unaussprechliche und als die Ursache des Guten. Zwischen das Urwesen und das Psychische stellt er eine Dreiheit von Wesen, nämlich das Intelligible, Intellektuelle und Demiurgische.

Ferner gehören zu den Schülern des Iamblichos Sopatros aus Apameia, den Konstantin der Große auf den Verdacht hin, daß er einer Getreideflotte durch Magie den Fahrwind geraubt habe, hinrichten ließ, Dexippos, der etwa 330 seinen Kommentar geschrieben hat, Aidesios aus Kappadokien (gest. um 355), der Nachfolger des Iamblichos, Leiter einer zu hohem Ansehen kommenden Schule in Pergamon und Lehrer des Chrysanthios aus Sardes, dessen Schüler Eunapios war, der sich auch in seinen Vitae als phantastischen, wundersüchtigen Schwärmer zeigt. Weitere Schüler des Aidesios waren Maximos von Ephesos, Priskos aus Molossis und Eusebios aus Myndos, durch welche der Kaiser Julian unterwiesen wurde. Dessen Jugendfreund und Gesinnungsgenosse war Sallustios, der Verfasser eines Kompendiums der neuplatonischen Philosophie. Eustathios aus Kappadokien schrieb wahrscheinlich einen Kommentar zu den aristotelischen Kategorien. Wissenschaftliche Beweisführung war nicht die Sache der meisten dieser Männer; der Erhabenheit ihres Geistes waren theurgische Künste adäquater. Ihr Streben galt größtenteils einer Reaktion gegen das zur Staatsreligion erhobene Christentum. Mit äußeren Machtmitteln wurde dieses Streben ausgestattet in Kaiser Julian, der seine Regierung in den Dienst der Wiedereinsetzung der neuplatonisch verstandenen griechischen Religion stellte. Philosophisch war Julian kein selbständiger und schöpferischer Geist, hatte sich aber verständnisvoll mit den neuplatonischen Ideen durchdrungen.

Im Laufe des vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts n. Chr. lebten und lehrten: Aurelius Macrobius, der Verfasser der Saturnalien und des Kommentars zum *Somnium Scipionis*; Favonius Eulogius, von dem wir ebenfalls eine Abhandlung über das *Somnium Scipionis* besitzen, die starke, wahrscheinlich mit Skutsch aus der Benutzung einer gemeinsamen Quelle zu erklärende Übereinstimmungen mit Chalcidius' Timaioskommentar aufweist. Ferner in Alexandria die ältere Olympiodoros und die im März 415 von Christen ermordete Philosophin Hypatia, die Tochter des Mathematikers Theon in Alexandria, eine Märtyrerin des Polytheismus, die eigene Lehren kaum aufgestellt zu haben scheint, aber als Lehrerin in der Erklärung des Platon und Aristoteles sowie anderer Philosophen Ausgezeichnetes geleistet haben muß. Sie wurde hoch verehrt von ihrem Schüler Synesios, der zunächst der neuplatonischen Philosophie anhing, später aber zum Christentum übertrat und Bischof wurde. Die aus der Zeit vor seiner Bekehrung stammenden Schriften lassen eine Vereinigung plotinischer und iamblichischer Lehren erkennen. Von Wichtigkeit für die antike Philosophiegeschichte ist auch der in seinem Werke *περί φύσεως ἀνθρώπου* christliche Lehren mit neuplatonischen verbindende Bischof Nemesios (um 400). Über Cornelius Labeo s. die im Literaturverz. angeführten Arbeiten.

§ 75. Nach dem Mißlingen des praktischen Kampfes gegen das Christentum und für Erneuerung der alten Kulte und des alten Glaubens wandten sich die Vertreter des Neuplatonismus mit neuem Eifer den wissenschaftlichen Bestrebungen und insbesondere dem Studium und der Erklärung der Schriften des Platon und des Aristoteles zu. Der athenischen Schule gehören an: Plutarchos, der Sohn des Nestorios (gest. 431/32 n. Chr.), sein Schüler Syrianos, der platonische und

aristotelische Schriften erklärt hat, und der Alexandriner Hierokles, ferner Proklos (410—485), der Schüler des (älteren) Olympiodoros, des Plutarch und des Syrian, der bedeutendste unter den späteren Neuplatonikern, der als „Scholastiker unter den griechischen Philosophen“ die Gesamtmasse der philosophischen Überlieferung, mit eigenen Zutaten vermehrt, durch Zusammenstellung, Anordnung und dialektische Verarbeitung in ein System und auf eine anscheinend strengwissenschaftliche Form gebracht hat; ferner des Proklos Schüler und Nachfolger Marinos, dessen Mitschüler Asklepiodotos, Ammonios, der Sohn des Hermeias, Zenodotos, Isidoros, der Nachfolger des Marinos, und dessen Nachfolger Hegias, sämtlich noch unmittelbare Schüler des Proklos, ferner Damaskios, der seit etwa 520 n. Chr. Vorsteher der Schule zu Athen war, bis dieselbe 529 durch ein Edikt des Kaisers Justinian, welches den Unterricht in der Philosophie zu Athen untersagte, geschlossen wurde.

Die hellenische Philosophie erlag, nachdem der Neuplatonismus noch einmal alle ihre Strahlen in einem Brennpunkte gesammelt hatte, dem Andrang des Christentums, dem sie die Mittel zu seiner dogmatischen Ausgestaltung liefern mußte. Aber nicht nur in dieser Form lebt sie im Mittelalter fort. Die platonischen und aristotelischen Schriften werden weiter gelesen und erklärt. An der kommentierenden Tätigkeit beteiligen sich Christen wie Heiden. Aus der Zeit des ausgehenden Altertums sind besonders zu nennen die Heiden Simplicios und (der jüngere) Olympiodoros und die Christen Boëthius und Philoponos.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre:

Für Proklos und Isidoros wurden besondere Lebensbeschreibungen verfaßt, für ersteren von seinem Schüler und Nachfolger Marinos (Ausgaben s. u.), für letzteren von Damaskios (Fragmente daraus bei Photios cod. 241 [ediert außer den Photiosausgaben von Westermann im Anhang der Cobetschen Ausg. d. Diogenes Laërtios] und in mehreren Artikeln des Suidas über Männer der athenischen Schule). Beide Viten sind auch Hauptquellen für die meisten der übrigen hierher gehörigen Philosophen. Die übrigen, verstreuten Angaben s. in den Nachweisen bei Zeller III, 24, S. 805 ff. Über die Schließung der athenischen Schule Malalas Chronogr. p. 451 ed. Bonn., über den Auszug nach Persien Agathias hist. II, c. 30 f.

Weitere Neuplatoniker dieser Periode bei Zeller III, 24, S. 812 Anm. 2; 893 Anm. 1; 900 Anm. 2; 909 Anm. 1; 919 f.

Schriftenverzeichnisse sind zusammengestellt für Plutarch bei Zeller III, 24, S. 808 Anm. 3, Hierokles S. 812 Anm. 4, Syrian S. 820 Anm. 2; 822 Anm. 4; 823 Anm. 2, Proklos S. 838 Anm. 2; 839 Anm. 1, Hermeias S. 890 Anm. 2, Ammonios S. 894 Anm. 1, Damaskios S. 902 Anm. 3, Simplicios S. 910 Anm. 2, Olympiodoros S. 917 Anm. 4 (vgl. auch L. Skowronski, *De auct. Heeren. etc.*, Vratisl, 1884, Diss. S. 30), Boëthius S. 924 Anm. 2; 925 Anm. 2, Marius Victorinus S. 919 Anm. 1; 920 Anm. 2, Albinos S. 920 Anm. 1.

Neuplatonischer Parmenideskommentar, wahrscheinlich aus der athenischen Schule vor Syrian: W. Kroll, Ein neuplat. Parmenideskommentar in einem Turiner Palimpsest, Rhein. Mus. 47 (1892) S. 599—627.

Syriani comment. in libros III., XIII., XIV. metaphys. Aristot. lat. interpret.

H. Bagolino, Venet. 1558, griech. hrsg. von H. Usener in Aristot. opp. vol. V, Berl. 1870 (s. o. S. 194), in Metaph. ed. Kroll, s. o. S. 193. Syr. in Hermogenem commentaria ed. H. Rabe, 2 voll., Lpz. 1892, 93 (Identität dieses σοφιστής mit d. Philos. ist höchst wahrscheinl.).

Hieroclis Alexandrini commentar. in aur. carm. Pyth., ed. Jo. Curterius, Par. 1583; de providentia et fato, ed. F. Morellus, Lutet. 1597; quae supersunt, ed. Pearson, Lond. 1655 und 1673; comm. in aur. carm. Pyth. ed. Thom. Gaisford bei seiner Ausg. des Stobaios, Oxonii 1850; ed. Mullach, Berol. 1853. J. Nicole, Un traité de morale payenne christianisé. Étude sur un abrégé du commentaire d'Hieroclès, manuscrit grec de la bibliothèque de Genève, Genève 1892. (Christianisierende Prosaparaphrase einer in iamb. Trimetern abgefaßten Hieroklesbearbeitung.)

Procli in Plat. Tim. comm. et in libros de rep. (Bas. 1534, als Anhang zu der Ausgabe der Werke Platons). Hierin der Kommentar (richtiger: die Abhandlungen, s. I. Bruns, Götting. gel. Anz. 1887, 17) zur Republik aus einer Florentiner Hdschr., die nur seinen ersten Teil enthält; der zweite Teil der Hdschr., enthaltend den Rest des Komm., am Anfang u. Ende verstümmelt u. auch sonst übel zugerichtet, befindet sich jetzt im Vatikan. Stücke daraus veröffentlichte A. Mai an verschiedenen Orten (s. Bernays im Anhang z. sein. Schr.: „Arist. üb. Wirkung d. Trag.“, No. 13, zu S. 163), größere Teile nach einer älteren Abschrift Schöll, Procli commentariorum in remp. Plat. partes ineditae, Berl. 1886, endlich das Ganze der Kardinal Pitra in: Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata, vol. V, Rom 1888, dazu Ergänzungen (nach einer Abschrift Mais) von R. Reitzenstein, Breslauer philol. Abhandl. 4, 3, 1889. Kritische Ausgabe mit einer über die Überlieferungsverhältnisse orientierenden Vorrede, Apparat, Nachweis wichtiger Parallelen, Scholien, Exkursen (von F. Hultsch), Indices: Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii. Ed. Guilelmus Kroll, voll. I, II, Lips. 1899—1901 (Bibl. Teubn.). In theologiam Platonis libri sex una cum Marini vita Procli et Procli instit. theolog., ed. Aemil. Portus et Fr. Lindenberg, Hamb. 1618. Excerpta ex Procli scholiis in Plat. Cratylum, ed. J. F. Boissonade, Lips. 1820. Procli Diadochi in Plat. Crat. commentaria ed. Georgius Pasquali, Lips. 1908 (Bibl. Teubn.). Vgl. auch G. Pasquali, Proleg. ad Procli comm. in Cratylum, Stud. ital. di filol. class. 14 S. 127—152 (auch separat, Florenz 1906). Initia philosophiae ac theologiae ex Platonis fontibus ducta, sive Procli Diad. et Olympiodori in Plat. Alcib. comment. ed. itemque eiusd. Procli instit. theol. adiecit Fr. Creuzer, 3 voll. Francof. 1820 bis 1822, dazu voll. III Nicolai Methonensis refutatio theol. instit. a Proclo Platon. composita ed. Voemel, ebd. 1825. Procli opera, ed. Victor Cousin, Paris 1820—1825, 6 Bde.; secundis curis emend. et auxit Parisiis 1864 in einem Bande. Procli comm. in Plat. Parm., ed. G. Stallbaum, bei seiner Ausg. des Parm. Lpz. 1839, und separat, Lpz. 1840. Commentaire sur le Parménide, suivi du commentaire anonyme sur les sept dernières hypothèses, trad. etc. par A. Ed. Chaignet, 2 Bde., Paris 1901. In Plat. Timaeum, ed. C. E. Chr. Schneider, Vratisl. 1847. Kritische Ausgabe mit Einleitung über die Überlieferung, Apparat, Scholien, Indices: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria ed. Ernestus Diehl, vol. I, II, III, Lips. 1903—1906 (Bibl. Teubn.). Eclogae de philosophia Chaldaica nunc prim. ed. A. Jahn, Halle 1891. (Dazu Kroll, Neue philol. Rundschau 1892, S. 100.) Den Kommentar zu dem I. B. der Elemente des Eukleides hat zuerst Simon Grynäus, Basel 1533, herausgegeben; jetzt zu benutzen in der Ausgabe: Procli diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii ex recogn. God. Friedlein, Lipsiae 1873 (Bibl. Teubn.). In Vorbereitung: Procli Diadochi hypotyposis astronomicarum positionum, ed. Carol. Manitius (Bibl. Teubn.). Procli Lycii carminum reliquiae ab Arth. Ludw. editae, Regimont. 1895 (Lektionskatal. f. 1895/96). Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum Graec. reliquiae etc. rec. Arth. Ludw. Lipsiae 1897 (Bibl. Teubn.). Opus Procli de sacrificio et magia, bei Guil. Kroll, Analecta Graeca, Greifswald 1901, S. 6 ff. (hier auch über die frühere Ausgabe).

Marini vita Procli, ed. J. A. Fabricius, Hamb. 1700; ed. J. F. Boissonade, Lips. 1514, und bei der cobetschen Ausgabe des Diog. L., Paris 1850.

Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia ed. P. Cuvreur, Paris 1901.

Ammonii, Hermiae filii, comment. in praedicamenta Aristotelis et Porphyrii isagogen, Venet. 1500 u. 1545; in Categ. ed. Busse, De interpret., ed. Busse,

in Anal. pr., ed. Wallies, s. o. S. 193; in Porph. isag. ed. Busse, s. ebd. de fato, ed. J. C. Orellius in seiner Ausg. der Schriften des Alexander von Aphrodisias und anderer über das Fatum, Zürich 1824.

Asclepius, in Aristot. Metaphys. ed. M. Hayduck s. o. S. 193.

Damascii, philosophi Platonici, quaestiones de primis principiis, ed. Jos. Kopp, Francof. a. M. 1826. D. de primis princip. rec. C. E. Ruelle, I et II, Par. 1889. Th. Johnson, Damaskios on first principles transl. with a preliminary, Bibl. Platon. I, 2. Vita Isidori s. o. S. 347.

Simplicii comment. in Arist. categorias, Venet. 1499; Basil. 1551; in Arist. physic. ed. Asulanus, Venet. 1526; in Ar. Phys. ed. Herm. Diels, Berol. 1882, 1895, s. o. S. 192; in Ar. libros de coelo (Rückübers. a. d. Latein.) ed. Asulanus, Ven. 1526, 1548 u. ö.; Simpl. comm. in IV libros Arist. de coelo ex rec. Sim. Karstenii mandato regiae acad. disciplinar. Nederlandicae editus, Utrecht 1865; ed. Heiberg, s. o. S. 193; in Ar. l. de an. c. comm. Alex. Aphr. in Arist. lib. de sensu et sensibili, ed. Asulanus, Venet. 1527; in II. Ar. de anima ed. Mich. Hayduck, Berol. 1882, s. o. S. 192; in Categor. ed. Car. Kalbfleisch, s. o. S. 193; Simpl. comm. in Epict. enchiridion, ed. Jo. Schweighäuser, Lips. 1800, auch in Dübners Theophrast, deutsch von K. Enk, Wien 1867 (1866). Simpl. Bericht üb. d. Quadraturen d. Antiphon u. Hippokrates, griech. u. deutsch v. Ferd. Rudio, Leipz. 1907.

Olympiodori comm. in Arist. meteorolog., gr. et lat. Camotio interprete, Venet. Ald. 1550—1551, ed. Stüve, s. o. S. 193; vita Platonis u. *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας* s. o. S. 125. *Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνα, σπονδῇ Ἀνδρ. Μουστοξύδου καὶ Δημ. Σχίνα*, in: *Σύλλογὴ Ἑλληνικῶν ἀνεκδότων ποιητῶν καὶ λογογράφων*, Venet. 1816, Heft IV; *Σχόλια εἰς Φαῖδωνα*, ebd. Heft V; Comm. in Plat. Alcibiadem, ed. F. Creuzer, bei seiner Ausg. des Komm. des Proklos zum Alkib., II, Frankf. 1821; Schol. in Pl. Phileb., in Stallbaums Ausg. d. Philebos, Lpz. 1826; Scholia in Pl. Phaedonem, ed. Chsto. Eberh. Finckh, Heilbronnæ 1847; Schol. in Pl. Gorgiam ed. Alb. Jahn, in: Jahns Jahrb. Suppl. XIV, 1848. Prolegomena et in Categor. comm. ed. A. Busse, s. o. S. 193.

Des Priskianos *μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθησεως* ediert Basel 1541, dann bei Wimmer, Theophr. opera III, S. 232 ff., und seine *Solutiones eorum*, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex, nach einer lat. Übersetzung aus dem 9. Jahrhundert Dübner im Anhang zu seiner Ausgabe Plotins, freilich unvollständig, ediert. Vollständig mit der *μετάφρασις* im Supplement. Arist., ed. Bywater, s. o. S. 193.

Ioannis Philoponi comm. in Arist. libros de generatione et interitu etc., Venet. Ald. 1527, De gen. et corruptione ed. Vitelli, s. o. S. 193. In Ar. analyt. post., Venet. Ald. 1534. Neue Ausgabe in der akad. Kommentarsammlung in Vorbereitung, s. o. S. 193. Contra Procl. de mundi aeternitate, ed. Trincavellus, Venet. 1535. Ed. Hugo Rabe, Lipsiae 1899 (Bibl. Teubn.). De officio mundi libri VII rec. Gualt. Reichardt, Lipsiae 1897 (Bibl. Teubn.). Comm. in primos quatuor libros Arist. de nat. auscultatione, ed. Trincavellus, Venet. 1535, die Ausgabe von Vitelli, in welcher sich auch Bruchstücke u. Auszüge aus den verlorenen Büchern finden, s. o. S. 193. Comm. in Arist. libros de anima, ed. Trincavellus, Venet. 1535. Ed. M. Hayduck, s. o. S. 193. Comm. in Arist. anal. priora, ed. Trincavellus, Venet. 1536. Ed. M. Wallies s. o. S. 193. Comm. in prim. meteorolog. Arist. libr. etc., Venet. Ald. 1551. Ed. M. Hayduck, s. o. S. 193. Comm. in Arist. metaph. lat. ex. interpret. F. Patricii, Ferrariae 1583; in Categ. ed. Busse, s. o. S. 193; Comm. in Nicomachi arithm. ed. R. Hoche, Lips. 1864 (s. o. § 69, S. 317). Der dem Philoponos zugeschriebene, tatsächlich aber dem byzantinischen Aristoteleskommentator Michael von Ephesos gehörige Kommentar zu de gener. anim. ist in der akad. Sammlung herausgeg. v. M. Hayduck, s. o. S. 193.

Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium ed. Ad. Busse, s. o. S. 193.

Elias (olim. David) in Porph. Isag. et Aristot. Categ., ed. Ad. Busse, s. o. S. 193.

Allegoriae Homericae ex cod. Vindob. primum editae ab Arth. Ludwich, Königsb. Lektionskatal. Sommer 1895 (neuplaton. beeinflusste Homerdeutung, vom Herausgeber auf die Homerinterpretin Demo zurückgeführt).

Martianus Capella rec. Franc. Eyssenhardt. Neue Ausgabe von A. Dick in Vorbereitung.

Boëthius, *De consolatione philosophiae* ist häufig ediert, zuletzt von R. Peiper, Lpz. 1871, *De institutione arithmetica* II, II, *De instit. musica* II, V, accedit *geometria*, quae fertur Boethii, ed. Godofr. Friedlein, Lpz. 1867, die *Commentarii in libr. Aristotelis* π. ἐρμηνείας, 2 T., von C. Meiser, Lpz. 1877, 80. Anicii Manlii Severini Boethii in *Isagogen Porphyrii commenta*, copiis a Georg. Schepss comparatis suisque usus rec. Samuel Brandt (Corp. script. eccl. latin. vol. 48. pars I.), Vindob., Lips. 1906. Osc. Paul, An. Manl. Sev. Boëthius 5 B. über d. Musik, aus d. Lat. in d. deutsche Sprache übertragen u. mit besonderer Rücksicht der griech. Harmonik sachl. erklärt, Leipz. 1872. *Consol. of philos.*, transl. by W. V. Cooper, London 1902. *Consol. of philos.*, transl. by H. R. James, London 1906. *Mittelalterl. Kommentar: Dionysii Cartusiani opera omnia . . . cura et labore sacri ordinis Cartus.*, tom. 26: In V libros B. Severini Boetii, philosophi ac martyris, de consolatione philosophiae, Freiburg i. B. 1906.

Plutarch von Athen, der Sohn des Nestorios, geb. um 350, gest. um 433, von späteren Neuplatonikern zur Unterscheidung von dem Historiker und platonischen Philosophen, der unter Trajan lebte, und anderen gleichnamigen Männern „der Große“ genannt, war vielleicht noch Schüler des Priskos, der (nach Eunap. vit. Soph. p. 102) noch nach Julians Tode zu Athen gelehrt hat. Er scheint der plotinischen Lehrform nahe geblieben zu sein, sofern er (nach Procl. in Parm. VI, 27) das Eine, den Nus, die Seele, die dem Körperlichen immanenten Formen und die Materie unterschied. Mit ihm lehrten in Athen sein Sohn Hierios und seine Tochter Asklepigeneia.

Syrianos aus Alexandria, Schüler des Plutarch und Lehrer des Proklos, findet in der aristotelischen Philosophie die Vorstufe zur platonischen. Er empfahl in diesem Sinne das Studium der aristotelischen Schriften als *προτέλεια* und *μικρά μυστήρια* zur Vorbereitung auf die pythagoreisch-platonische Philosophie oder Theologie (das Vorspiel der scholastischen Verwendung der aristotelischen Philosophie zur ancilla der christlichen Theologie). Diese Bestimmung blieb bei seinen Schülern in Geltung, und Proklos nennt in diesem Sinne den Aristoteles *δαμόνιος*, den Platon aber (wie auch den Iamblichos) *θεϊός*. In seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik sucht Syrianos den Platon und die Pythagoreer gegen die Angriffe des Aristoteles zu verteidigen. Seine Kommentare zu platonischen Schriften existieren nicht mehr.

Auch der Alexandriner Hierokles (um 430; zu unterscheiden von dem älteren Christengegner Hierokles, welcher unter Diokletian Statthalter Bithyniens war) war ein Schüler des Plutarch (Phot. bibl. cod. 214). Da er dem Ammonios Sakkas, dem Stifter des Neuplatonismus, den Nachweis zuschreibt, daß Platon und Aristoteles im wesentlichen zusammenstimmen, so dürfen wir bei ihm selbst eben dieses Ausgleichungsstreben voraussetzen. Es wurden ihm bis vor kurzem fälschlicher Weise Fragmente moralischen Inhalts, bei Stobaios erhalten, zugeschrieben; s. o. S. 297. Ein Schüler des Syrian war Hermeias aus Alexandria, der später zu Alexandria im Museum lehrte, vermählt mit der gleichfalls dem Neuplatonismus huldigenden Aidesia, einer Verwandten des Syrianos. Ein anderer Schüler des Syrianos war der Mathematiker Domninos.

Proklos, geboren zu Konstantinopel 410 n. Chr., von lykischen Eltern stammend und erzogen zu Xanthos in Lykien (daher auch selbst Lykios benannt), war in der Philosophie Schüler des (älteren) Olympiodoros in Alexandria, des greisen Plutarch in Athen und danach des Syrianos. Er lehrte in Athen, wo er 485 n. Chr. starb. Von der Masse der Traditionen gedrückt, die er doch sämtlich in sein System hineinzuverarbeiten suchte, soll er oft den Wunsch geäußert haben, daß nichts aus dem Altertum erhalten sein möchte als nur die Göttersprüche

(*λόγια Χαλδαϊκά*, die Proklos in allegorisierender Weise sehr ausführlich kommentiert hat) und der platonische Timaios. Mit dialektischer Kraft, Tiefsinn und Scharfsinn war bei ihm in merkwürdiger Weise Leichtgläubigkeit, Wunderseligkeit und Hang zur Mystik verbunden. Daß er außer der platonischen *Epinomis* auch die *Republik*, die *Gesetze* und die *Briefe* für unecht erklärt habe, berichtet Olympiodor, *Proleg.* in *Pl.* 26. Jedoch ist diese Nachricht sehr unsicher, da Proklos in den uns erhaltenen Schriften die Echtheit dieser Werke stets anerkennt. S. darüber J. Freudenthal, *Hellenist. Stud.*, 3. Heft, S. 316, Zeller, *Zur Gesch. der plat. u. aristot. Schriften* in: *Hermes*, 15, 1880, S. 547—556, und wiederum Freudenthal in der im Literaturverz. zu Proklos zitierten Abhandlung im 16. Bd. des *Hermes*.

Die Momente des dialektischen Prozesses, durch welchen nach Proklos die Weltbildung erfolgt, sind: der Hervorgang aus der Ursache und die Rückwendung zu derselben. Das Hervorgebrachte ist seiner Ursache ähnlich und unähnlich zugleich: vermöge der Ähnlichkeit liegt und bleibt es in der Ursache (*μονή*); vermöge der Unähnlichkeit trennt es sich von ihr (*πρόοδος*); durch Verähnlichung muß es zu ihr sich zurückwenden (*ἐπιστροφή*), und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen wie der Hervorgang (*Procli στοιχείωσις θεολογική*, c. 31—38). Alles Wirkliche gliedert sich demgemäß nach dem Gesetz der triadischen Entwicklung. Je öfter aber der Prozeß sich vollzogen hat, um so geteilter und unvollkommener ist das Resultat. Das Erste ist das Höchste, das Letzte das Niedrigste. Die Entwicklung ist eine herabsteigende, die sich durch den herabsteigenden Lauf einer Spirallinie symbolisieren läßt (während die pythagoreisch-speusippische und in der neueren Zeit die hegelsche eine aufsteigende ist).

Das Urwesen ist die Einheit, die aller Vielheit zugrunde liegt, das Urgute, das alles Gute bedingt, die erste Ursache alles Seienden (*institut. c.* 4 ff.). Es ist die geheime, unerfaßbare und unaussprechliche Ursache von Allem, die Alles hervorbringt und zu der Alles sich hinwendet. Es läßt sich nur analogisch bestimmen; es ist über jede Bejahung und Verneinung erhaben; auch der Begriff der Einsicht bezeichnet es nicht in einer adäquaten Weise, da es auch über die Einheit erhaben ist; ebensowenig der des Guten und der Ursache; es ist *ἀναιτως αἴτιον* (*Plat. theol. III*, S. 101 ff.; in *Parm. VI*, 87; in *Tim. I*, p. 364, 13 D.); es ist *πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον* (*Plat. theol. II*, 11, S. 110).

Aus dem Urwesen läßt Proklos weder (mit Plotin) unmittelbar die intelligible Welt, noch auch (mit Iamblichos) ein einzelnes zweites und niederes *ἐν*, sondern eine Vielheit von Einheiten (*ἐνάδες*) hervorgehen, die über das Sein, das Leben, die Vernunft und die Erkennbarkeit erhaben sind. Wie viele solcher Henaden es gebe, sagt Proklos nicht; doch soll ihre Zahl geringer sein als die der Ideen, und sie sollen so ineinander sein, daß sie trotz ihrer Vielheit doch auch eine Einheit ausmachen. Das absolute Urwesen ist ohne jede Beziehung zur Welt, diese Henaden aber wirken auf die Welt; in ihnen liegt die Vorsehung (*inst. theol.* 113 ff.). Sie sind die Götter (*θεοί*) im höchsten Sinne dieses Wortes (*inst.* 129). Die Henaden haben untereinander ein Rangverhältnis, indem die einen dem Urwesen näher, die anderen ferner stehen (*inst.* 126).

An die Henaden schließt sich die Trias der intelligibeln, intelligibel-intellektuellen und intellektuellen Wesen an (*τὸ νοητόν, τὸ νοητόν ἅμα καὶ νοερόν, τὸ νοερόν* *Plat. theol. III*, 24). Das *νοητόν* fällt unter den Begriff des Seins (*οὐσία*), das *νοητόν ἅμα καὶ νοερόν* unter den des Lebens (*ζωή*), das *νοερόν*

unter den des Denkens (inst. 101; 138; Plat. theol. III, S. 127 ff.). Auch zwischen diesen drei Wesen oder Wesenklassen besteht unbeschadet ihrer Einheit ein Rangverhältnis; die zweite hat Teil an der ersten, die dritte an der zweiten (Plat. theol. IV, 1). Das Intelligible im engeren Sinne oder die *οὐσία* faßt in sich drei Triaden: *πέρας, ἄπειρον, μικτόν* oder *οὐσία, πέρας, ἄπειρον, ζωή, πέρας, ἄπειρον* und *ιδέαι* oder *αὐτοζῶον*. In jeder dieser Triaden nennt Proklos (im Anschluß an die Ausdrücke des Iamblichos) das erste begrenzende Glied auch *πατήρ*, das zweite unbegrenzte *δύναμις*, das dritte gemischte *νοῦς*. Das Intelligibel-Intellektuelle, das unter den Begriff der *ζωή* fällt und Gottheiten enthält, die Proklos als weibliche bezeichnet, gliedert sich in folgender Weise: *ἐν, ἔτερον, ὄν*, welche zusammen die Trias der Urzahlen bilden; *ἐν* und *πλήθος, ὅλον* und *μέρη, πέρας* und *ἄπειρον*, welche die Trias der zusammenhaltenden Götter (*συνεκτικοὶ θεοί*) ausmachen; *ἡ τὰ ἔσχατα ἔχονσα ιδιότης, ἡ κατὰ τὸ τέλειον* und *ἡ κατὰ τὸ σχῆμα*, welche die vollendeten Götter (*τελειουργοὶ θεοί*) ausmachen (Procl. in Tim. 94; theolog. Platon. IV, 37). Die intellektuellen Wesen endlich, die unter den Begriff des *νοῦς* fallen, sind nach der Siebenzahl gegliedert, indem die beiden ersten Momente, nämlich das dem Sein und das dem Leben entsprechende, sich dreigliedrig spalten, während das dritte ungeteilt bleibt. Indem aber Proklos dann wiederum jedes Glied dieser Hebdomas siebenigliedrig teilt, gewinnt er sieben intellektuelle Hebdomaden, auf deren Glieder er eine Reihe von Gottheiten des Volksglaubens und von platonischen und neuplatonischen Fiktionen durch allegorische Deutung bezieht, z. B. auf das achtzehnte unter den 49 Gliedern, welches er *πηγὴ ψυχῶν* nennt, das Mischgefäß im platonischen Timaios, worin der Demiurg die Elemente der Seelensubstanz miteinander verbindet.

Aus dem Intellektuellen fließt das Seelische. Jede Seele ist ihrem Wesen nach ewig und nur ihrer Tätigkeit nach in der Zeit. Die Weltseele ist aus der teilbaren und unteilbaren Substanz und der mittleren geworden und nach harmonischen Verhältnissen gegliedert. Es gibt göttliche, dämonische und menschliche Seelen. Zwischen dem Sinnlichen und Göttlichen in der Mitte stehend, besitzt die Seele Willensfreiheit. Ihre Übel hat sie selbst verschuldet. Sie vermag sich zu dem Göttlichen zurückzuwenden. Sie erkennt ein Jedes durch das Verwandte, welches in ihr ist, das Eine durch die übervernünftige Einheit in ihr.

Die Materie ist an sich selbst weder gut noch böse. Sie ist die Quelle der Naturnotwendigkeit. Indem sie durch den Demiurg nach den transzendenten ideellen Urbildern geformt wird, gehen in sie selbst ihr immanente Formen ein (*λόγοι*, die *λόγοι σπερματικοί* der Stoiker, Procl. in Tim. 4 c ff.; in Parmen. IV, 152). Proklos wiederholt hier nur die plotinischen Lehren.

Unter Marinus (aus Flavia Neapolis oder Sichem in Palästina), dem Nachfolger des Proklos, soll die neuplatonische Schule in Athen sehr in Verfall geraten sein (Damasc. vita Isidori 228). Mit den theosophischen Spekulationen scheint Marinus sich weniger als Proklos, dagegen mehr mit der Ideenlehre und mit der Mathematik beschäftigt zu haben (ebd. 275). Mitschüler des Marinus waren der Arzt Asklepiodotos aus Alexandria, der später in Aphrodisias lebte, und die Söhne des Hermeias und der Aidesia, Heliodoros und Ammonios, die später in Alexandria sich aufhielten, ferner Isidoros aus Alexandria, Hegias, ein Enkel des Plutarch, und Zenodotos, der neben Marinus in Athen lehrte. Isidoros, der noch den Proklos gehört hatte und der Nachfolger des Marinus im Scholarchate wurde, wandte sich wiederum mehr der Theosophie zu,

legte aber bald das Lehramt nieder und kehrte in seine Vaterstadt Alexandria zurück. Als Scholarch in Athen folgte ihm Hegias, diesem endlich (seit etwa 520) Damaskios von Damaskos. Mit Iamblichos und Proklos geht Damaskios in seiner Spekulation über das Urwesen besonders darauf aus, dasselbe über alle Gegensätze, an die das Endliche gebunden sei, hinauszuhoben.

Nicht lange erfreute sich Damaskios der Lehrfreiheit. Der Kaiser Justinian ließ bald nach seinem 527 erfolgten Regierungsantritt die Häretiker und die Nichtchristen verfolgen und untersagte 529 den Unterricht in der Philosophie zu Athen, konfiszierte auch das Vermögen der platonischen Schule. Bald darauf (531 oder 532) wanderten Damaskios, Simplikios aus Kilikien, der fleißige und genaue Kommentator aristotelischer Schriften, und fünf andere Neuplatoniker (Diogenes und Hermeias aus Phönikien, Isidoros aus Gaza, Eulamios oder Eulalios aus Phrygien, Priskianos) nach Persien aus, wo sie, ihren Traditionen gemäß, den Sitz alter Weisheit, ein mäßiges und gerechtes Volk und (in dem Könige Chosroës) einen der Philosophie befreundeten Herrscher zu finden hofften. Durch trübe Erfahrungen enttäuscht, sehnten sie sich nach Athen zurück: in dem Friedensschluß zwischen Persien und dem römischen Reiche im Jahre 533 wurde ihnen eine unbehinderte Rückkehr und volle Glaubensfreiheit ausbedungen; aber das Verbot des philosophischen Unterrichts blieb bestehen. Niemals erlosch in Griechenland ganz die Kenntnis der Schriften der alten Denker; nachweisbar wurde auch in der folgenden Zeit von christlichen Schülern in Athen mit den artes liberales auch Philosophie studiert. Hierin blieb die Tradition lebendig, die sich schon innerhalb der heidnischen Sphäre herausgebildet hatte: Martianus Capella (wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts) bringt in seiner Enzyklopädie auch einen Abriß der peripatetisch-stoischen Logik. Aber die hellenische Philosophie war fortan (sofern sie sich nicht, wie schon bei Synesios und Pseudo-Dionysios Areopagites, mit einem christlichen Gewande umkleidete) bis zum Wiederaufblühen der klassischen Studien fast nur noch Sache der Gelehrsamkeit, wie bereits bei dem mit Simplikios ungefähr gleichzeitigen christlichen Kommentator des Aristoteles, Ioannes Philoponos und bei David, dessen exegetisches Kolleg über Porphyrios' Isagoge mit Einleitung in die Philosophie wir noch besitzen (in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrh. n. Chr.). David und der Kommentator der porphyrischen Isagoge und der aristotelischen Kategorien Elias sind Schüler des Olympiodor, lassen aber durch ihre Namen vermuten, daß sie der christlichen Kirche angehörten. Auch die Homerdeuterin Demo, als deren Werk Arth. Ludwig uns noch erhaltene neuplatonisierende Homerscholien betrachtet, war vielleicht Christin. Allmählich gewann die Philosophie und besonders der Aristotelismus einen wachsenden Einfluß auf die schulmäßige formale Behandlung der christlichen Theologie und zum Teil auch auf den Inhalt der theologischen Doktrin.

Einer der letzten Neuplatoniker des Altertums war Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius (geb. etwa 480 zu Rom, in Athen gebildet, hingerichtet 525). Er hatte sich das Vertrauen des Ostgotenkönigs Theoderich erworben und gelangte zu den höchsten Ämtern, in gleicher Weise als Philosoph und als Staatsmann geachtet. Später wurde er bei dem König verdächtigt, in das Gefängnis geworfen und hingerichtet. Zum Trost während der letzten Zeit seines Lebens verfaßte er seine bekannteste Schrift, die *Consolatio*, in der Prosa mit Versen abwechselt. Durch diese wie auch durch seine Übersetzung und Erklärung logischer Schriften des Aristoteles und durch seine Erläuterungen zu seiner und zu des Marius Victorinus (eines um 350 lebenden Rhetors und Gram-

matikers) Übersetzung der Isagoge des Porphyrios ist er der einflußreichste Vermittler griechischer Philosophie für die ersten Jahrhunderte des Mittelalters geworden. Obwohl er der christlichen Kirche angehörte, findet man in den von ihm verfaßten Schriften, mit Ausnahme der theologischen, auch nicht eine Spur christlichen Bekenntnisses. Er huldigte der aristotelisch-platonischen Philosophie, indem er meinte, Aristoteles lehre in allen wichtigen Dingen dasselbe wie Platon, ließ aber auch die Stoa nicht unwesentlichen Einfluß auf sich gewinnen, wenn er sich auch öfter gegen dieselbe richtete. Seine *Consolatio* ruht auf dem platonisch-stoischen Gedanken, daß die Vernunft die Affekte besiegen soll. „*Tu quoque si vis lumine claro cernere verum, tramite recto carpere callem: gaudia pelle, pelle timorem spemque fugato, ne dolor adsit! Nubila mens est vinctaque frenis, haec ubi regnant!*“ (Vgl. Grundriß II, § 18.)



Anhang I.

Tabelle über die Sukzession

der

Scholarchen in Athen.

(Großenteils nach Zumpt, s. Literaturverz. S. 18*.)

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Platon aus Athen 387—347.			
Speusippos aus Ath. 348/47—339.			
Xenokrates a. Chal- kedon 339—315/14.	Aristoteles aus Sta- geiros 335—322.		
Polemon aus Athen 315/14—268/67. (Neben und unter ihm Krantor.)	Theophrast aus Ere- sos 322—287. Straton a. Lampsakos 287—269.	Zenon aus Kition von ?—264.	Epikuros aus Samos (von athenischem Geschlecht) 306 bis 270.
Krates aus Athen 268/67.	Lykon aus Troas 269 bis 226.	Kleanthes aus Assos von 264—232. (Herillos aus Kar- thago und Ariston aus Chios.)	Hermarchos aus Mytilene 270—? Polystratos. Hippokleides. Dionysios.
Arkesilaos aus Pi- tana in Aiolis von ?—241/40.	Hieronymos, der Rhodier. ? Praxiphanes. ? Prytanis.	Chrysippos aus Soloi von 232—209.	
Lakydes aus Kyrene 241/40—224/23?	Ariston aus Julis auf der Insel Keos 226—? ? Ariston von Kos.		
Telekles u. Euandros 224/23?	? Lykiskos. ? Phormion.	Zenon aus Tarsos von 209—?	Basileides. ? Protarchos a. Bar- gylia in Karien.
Hegesinos aus Per- gamon von ?—?		Diogenes der Baby- lonier aus Seleu- keia am Tigris (in Rom 155).	? Demetrios Lakon.
Karneades aus Ky- rene von ?—129 (in Rom 155).*)	Kritolaos aus Pha- selis in Lykien (in Rom in hohem Alter, 155).	Antipatros a. Tarsos. Panaitios aus Rho- dos (bis um 111).	? Diogenes aus Tarsos.
Kleitomachos (Asdru- bal) aus Karthago 129/28—110/09. Charmadas. Aischines aus Neapel.	Diodoros aus Tyros (bis nach 110).		Apollodoros ὁ κηπο- τύριανος (um 140 bis 100).

*) Nach dem Academicorum philosophorum index Herculanensis col. XXIV 28, XXV 36, XXX 1 folgte auf Karneades aus Kyrene, den Sohn des Epikomos oder Philokomos (Diog. L. VI, 62), ein anderer Karneades, der Sohn des Polemarchos, und nach diesem war Krates aus Tarsos vier Jahre lang das Haupt der Akademie. Vgl. übrigens auch zu dieser Tabelle H. Diels, zwei Funde, A. f. G. d. Ph., IV, 1891, S. 486—491; S. Mekler, Academicorum Philosophorum index Herculanensis, Berlin 1902; F. Jacoby, Apollodors Chronik, Berlin 1902 (s. Anhang II).

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Philon aus Larissa 110/09—83? (87 in Rom, wo ihn Ci- cero hörte).	Erymneus. ? Athenion (Ari- stion).	Mnesarchos (um 110 bis 90) zusammen mit Dardanos.	Zenon aus Sidon (um 100—78). (Cicero u. Atticus hörten bei ihm 79.)
Antiochos aus Aska- lon von 83?—68? (Cicero hörte bei ihm im Winter 79/78.)	Andronikos a. Rho- dos (um 70, Lehrer des Boëthos a. Si- don), <i>ἐνδέκατος</i> <i>ἀπὸ τοῦ Ἀριστο-</i> <i>τέλους</i> , etwa von 78—47 Scholarch.	Dionysios. Antipatros aus Tyros (?—45?).	Phaidros (v. 78—70 Lehrer in Athen; schon um 90 in Rom Lehrer Cice- ros).
Aristos aus Askalon von 68?—49? (Lehrer des M. Brutus um 65.)	Kratippos aus Myti- lene (um 44). ? Xenarchos aus Se- leukeia in Kilikien (lehrte in Alexan- dreia, Athen und Rom).		Patron (70 bis nach 51). (Gleichzeitig lebte Philodemos aus Gadara in Rom, und lehrte Siron in Rom und viel- leicht auch in Neapel.)
Theomnestos aus Naukratis in Ägyp- ten (um 44).			

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Ammonios a. Alexan- dreia (unter Nero u. Vespasian, Leh- rer des Plutarch).			
? Aristodemos aus Aigion (unter Do- mitian u. Trajan).	? Menephylos (gegen das Ende d. ersten Jahrhunderts). ? Aspasios aus Aphrodisias (um 120; einen Schü- ler von ihm hörte Galenos 145). ? Adrastos aus Aphrodisias.	T. Coponius Maxi- mus, zu Hadrians Zeit.	
Kalvisios Tauros aus Berytos oder aus Tyros (zur Zeit des Hadrian und d. Antoninus Pius).	Herminos.	? Aurelios Heraklei- des Eupyrides.	

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Lehrer d. A. Gel- lius). (Favorinus.)	Aristokles aus Mes- sene in Sizilien.	? Julius Zosimianus.	
? Attikos (zur Zeit des Marcus Aure- lius Antoninus).	Alexander a. Da- maskos (um 176).		
	Alexander a. Aphro- disias (zur Zeit d. Septimius Seve- rus, um 200).		
Diodotos oder Theo- dotos (um 230).	Ammonios.	Athenaios.	
	Ptolemaios.	Musonios. Kallietes (um 260).	
Eubulos (um 265). (Longinos lebte als Lehrer der Lite- ratur bis 273.)			
? Theodoros a. Asine in Argolis (unter Konstantin d. Gr.).			
? Euphrasios.			
? Chrysanthios aus Sardes.			
Priskos a. Molossis (um 350—380).			
Plutarchos des Ne- storios Sohn, aus Athen (bis 433). Hierios u. Askle- pigeneia.			
Syrianos a. Alexan- dreia 433—450?			
Proklos der Lykier von 450?—485.			
Marinos aus Sichem von 485—? Neben ihm Ze- nodotos.			
Isidoros aus Alexan- dreia von ?—?			
Hegias von ?—450?			
Damaskios aus Da- maskos von 520? bis 529.			

Anhang II.

Apollodors chronologische Angaben

über

griechische Philosophen

mit Einschluß der sieben Weisen und des Pherekydes von Syros.

Auszug aus den Fasti Apollodori im Anhang von Felix Jacoby, Apollodors Chronik, Berlin 1902, S. 405 ff.

(Für das chronologische Gerüst wichtige Epochejahre sind mit aufgenommen.)

Ol.	v. Chr.	athen. Archon	
38,2	627/6		Periandros beginnt seine 40jähr. Herrschaft über Korinth.
39,1	624/3		Thales' Geburt.
42,1	612/1		Pittakos stürzt den Tyrannen Melanchros.
42,3	610/9		Anaximanders Geburt.
43,2	607/6		Pittakos tötet im Kampfe mit den Athenern deren Feldherrn Phrynon.
46,2 (?)	595/4 (?)	Philombrotos	Epimenides entsüht Athen und befreit es von der Pest.
46,3	594/3	Solon	Solons Gesetzgebung.
47,1 (?)	592/1 (?)	Eukrates	Anacharsis kommt nach Athen.
47,3	590/89	Jahr ohne Archon	Pittakos auf zehn Jahre zum Aisymneten gewählt.
48,4	585/4		Epochejahr der sieben Weisen.
"	"		Thales' ἀκμή.
50,1/2	580/78		Anaximenes' Geburt.
52,2	571/0		Xenophanes' Geburt.
52,3	570/69	Aristomenes	Pythagoras' Geburt.
55,1	560/59	Hegestratos	Pittakos' Tod.
56,1	556/5	Euthydemos	Solons Tod.
58,2	547/6		Cheilon in Sparta Ephor.
58,3	546/5		Anaximander im 64. Lebensjahre.
"	"		Zerstörung von Sardes (wichtiges Epochejahr).
"	"		Thales' Tod.
"	"		Anaximanders Tod.
59,1	544/3		Anaximenes' ἀκμή.
60,1	540/39		Pherekydes' von Syros ἀκμή.
62,1	532/1		Xenophanes' ἀκμή.
63	528/4		Pythagoras' ἀκμή und Übersiedelung nach Italien.
69,4 (?)	501/0 (?)	Hermokreon?	Anaximenes' Tod.
70,1	500/499	"	Parmenides' ἀκμή.
70,2	499/8	Myros	Heraklits ἀκμή.
70,4	497/6		Anaxagoras' Geburt.
74,1 (?)	484/3 (?)	Leostratos	Pherekydes stirbt 85jährig.
74,2	483/2	Nikodemos	Pythagoras stirbt 75jährig.
"	480/79	"	Heraklit stirbt (60jährig?)
75,1	469/8	Kalliades	Protagoras' Geburt.
77,4	464/0	Apsephion	Empedokles' Geburt.
79	460/59	Phrasikleides	Anaxagoras beginnt seine philosophischen Studien.
80,1	444/0	"	Sokrates' Geburt (am 6. Thargelion).
84	444/3	Praxiteles	Zenons des Eleaten ἀκμή.
84,1	428/7	"	Anaxagoras' ἀκμή.
"	"	"	Demokrits Geburt.
"	"	"	Melissos' ἀκμή.
"	"	"	Gründung von Thurioi (wichtiges Epochejahr).
88,1	428/7	Diotimos	Gorgias' ἀκμή (?)
			Protagoras' ἀκμή.
			Empedokles' ἀκμή.
			Anaxagoras stirbt 72jährig.

Ol.	v. Chr.	athen. Archon.		Akademiker.	Peripatetiker.	Stoiker.	Epikureer.
88,1	428/7	Diotimos		Platons Ge- burt (am 7. Thargelion).			
89,1	424/3	Isarchos	Empedokles stirbt 60 jähr.				
91,3	414/3	Teisandros	Protagoras stirbt 70 jähr.				
93,1/2	408/6			Eudoxos' v. Knidos Geb.			
94,4	401/0	Xenainetos	Xenophons ἀκμή.				
95,1	400/399	Laches	Sokrates stirbt 70 jähr.				
96,1	396/5	Phormion		Xenokrates' Geburt.			
99,1	384/3	Dietre- phes			Aristoteles' Geburt.		
101,3	374/3	Sokratides	Gorgias stirbt 109 jährig.				
102	372/68				Theophrasts Geburt.		
102,2	371/0	Phrasikleides	Demokrit stirbt 90 jähr.?				
103,1	368/7	Nausigenes		Eudoxos' ἀκμή.			
103,2	367/6	Polyzelos			Aristoteles kommt nach Athen (im 18. Lebens- jahre?). Be- ginn seiner 20 jährigen Lehrzeit bei Platon.		
106,2	355/4	Kallistratos		Eudoxos stirbt 53 jähr.			
108,1	348/7	Theophilos		Platon stirbt 81 jährig.			
"	"	"		Speusippos tritt die Schul- vorstand- schaft an, die er 8 Jahre innehat.			
"	"	"			Aristoteles geht zu Her- meias von Atarneus, bei dem er 3 Jahre bleibt.		
108,4	345/4	Eubulos			Aristoteles reist nach Mytilene.		
109,2	343/2	Pythodotos			Aristoteles be- gibt sich zu Philippos, bei dem er als Er- zieher Alexan- ders 8 Jahre bleibt.		

Ol.	v. Chr.	athen. Archon.		Akademiker.	Peripatetiker.	Stoiker.	Epikureer.
109,3	342/1	Sosigenes					Epikurs Ge- burt (am 7. Gamelion).
110,2	339/8	Lysi- machides		Speusippos' Tod, Xeno- krates Vor- stand der Aka- demie, die er 25 Jahre leitet.			
111,1	336/5	Pythodelos	Pyrrons von Elis ἀρχηγ.			Zenons Ge- burt.	
111,2	335/4	Euainetos			Aristoteles kommt nach Athen u. lehrt im Lykeion 13 Jahre.		
112,2	331/0	Aristopha- nes				Kleanthes' Geburt.	
113,4	325/4	Antikles					Epikur kommt zum erstenmal nach Athen.
114,2	323/2	Kephiso- doros			Aristoteles geht nach Chalkis.		
114,3	322/1	Philokles			Aristoteles stirbt 63 jähr. Theophrastos Schulvor- stand.		
"	"	"					
116,2	315/4	Praxibulos		Xenokrates stirbt 82 jähr.			
"	"	"		Polemon Schul- vorstand.			
"	"	"		Arkesilaos ge- boren.		Zenon 22 jäh- rig nach Athen.	
117,2	311/10	Simonides					Epikurs Lehr- tätigkeit in Mytilene und Lampsakos beginnt.
118,2	307/6	Anaxikra- tes					Epikur nach Athen.
123,1 [123,2]	288/87 [287/86]				Theophrast stirbt 85 jähr. Stratons 18 jährige Schulvor- standschaft beginnt.		
"	"						
125	280/76					Chrysippos geboren.	
127	272/68				Stratons Tod. Lykons 44 jäh- rige Schulvor- standschaft beginnt.		
"	"						

Ol.	v. Chr.	athen. Archon.		Akademiker.	Peripatetiker.	Stoiker.	Epikureer.
127,2	271/70	Pytharatos					Epikur stirbt 72 jährig.
127,3	270/69	Philokra- tes		Polemon stirbt. Krates Schul- vorstand.			
"	"	"		Arkesilaos Schulvor- stand.			
128	268/4						
129,1	264/3	Arreneides				Zenon stirbt 72 jährig.	
"	"	"				Kleanthes' 32 jährige Schulvor- standschaft beginnt.	
130	260/56					Persaios' ἀρχή.	
134,4	241/40			Arkesilaos stirbt 75 jähr.			
"	"			Lakydes' 18jähr. Schul- vorstand- schaft be- ginnt.			
136,4	233/32	Iason				Kleanthes stirbt 99 jähr.	
138	228/5				Lykon stirbt 74 jährig.		
139,1 [139,2]	224/23 [223/22]	[Antiphi- los]	}	Lakydes legt die Schulvor- standschaft nieder.			
141,1	216/15	Pasiades		Telekles folgt. Telekles stirbt (?) Euandros folgt.			
143	208/5					Chrysippos stirbt 73 jähr.	
143,3	206/5	Kallistra- tos		Lakydes stirbt.			
	187/3			Kleitomachos geboren.			
148,4(?)	185/84(?)	Eupolemos		Moschion stirbt 60 jähr.			
?	?	Alexan- dros		Eubulos von Ephesos und Eubulos von Erythrai sterben.			
153,1	168/7	Xenokles		Agamestor stirbt.			
	163/60			Kleitomachos kommt nach Athen.			
	159/57			Kleitomachos' 19 jähr. Lehr- zeit bei Karne- ades beginnt.			

Ol.	v. Chr.	athen. Archon.	Akademiker.	Peripatetiker.	Stoiker.	Epikureer.
158,1	148/47	Aristophon	Charmadas kommt 22jäh- rig nach Athen.			
160,1	140/39	Hagno- theos	Kleitomachos errichtet eine Schule im Palladion.			
161,1 [160,4]	136/35 [137/36]		Karneades des Epikomos Sohn legt die Schulvor- standschaft nieder. Kar- neades des Polemarchos Sohn folgt. Karneades des Pole- marchos Sohn stirbt. Krates von Tarsos folgt.			
162,2	131/30	Epikles	Karneades des Epikomos Sohn stirbt 85jährig.			
162,4	129/28	Lykiskos	Kleitomachos ¹ Einbruch in die Akademie.			
"	"	"	Krates stirbt. Kleitomachos übernimmt die Schulvor- standschaft.			
163,2	127/26	Theodori- des	Boëthos stirbt. Kleitomachos stirbt über 70 Jahre alt.			
165,1 167,3	120/19 110/09	Eumachos Polykleitos				

Verzeichnis der Arbeiten Neuerer zur Geschichte der Philosophie des Altertums.

(Mit Ausschluß der Ausgaben der Werke der Philosophen; s. Vorwort.)

Zu § 1. Der Begriff der Philosophie. Über den Begriff der Philosophie vgl. Ueberwegs Abhandlung, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 42, 1863, S. 185–199; ferner u. a. C. Hebler in der von Virchow und v. Holtzendorff hrsg. Samml. gemeinverständl. wissensch. Vortr., Heft 44, Berl. 1867; Ed. Zeller, Üb. d. Aufgabe der Philos. u. ihre Stell. z. d. übrig. Wissensch., akad. Rede, Heidelb. 1868, wieder abgedr. in: Vortr. u. Abhandl. 2. Samml., Lpz. 1877, S. 444–466; Frdr. Paulsen, Üb. d. Verhältnis der Philosophie zur Wissensch., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 1, 1877, S. 15–50; Alois Riehl, Üb. Begr. u. Form der Philos., Berl. 1872; A. Döring, Üb. d. Begr. d. Philosophie, Dortmund 1878; W. Windelband, Was ist Philosophie? in: Präjudien, Frb. i. Br. u. Tübing. 1884. S. auch die Einleitungen in die Philosophie von Ludw. Strümpell, Frdr. Paulsen, Osw. Külpe, Wilh. Wundt u. a., ferner von Wundt, Philosophie und Wissenschaft, Essays, I, Lpz. 1885. Vgl. auch Wilh. Dilthey, Kultur d. Gegenwart, Teil I, Abt. VI (Berlin u. Leipzig 1907) S. 1 ff. Über die geschichtliche Entwicklung des Begriffs der Philosophie und die verschiedenen Bedeutungen des Wortes handeln insbesondere: R. Haym in Ersch u. Grubers, Encycl. d. Wiss. u. Künste, III, 24, Lpz. 1848, Artikel Philosophie; Eisenmann, Über Begriff und Bedeutung der *σοφία* bis auf Sokrates, Progr. des Wilh.-Gymn., München 1859; Eduard Alberti, Der platonische Begriff der Philosophie, am Lysis, Phädras, Gastmahl u. d. Phädon entwickelt, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 51, 1867, S. 29–52 u. S. 169–204.

Zu § 3. Die Methoden. Über die Methode der Darstellung der Gesch. der Philosophie wird besonders in den Einleitungen der betreffenden Geschichtswerke behandelt. Gegen Hegels Auffassung (s. unten Lit. zu § 4) polemisiert in gewissem Betracht Zeller in den Jahrb. der Gegenwart, 1843, S. 209 f. und in der Einleitung zu seiner Philos. der Griechen, 5. Aufl., S. 9 ff., auch Schweigler in seiner Gesch. d. Philos. Zellers Einwürfe bekämpft Monrad in der Abh. De vi logicae rationis in describenda philos. historia, Christiania 1860. Eine prinzipielle und zugleich ins einzelne gehende Polemik übt u. a. Trendelenburgs Schüler A. L. Kym, Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesch. der Philos., München 1849. S. auch dessen Metaphysische Untersuchungen, Zürich 1875, 5. Abhandlung. G. Biedermann, Pragmatische und begriffswissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie, Prag 1870. F. Agri, Sulla natura della storia della filosofia, Bologna 1872. Vgl. R. Eucken, Über den Wert der Gesch. der Philos., Jena 1874. Ed. Zeller, Die Geschichte d. Philosophie, ihre Ziele und Wege, Archiv f. G. d. Ph., I, S. 1–10.

Zu § 4. Die Quellen und Hilfsmittel der Geschichte der Philosophie. Über die Literatur der Geschichte der Philosophie handeln namentlich: Joh. Jonsius, De scriptoribus historiae philosophiae libri quatuor, Francof. 1659, recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti cura Joh. Chr. Dorn, Jen. 1716. Joh. Andreas Ortloff, Handbuch der Literatur der Philosophie, I. Abt.: Die Literatur der Literaturgeschichte und Geschichte der Philosophie, Erlangen 1798. Ersch und Geissler, bibliographisches Handbuch der philosophischen Literatur der Deutschen von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit, 3. Aufl., Leipzig 1850. V. Ph. Gumposch, die philosophische Literatur der Deutschen von 1400–1850, Regensburg 1851, S. 346–362. Ad. Büchting, Bibl. philosophica, oder Verzeichnis der auf dem Gebiete der philos. Wissenschaften Ueberweg, Grundriß I. 10. Aufl.

1857—1867 im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher und Zeitschriften, Nordhausen 1867; für die Jahre 1867—1871, Nordhausen 1872. Vgl. die reichhaltige Angabe der Literatur in Buhles Gesch. der Philos., ferner bei Friedr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809, S. 21—90, auch in Tennemanns ausführlichem Werke und in seinem Grundriß der Gesch. der Philosophie. 5. Aufl., bearbeitet von Amadeus Wendt, Leipzig 1829, wie auch in anderen Werken über die Geschichte der Philosophie, ferner die bibliographischen Notizen in literar-geschichtlichen Monographien, und in dem umfassenden Werke von Julius Petzhold, Bibliotheca bibliographica, Leipzig 1866, wo der Abschnitt S. 385—468 die Literaturgeschichte der Philosophie betrifft.

Seit 1888 erscheint in Berlin ein eigenes Archiv für Geschichte der Philosophie (seit 1895 als I. Abteilung des Archivs für Philosophie, dessen II. Abteilung das Archiv für systematische Philosophie ist, s. Grundr. T. IV, 9. Aufl., S. 141), herausgeg. in Gemeinschaft mit H. Diels (bis 1895), Wilh. Dilthey, Benno Erdmann und Ed. Zeller, seit 1896 auch mit P. Natorp und Christoph Sigwart, von Ludw. Stein, in welchem auch sehr schätzenswerte Jahresberichte über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Gesch. d. Philos. regelmäßig veröffentlicht werden von Clem. Baumker, Ingram Bywater, Aless. Chiappelli, Wilh. Dilthey, Ad. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, K. Joël, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, L. Stein, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland und Ed. Zeller. Außerdem findet sich philosophische Bibliographie in den später anzuführenden philosophischen Zeitschriften.

Allgemeine Literatur zur Geschichte der Philosophie (die speziellen Arbeiten zur Philosophie bestimmter Perioden, Schulen und einzelner Philosophen werden später jeweilen an ihrem Orte angeführt werden).

A. Gesamtgeschichte der Philosophie:

The History of Philosophy by Thom. Stanley, Lond. 1655; edit. II. 1687, edit. III. 1701; ins Lat. übersetzt von Gotfr. Olearius, Leipzig 1711, auch Venet. 1733. (Stanley referiert nur die Geschichte vorchristlicher Philosophie, welche ihm als die einzige gilt; denn die Philosophie sucht die Wahrheit, welche die christliche Theologie besitzt, so daß jene durch diese überflüssig wird. In der Darstellung der griechischen Philosophie schließt sich Stanley ziemlich eng an das Geschichtswerk des Diogenes Laërtios an.)

Jac. Thomasii (gest. 1684) schediasma historicum, quo varia discontuntur ad hist. tum philos., tum ecclesiasticam pertinentia, Lips. 1665; u. d. T. origines hist. philos. et ecclesiast. hrsg. von Christian Thomasius, Hal. 1699. Jac. Thomasius hat zuerst Streitfragen aus der Geschichte der Philosophie als Themata zu Dissertationen empfohlen.

Pierre Bayle. Dictionnaire historique et critique, Rotterd. 1697 u. ö. (Dieses vielumfassende Werk kommt hier wegen seiner Artikel zur Geschichte der Philosophie in Betracht. Bayle hat zur Weckung des Forschungsgeistes auch auf diesem Gebiete wesentlich beigetragen. Doch übt er mehr eine philosophische Kritik der überlieferten Lehren von seinem skeptischen Standpunkt aus, als eine historische Kritik der Treue der Überlieferung.) Die philosophischen Artikel sind in deutscher Übersetzung abgekürzt herausgegeben worden von L. H. Jakob, 2 Bde., Halle 1797—98.

Acta philosophorum ed. Christ. Aug. Heumann, Halis 1715 ff. (Enthält einige nicht unwichtige Forschungen zur Geschichte der Philosophie.)

Histoire critique de la philosophie par Mr. D. (Deslandes), tom. I—III, Paris 1730—36 u. ö. (Umfaßt auch neuere Philosophie.)

Joh. Jak. Brucker, kurze Fragen aus der philos. Historie, 7 Bde., Ulm 1731—36, nebst Zusätzen ebend. 1737. Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 5 voll., Lips. 1742—44; 2. Aufl., 6 voll. 1766—67; englisch im Auszuge von Will. Enfield, Lond. 1791. Institutiones hist. philosophicae usui acad. juventutis adornatae, Lips. 1747 u. ö. (Bruckers Darstellung, besonders in dem Hauptwerk, der Historia crit. philos., ist klar und leicht, jedoch etwas breit, oft anekdotenhaft nach der Weise des Diogenes Laërtios und zu wenig auf den Zusammenhang der Gedanken eingehend. Die historische Kritik ist erst im Werden; doch beweist Brucker bei der Behandlung der damals schwebenden historischen Streitfragen oft einen gesunden und nüchternen Blick, am wenigsten freilich in den Anfängen, weitaus mehr in der Darstellung der späteren Zeit. Seinem philosophischen Urteil fehlt der Begriff der sukzessiven

Entwicklung und relativen Berechtigung. Es gibt nur eine Wahrheit, der Irrtum aber ist mannigfach, und die meisten Systeme sind irrig. Die Geschichte der Philosophie zeigt „*infinita falsae philosophiae exempla*“. Den Neuplatonismus z. B. versteht Brucker nicht etwa als Verschmelzung des Hellenismus und Orientalismus unter der prävalierenden Form des Hellenismus, und noch viel weniger als einen aus inneren Gründen relativ notwendigen Fortgang vom Skeptizismus zum Mystizismus, sondern als Produkt einer Verschwörung schlechter Menschen gegen das Christentum: „*in id conjurare pessimi homines, ut quam veritate vincere non possent religionem Christianam, fraude impedirent*“, ebenso den christlichen Gnostizismus nicht als die gleiche Verschmelzung unter der prävalierenden Form des Orientalismus, sondern als Erzeugnis von Hochmut und Willkür usw. Die Wahrheit liegt in der protestantisch-kirchlichen Orthodoxie und demnächst auch in der leibnizischen Philosophie; nach dem Maße der materiellen Übereinstimmung mit dieser Form ist jede Doktrin wahr oder falsch.)

Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede), della istoria e della indole di ogni filosofia, Lucca 1766—81, auch Ven. 1782—84, woran das (von Carl Heydenreich Lpz. 1791 ins Deutsche übertragene) Werk: *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XV., XVI., XVII.*, Ven. 1785—89 sich anschließt.

Chr. Meiners, Grundriß d. Gesch. d. Weltweisheit, Lemgo 1786, 2. Aufl. 1789.

Dietr. Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie, 7 Bde., Marburg 1791—1797. (Unter der „spekulativen“ Philosophie versteht Tiedemann die theoretische. Das spekulative Element im neueren Sinne dieses Wortes ist ihm fremd. Sein Werk geht von Thales bis auf Berkeley. Tiedemann gehört zu den tüchtigsten Denkern unter den Gegnern der kantischen Philosophie. Sein Standpunkt ist der durch lockesche Elemente modifizierte leibnizisch-wolffsche. Er strebt nach nüchterner Auffassung und unparteiischer Beurteilung der Systeme. Freilich hat sein Verständnis derselben seine Schranken. Sein Hauptverdienst liegt in dem durchgeführten Prinzip der Beurteilung der Systeme nach ihrer relativen Vollkommenheit. Tiedemann will nicht nach irgend einem Systeme über alle anderen urteilen, weil keins eine unbestrittene Allgemeingültigkeit habe, sondern „vornehmlich darauf achten, ob ein Philosoph etwas Neues gesagt und seine Behauptungen mit scharfsinnigen Gründen unterstützt habe, ob seine Gedankenreihe innere Harmonie und feste Verknüpfung habe, ob endlich seinen Behauptungen erhebliche Schwierigkeiten entgegengestellt worden seien oder entgegengestellt werden können“.)

Joh. Gottlieb Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben, 8 Bände, Göttingen 1796—1804; Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 Bde., Göttingen 1800—1805. (Buhle ist ein Kantianer, der sich jedoch der jacobischen Ansicht annähert und seinen philosophischen Standpunkt wenig hervor-treten läßt. Er bekundet eine große Belesenheit und hat mit kritischem Blick besonders auf dem Gebiete der Gesch. der Literatur der Philosophie schätzbare Untersuchungen angestellt. Die „Gesch. der neueren Philosophie“ enthält manche wertvollen Auszüge aus seltenen Werken. Sie bildet die sechste Abteilung des encyclopädischen Werkes: „Gesch. der Künste u. Wiss. seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des 18. Jahrhunderts“.)

Dégérando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie, tom. I—III, Paris 1804; 2. édit., tom. I—IV, Paris 1822—1823. Ins Deutsche übersetzt von Tennemann, 2 Bde., Marburg 1806—1807.

Friedr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809. (Der nachgelassenen Werke vierter Teil.)

Wilh. Gottlieb Tennemann, Geschichte der Philosophie, 11 Bde., Leipzig 1798—1819. (Das Werk ist nicht ganz vollendet. Es war auf 13 Bde. berechnet. Der 12. Band sollte die Geschichte der deutschen theoretischen Philosophie nach Leibniz und Chr. Thomasius bis auf Kant, der 13. die Moralphilosophie von Descartes bis auf Kant behandeln. Tennemanns Leistung ist verdienstvoll durch Umfang und Selbständigkeit des Quellenstudiums, durch Vollständigkeit und Klarheit der Darstellung; doch finden sich auch nicht wenige Mißverständnisse, die meist auf einseitiger Auffassung vom kantianischen Standpunkte aus beruhen. Im Urteil wird der Maßstab der kantischen Vernunftkritik oft zu unmittelbar an die früheren Systeme angelegt, obschon prinzipiell der bereits von Kant ausgesprochene Gedanke der „stufenweisen Entwicklung der Vernunft in ihrem Streben nach Wissenschaft“ nicht fehlt.)

Wilh. Gottlieb Tennemann, Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht, 1. Aufl. Leipz. 1812, von der 3. Auflage an bearbeitet durch Amadeus Wendt, 5. Aufl. Leipz. 1829. Ins Französische übersetzt von Vict. Cousin. (Ein Verständnis der Systeme kann diese gar zu kurze Darstellung nicht begründen; doch war sie als Repertorium von Notizen über die Philosophen und ihre Lehren von Wert; besonders schätzbar sind die sehr reichhaltigen literarischen Angaben.)

Jak. Friedr. Fries, Geschichte der Philosophie, 2 Bände, Halle 1837—1840. (Der Standpunkt ist ein modifizierter Kantianismus.)

Friedr. Ast, Grundriß einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807, 2. Aufl. 1825. (Der Standpunkt ist der schellingsche.)

Thaddä Anselm Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen, 3 Bde., Sulzbach 1822—1823, 2. Aufl. 1829. Supplementband von Victor Phil. Gumpesch, 1850. (Der Standpunkt ist der schellingsche. Die Anführung vieler Quellenstellen würde das Buch zu einer guten Grundlage für ein erstes Studium der Geschichte der Philosophie machen können, wenn nicht große Nachlässigkeit und Unkritik in der Ausführung des Planes Rixners Arbeit entstellte. Weit sorgsamer verfährt Gumpesch, der besonders das nationale Element in Betracht zieht.)

Ernst Reinhold, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie, 2 Teile in 3 Bänden, Gotha 1828—1830. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Jena 1836, 2. Aufl. ebd. 1839, 3. Aufl. 1849. Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, 5. Aufl., 3 Bde., Jena 1858. (Die Darstellung ist übersichtlich, aber nicht streng genug. Reinhold denkt und redet oft zu sehr in seiner modernen Weise und zu wenig im Stil und Geist der Philosophen, von denen er handelt.)

Heinr. Ritter, Geschichte der Philosophie, 12 Bde., Hamburg 1829—1853; Bd. I—IV in neuer Aufl. 1836—1838. (Das Werk geht bis auf Kant ausschließlich; zur Ergänzung dient die Übersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie seit Kant, Braunschweig 1853. Der Standpunkt ist im wesentlichen der schleiermachersche. Ritter will, von den Tatsachen ausgehend, die Geschichte der Philosophie „als ein sich entwickelndes Ganzes“ darstellen, aber nicht die früheren Systeme als Vorstufen zu einem bestimmten neueren System betrachten, auch nicht von dem Standpunkte eines bestimmten Systems aus urteilen, sondern „aus der allgemeinen Einsicht der Zeit über die Bestimmung der geistigen Tätigkeiten, über das Richtige und Unrichtige in den Entwicklungsweisen der Vernunft“.)

Von Ritter ist nach Schleiermachers Tode aus dessen Nachlaß herausgegeben worden (in den Werken III, 4, a):

Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, Berlin 1839. (Ein Abriß, den Schleiermacher sich für seine Vorlesungen entworfen hatte, ohne durchgeführte historische Forschung, aber mit vielen sehr anregenden Gedanken.)

G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von Karl Ludw. Michelet, 3 Bde. (Werke, Bd. XIII—XV), Berlin 1833—1836; 2. Aufl. 1840—1843. (Der Standpunkt ist der bereits oben, Text § 3, charakterisierte der spekulativen Betrachtung, wie denselben Hegel in der Einleitung zu dem angeführten Werke und im wesentlichen auch in der „Philos. der Geschichte“ darlegt. Doch hat Hegel teils im einzelnen tatsächlich nicht immer den Entwicklungsgedanken in seiner Reinheit festgehalten, sondern mitunter Lehren von Philosophen, die er hochhielt, seiner eigenen Doktrin unhistorisch angenähert, z. B. manche Philosopheme Platons seiner eigenen Immanenzlehre gemäß umgedeutet und von Philosophen, die er nicht hochhielt, z. B. Locke, unter Verkenning ihrer wissenschaftlichen Motive mißdeutet, teils im Prinzip den berechtigten Grundgedanken einer stufenweisen Entwicklung, die in dem Gange der Ereignisse überhaupt und insbesondere in der Folge der philosophischen Systeme gefunden werde, in einer unhaltbaren Weise überspannt vermöge folgender Annahmen:

a. daß eine jede Form der historischen Wirklichkeit innerhalb ihrer historischen Grenzen und so insbesondere auch ein jedes philosophische System als ein bestimmtes Glied der Gesamtentwicklung der Philosophie an seinem Orte für vollberechtigt zu halten sei, während doch neben der historisch gerechtfertigten Beschränktheit der einzelnen Formen auch Irrtum und Verkehrtheit als nicht einmal relativ berechnete Elemente nebenhergehen und Abweichungen der faktischen

Gestalten von den idealen Entwicklungsnormen [insbesondere manche zeitweilig herrschenden Reaktionen und anderseits falsche Antizipationen] begründen;

b. daß mit dem hegelschen System der Entwicklungsgang der Philosophie einen absoluten, nicht durch fernere Gedankenarbeit wesentlich zu überschreitenden Abschluß gefunden habe;

c. daß naturgemäß die geschichtliche Folge der einzelnen philosophischen Standpunkte mit der systematischen Folge der einzelnen Kategorien, sei es der Logik allein, wie nach Vorl. über die Gesch. der Philos., Bd. I, S. 128 anzunehmen ist, oder der Logik — und Naturphilosophie? — und Geistesphilosophie, wie ebd. S. 120, und Bd. III, S. 686 ff. gelehrt wird, ohne wesentliche Verschiedenheit übereinkommen müsse.)

✓ G. Osw. Marbach, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1. Abt.: Gesch. der griechischen Philosophie, 2. Abt.: Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Leipzig 1838–1841. (Der Standpunkt ist der hegelsche; aber die Kategorien dieses Systems sind oft etwas äußerlich an den hauptsächlich von Tennemann und Rixner dargebotenen, teilweise auch unmittelbar aus den Quellen ausgezogenen, wenig durchgearbeiteten Stoff herangebracht worden. Das Buch ist unvollendet geblieben.)

Jul. Braniss, Geschichte der Philosophie seit Kant, erster Band, Breslau 1842. (Der erste, allein erschienene Band ist eine spekulative Übersicht über die Geschichte der Philosophie bis auf das Mittelalter. Braniss hat hauptsächlich durch Steffens, Schleiermacher und Hegel philosophische Anregungen empfangen.)

Christoph Wilh. Sigwart, Gesch. der Philosophie, 3 Bde., Stuttgart 1854 (in manchen Partien noch immer brauchbar).

Alb. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß, ein Leitfadens zur Übersicht, Stuttgart 1848, 16. Aufl. nach der von R. Koeber bearb. 15. Aufl. rev. Stuttg. 1905, auch in der Reclamschen Universal-Biblioth. neuerdings (durchgesehen und ergänzt von J. Stern) herausgegeben. (Sehr viel, namentlich früher, von Studierenden benutzt. Das Werk enthält eine klare Darstellung der philosophischen Standpunkte, bedarf aber sehr der Ergänzung durch Angabe der einzelnen Hauptlehren in den verschiedenen philosophischen Doktrinen, wodurch erst ein anschauliches Bild gewonnen werden kann.) Ins Englische ist Schweglers Leitfadens zweimal übersetzt, durch J. H. Seelye, New York 1856 und öfter, und durch James Hutchinson Stirling, Edinburgh 1867 und öfter; letztere Übersetzung ist mit erklärenden kritischen und ergänzenden Anmerkungen versehen.

Mart. v. Deutinger, Geschichte der Philosophie. 1. Bd. Die griechische Philosophie. 1. Abt.: bis auf Sokrates. 2. Abt.: von Sokrates bis zum Abschluß, Regensburg 1852–1853.

Ludwig Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Übersicht, Weimar 1853.

Wilh. Bauer, Geschichte der Philosophie für gebildete Leser, Halle 1863, 2. Aufl., vermehrt und verbessert von F. Kirchner, 1876.

F. Michelis, Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit, Braunsberg 1865.

✓ Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berl. 1866; 3. Aufl. ebd. 1878; 4. Aufl. bearb. v. Benno Erdmann, Berl. 1896 (besonders für Mittelalter und einige Partien der neuesten Philos., so für die Auflösung der hegelschen Schule, sehr brauchbar; hegelscher Standpunkt, der aber nicht störend hervortritt. Die neue Bearbeitung durch Benno Erdmann wahrt, unter der notwendigen Berücksichtigung neuerer Forschungen und Ergebnisse, mit Recht den „Augenpunkt“ und die Eigenart Joh. Ed. Erdmanns). Übersetzt ist das Werk ins Englische, ed. by W. S. Hough, London 1892.

F. Schmid aus Schwarzenberg, Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer, vom spekulativ-monotheistischen Standpunkte, Erlangen 1867.

Conrad Hermann, Gesch. der Philos. in pragmat. Behandlung, Leipzig 1867.

J. H. Scholten, Geschichte der Religion und Philosophie, aus dem Holländ. ins Französ. übersetzt von A. Réville, Paris et Strasbourg 1861, ins Deutsche übersetzt von Ernst Rud. Redepenning, Elberfeld 1868.

E. Dühring, *Krit. Gesch. der Philosophie*, Berlin 1869; 4. Aufl. 1894 (in der Hauptsache völlig verfehlt).

Alb. Stöckl, *Lehrbuch der Gesch. der Philos.*, Mainz 1870, 3. Aufl. 1889 (katholischer Standpunkt).

Friedr. Christoph Pötter, *die Geschichte der Philosophie im Grundriß*, 1. Hälfte: Die griechische Philos., Elberfeld 1873; 2. Hälfte: Die vor- und nachkantische Philos., Elberfeld 1874, 2. Aufl., Gütersloh 1882 (der Verf. ist besonders durch Schleiermacher angeregt).

O. Flügel, *Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen hist. krit. dargestellt*, Cöthen 1876 (vorher schon erschienen in der *Zeitschr. f. exakte Philos.*), 2. Aufl. 1888 (herbartscher Standpunkt).

Chr. A. Thilo, *Kurze pragmat. Gesch. der Philos.*, I. T.: *Gesch. der griech. Philos.*, Cöthen 1876, 2. Aufl. 1880; II. T.: *Geschichte der neueren Philos.*, ebd. 1874 (streng herbartscher Standpunkt).

Paul Haffner, *Grundlinien der Gesch. der Philos.*, 1.—3. Abt., Mainz 1881 bis 1884 (katholischer Standpunkt).

L. Noiré, *Die Entwicklung der abendländischen Philosophie bis zur Kritik der reinen Vernunft*, Mainz 1883.

M. Brasch, *Die Klassiker der Philosophie von den frühesten griech. Denkern bis auf die Gegenwart. Eine gemeinfaßl. histor. Darstellung nebst Auswahl aus ihren Schriften*, Leipzig 1884 f. Ders., *Lehrbuch der Geschichte der Philos.*, zugleich als Repetitorium für Studierende, Kandidaten und Doktoranden, sowie zum Selbstunterricht, Leipzig 1893 (als Repetitorium nicht unbrauchbar).

Baumann, *Gesch. der Philos. nach Ideengehalt u. Beweisen*, Gotha 1890 (in philosophischer Absicht verfaßt im Gegensatz zur philologisch-histor. Forschung und zur *Gesch. d. Philos. in allgemein kulturgeschichtl. Absicht*). 2. Aufl. u. d. Titel: *Gesamtgeschichte der Philosophie*, Gotha 1903.

Fr. Schultze, *Stammbaum der Philos., tabellar.-schemat. Grundr. der Gesch. der Philos.*, für Studierende bearbeitet, Jena 1890, 2. Aufl. 1899.

W. Windelband, *Gesch. der Philosophie*, Frbg. i. B. 1892, 2. Aufl. 1900 (will eine Geschichte nicht der Philosophen, sondern der Philosophie sein, d. h. eine Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe. Mit Beherrschung des Stoffs geistreich und anregend geschrieben, zur Einführung in die Geschichte aber nicht geeignet). Derselbe, *Lehrbuch d. Gesch. d. Philos.*, 4. Aufl. Tübingen 1907.

Jul. Bergmann, *Gesch. der Philosophie*, 1. Bd.: *Die Philosophie vor Kant*; 2. Bd.: *Die deutsche Philosophie von Kant bis Beneke*, Berlin 1892—1893 (will namentlich ein tieferes Verständnis der philos. Systeme und des Fortschritts in ihrer Reihenfolge und so Förderung der Einsicht in die Probleme der Philosophie vermitteln).

Paul Deussen (Anhänger Schopenhauers), *Allgem. Geschichte der Philos. m. besonderer Berücksichtigung der Religionen*, ein groß angelegtes Werk, das fünf Hauptteile umfassen soll: Die indische, die griechische Philosophie, die Philosophie der Bibel, die des Mittelalters und die neuere Philosophie; bisher erschienen I. Bd., 1. und 2. Abteil.: *Allgemeine Einleit. u. Philos. des Veda bis auf die Upanishad's, Die Philosophie der Upanishad's*, Lpz. 1894, 1899.

K. Vorländer, *Gesch. d. Philos.*, 1. Bd. *Philos. des Altertums u. d. Mittelalters* (Philos. Bibliothek 105. Bd.) Leipzig 1902, 2. Aufl. 1908.

W. Kinkel, *Gesch. der Phil. als Einleitung in das System d. Philosophie*, I. Bd. von Thales bis auf die Sophisten, Gießen 1906.

Kürzere deutsche Arbeiten über die Geschichte der Philosophie sind erschienen von E. Kuhn, *Memorial und Repetitorium zur Gesch. der Philos.*, Berlin 1873. Chr. G. Joh. Deter, *Kurzer Abriß der Gesch. d. Philos.*, Berlin 1872, 7. Aufl., herausgeg. v. Geo. Runze, 1901 (brauchbar, auch zum Repetieren). V. Knauer, *Gesch. der Philos. mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit*, Wien 1876, 2. Aufl. 1881; ders., *Die Hauptprobleme der Philos. in ihrer Entwicklung und teilweisen Lösung von Thales bis R. Hamerling, Vorlesungen*, Wien u. Lpzg. 1892. F. Kirchner, *Katechismus der Gesch. d. Philos.*, Leipzig 1877, 2. Aufl. 1884. Jürg. Bona Meyer, *Leitfaden zur Gesch. d. Philos.*, Bonn 1882. Joh.

Rehmke, Grundr. der Geschichte der Philos., Berlin 1896. Emil Lagenpusch, Grundr. zur Geschichte der Philos., 1. und 2. T., Breslau 1899, 1900. A. Mannheimer, Gesch. d. Philos. in übers. Darst. S. zu § 7. Ad. Rothenbücher, Gesch. d. Philos., Leitfaden f. Gebildete u. Studierende, Berlin 1904. Aug. Vogel, Überblick über d. Gesch. d. Philos. in ihren interessantesten Problemen. I. Teil. Die griech. Philos., Lpzg. 1904. Jul. Reiner, Grundriß d. Gesch. d. Philos., Hannover 1905.

Victor Cousin, Introduction à l'histoire de la philosophie, und: Cours de l'histoire de la philosophie moderne, in: Oeuvres de V. C., Bruxelles 1840, Paris 1846—1848. Fragments philosophiques pour servir à l'hist. de la philosophie, 5. éd. 5 vols., Paris 1866. Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIII. siècle, 11. éd., Paris 1884. 12. Aufl. besorgt v. Barthélemy de St.-Hilaire, Paris 1884. S. über diese Werke Cousins auch Grundr. IV, S. 364—365. J. F. Nourrisson, tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel, Paris 1858, 4. éd. 1868. N. J. Laforêt, Histoire de la philosophie, I.: Philos. ancienne, Bruxelles et Paris 1867. Alfr. Weber, Histoire de la philosophie Européenne, Paris 1874, 6. éd., Paris 1897, englisch, N.-Y. 1895, (von Frank Thilly) London 1896. Alfr. Fouillée, Histoire de la philosophie, Paris 1874, 3. éd. 1882. J. E. Alaux, Hist. de la philos., Paris 1882 (Bibliothèque de vulgarisation). P. Janet et Gabriel Séailles, Histoire de la philos. Les problèmes et les écoles, Paris 1887 (für den Unterricht berechnet; Wert darauf gelegt, die Geschichte jeder einzelnen Frage in ihrer Kontinuität zu geben). R. A. Merklen, philosophes illustres, nouv. éd. Paris 1892. H. Dagneaux, Histoire de la philosophie, 2. édit., Paris 1901.

Robert Blakey, History of the philosophy of mind, from the earliest period to the present time, 4 vols., London 1848. George Henry Lewes, A biographical history of philosophy from its origin in Greece down to the present day, London 1845 u. ö. The history of philosophy from Thales to the present day by George Henry Lewes, 4. edit. corrected and partly rewritten, 2 vols., London 1871. Der 1. Bd. ins Deutsche übersetzt, Berlin 1871; 2. Aufl. 1873, d. 2. Bd. 1876 (positivistischer Standpunkt, tendenziös gefärbt, sehr ungleichmäßige Ausführung, daher durchaus nicht geeignet zur Einführung in die Geschichte der Philosophie). J. Haven, A history of ancient and modern philosophy, London 1876. Aston Leigh, Hist. of the phil., Lond. 1880. W. L. Courtney, Studies in Philos., ancient and modern, London 1882. Asa Mahan, A crit. hist. of philos., N.-Y. 1884. W. Turner, History of philos. London 1903.

R. Bobba, Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino di giorni nostri, voll. I—IV, Lecce 1873—1874. A. Conti, Storia della fil., 3. éd., 2 vol., Firenze 1882. Carlo Cantoni, Storia compendiosa della filosofia, Milano 1887.

C. Gonzalez, Historia de la filosofia, 4 Tomos, Madrid 1879, auch ins Französische übers. von R. D. P. de Pascal, Paris 1891.

N. Kotzias, *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, 5 Bde., Athen 1876—1878 (schellingsch. Standp.).

Die Philosophie eines besonderen Landes behandelt:

Vincenzo di Giovanni, Storia della filosofia in Sicilia da' tempi antichi al sec. XIX. Vol. I: Filosofia antica, scolastica, moderna. Vol. II: Filos. contemporanea, Palermo 1873.

B. Geschichte einzelner philosophischer Disziplinen und Probleme:

I. Logik und Erkenntnistheorie:

Karl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I: Die Entwicklung der Logik im Altertum, Leipzig 1855. Bd. II bis IV: Die Logik im Mittelalter, ebd. 1861—1870. Bd. II, 2. Aufl., Lpz. 1885. F. Harns, Die Philos. in ihrer Gesch. Zweiter T.: Gesch. d. Logik, Berlin 1881. Pietro Ragnisco, Storia critica delle categorie dai primordi della filosofia greca sino ad Hegel, Firenze 1871. Vol. I und II. *Μαγαρίτης Εὐαγγελίδης, Ἱστορία τῆς θεωρίας τῆς γνώσεως, τὸ μέρος α', ἐν Ἀθήναις*. 1885 (bis zu den Sophisten).

II. Metaphysik und Naturphilosophie, Naturwissenschaft, Medizin, Mathematik:

Jac. Thomasius, *Historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est, vor dessen Erotemata metaphysica*, hrsg. von seinem Sohne Christian Th., Leipzig 1765. Polz, *Fasciculus comm. metaphysicarum*, Jena 1757 (besonders durch den historischen Inhalt von Bedeutung). Ed. v. Hartmann, *Gesch. der Metaphys.*, 2 Bde., Lpz. 1899, 1900, 1. Bd.: Bis Kant, 2.: Seit Kant.

C. Heyder, *Die Lehre von den Ideen in einer Reihe von Untersuchungen über Geschichte und Theorie derselben*, 1. Abt., Frankfurt a. M. 1873. W. Bender, *Mythologie und Metaphysik. Grundlinien einer Gesch. d. Weltanschauungen*, 1 Bd. *Die Entstehung d. Weltanschauungen im griech. Altertum*, Stuttgart 1899. Edg. Daqué, *Der Deszendenzgedanke und seine Geschichte vom Altertum bis zur Neuzeit*, München 1903. H. Schwarz, *Natur- und Geisteswissenschaft in der Geschichte der Philosophie*, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw.* V (1904) S. 361–369. A. Eymin, *Notes historiques sur les rapports des sciences médicales avec la philosophie depuis le VI^e siècle avant J.-C. jusqu'aux premières années du XIX^e siècle*, Lyon 1904. Troels-Lund, *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten*, übers. v. Leo Bloch, 3. Aufl. Leipzig 1908 (betrifft zunächst das 16. Jahrh. nach Chr., greift aber bis ins Altertum zurück). Derselbe, *Gesundheit und Krankheit in d. Anschauung alter Zeiten*, übers. v. Leo Bloch, Leipz. 1902.

Über den Einfluß der Mathematik auf die geschichtliche Entwicklung der Philosophie bis auf Kant handelt Aug. Tabulski, *Inaug.-Diss.*, Leipzig 1868. Vgl. die *Gesch. der Mathematik* von Montucla, Bossut, Arneht, der *Geom. von Chasles*, der *Geom. vor Euklid* von C. A. Bretschneider, und in bezug auf die Neuzeit Baumanns *Darstellung und Kritik der Lehren von Raum, Zeit u. Math.* usw. J. Cohn, *Gesch. d. Unendlichkeitsprobl.* im abendl. Denk. b. Kant, Lpz. 1896.

III. Psychologie:

Friedr. Aug. Carus, *Geschichte der Psychologie*, Leipzig 1808. (Der nachgelassenen Werke dritter Teil.) Im wesentlichsten gehört hierher auch Albert Stöckl, *Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte*, Bd. I (antike Zeit), Würzburg 1858. Bd. II (patristische Zeit), a. u. d. T.: *Gesch. der Philosophie der patristischen Zeit*, Würzburg 1859. Als Fortsetzung: *Gesch. der Philos. des Mittelalters*, Mainz 1864–1865. F. Harms, *Die Philosophie in ihrer Geschichte*, I. *Psychologie*, Berlin 1877. Herm. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, I. Teil 1. Abt.: *Die Psychologie vor Aristoteles*, Gotha 1880, 2. Abt.: *Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino*, 1884. George L. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire*, Paris 1887. E. Seebach, *Die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung*, Krefeld 1898, Gießener Diss. R. Perdelwitz, *Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ihrer geschichtl. Entwicklung bis auf Leibniz*, Erlangen 1900, Diss.

IV. Ethik, Politik, Soziologie:

Christoph Meiners, *Geschichte der älteren und neueren Ethik oder Lebensweisheit*, Göttingen 1800 bis 1801. Karl Friedrich Stäudlin, *Geschichte der Moralphilosophie*, Hannover 1823. *Geschichte der Lehre von der Sittlichkeit der Schauspiele; vom Eide; vom Gewissen usw.*, Göttingen 1823 ff. Leop. v. Henning, *Die Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung*, Berlin 1825. Friedr. v. Raumer, *Die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Staat, Recht und Politik*, Lpz. 1826, 2. Aufl. 1832, 3. Aufl. 1861. Emil Feuerlein, *Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen*, 2 Bde., Tübingen 1857–1859 (hegelscher Standpunkt). Karl Werner, *Grundriß einer Geschichte der Moralphilos.*, Wien 1859. Paul Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, Paris 1858. James Mackintosh, *Dissertation on the progress of ethical philosophy*, London 1830; new edition, ed. by Will. Whewell, London 1863. W. Whewell, *Lectures on the history of moral philosophy*, new edition, London 1862. Rob. Blakey, *History of moral science*, 2. Aufl. Edinburgh 1863. Jähnel, *De conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum*, Berol. 1862. Aug. Neander, *Vorlesungen über die Gesch. der christl. Ethik*, hrsg. v. Generalsup. Dr. Erdmann, Berlin 1864. W. Gass, *Die Lehre vom Gewissen*, Berlin 1869. J. St. Blackie, *Four phases of moral: Socrates, Aristotle, Christianity and Utilitarianism*, London 1871. Mart. Kähler, *Das Gewissen*, I. T.: *Die Entwicklung seiner Namen und seines Begriffs*. 1. Hälfte: *Altertum und neues Testament*, Halle 1878. H. Sidgwick,

Ethics, London 1879. F. Harms, Die Formen der Ethik, Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1878. Theob. Ziegler, Gesch. der Ethik, 1. Abt. Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881. 2. Abt. Geschichte der christl. Ethik, Straßburg 1886, 2. Ausg. m. Register 1892. K. Köstlin, Geschichte der Ethik, 1. Band d. Ethik des klass. Altertums, 1. Abt. d. griech. Ethik bis Platon, Tübingen 1887 (s. dazu Th. Ziegler, Zur Geschichte der griech. Ethik, Philos. Monatsh., 24, 1888, S. 440—461). R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart, Leipzig 1890, 7. Aufl. 1907. (Die großen Denker sollen in E.s Werk Fleisch und Blut gewinnen und ihren eigentümlichen Charakter zeigen. Zugleich will E. eine Art Einleitung in die Hauptprobleme der Philosophie bieten. Einige der Geistesheroen hat er mit besonderer Liebe gezeichnet, so den Aristoteles, den Augustin. Abrah. Eleutheropulos, Wirtschaff u. Philos. oder d. Philos. u. d. Lebensauffassung der jeweils bestehenden Gesellschaft. I. Die Philos. u. d. Lebensauffass. d. Griechentums auf Grund d. gesellschaftl. Zustände, 2. Aufl. Berlin 1900 (ganz unbrauchbar). II. Die Philos. u. d. Lebensauff. d. german.-roman. Völker auf Grund d. gesellschaftl. Zustände, Berlin 1901. A. Dorner, Zur Gesch. d. sittl. Denkens u. Lebens, Hamburg 1901. E. Westermarck, Origin and development of the moral ideas. Vol. I, London 1906. G. Adler, Gesch. d. Sozialismus u. Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart. 1. Teil: Bis zur franz. Revolution (Hand- u. Lehrbuch d. Staatswissensch. I. Abt. 3. Bd.). Vgl. auch die Werke über die Geschichte der Pädagogik von Friedr. Heinr. Christ. Schwarz, Friedr. Cramer (vorchristl. Zeit), J. H. Kräuse (Griechen und Römer), K. v. Raumer (neuere Zeit), Karl Schmidt (Geschichte der Pädagogik, Cöthen 1862 ff., neu bearbeitet von Wichard Lange ebd. 1867 ff.) von Theob. Ziegler, 1895, von Herm. Schiller, 3. Aufl. 1894, auch die Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, hrsg. von K. A. Schmid, Gotha 1859—1875.

V. Religionsphilosophie:

Karl Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion, Leipzig 1794—1795. Imman. Berger, Geschichte d. Religionsphilosophie, Berlin 1800. J. E. T. Tafel, Geschichte u. Kritik des Skeptizismus u. Irrationalismus. Zugleich die letzten Gründe für Gott, Vernunftgesetz, Freiheit und Unsterblichkeit, Tübingen 1834. A. Tyszka, Geschichte der Beweise für das Dasein Gottes bis zum 14. Jahrh., Jena 1875. Über die Lehre vom Fatum handelt A. Vogel, Diss., Rostock 1869. John M. Robertson, A short history of Freethought, Lond. 1899. E. Nagel, D. Probl. d. Erlösung in d. ideal. Philosophie, Weinfeld 1900, Zür. Diss.

VI. Ästhetik:

Robert Zimmermann, Gesch. der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858. Vgl. die historisch-kritischen Partien in Vischers Ästhetik und M. Schasler, Ästhetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. 1. Band: Kritische Geschichte der Ästhetik von Platon bis auf die neueste Zeit, Berlin 1871. A. Kuhn, D. Idee d. Schönen in ihrer Entwicklung bei d. Alten bis in unsere Tage, 2. Aufl., Berlin 1865. Fierens-Gevaert, L'histoire de l'esthétique, Revue de l'instruction publique en Belgique 48 (1905) S. 8—20.

C. Geschichte einzelner philosophischer Richtungen:

K. Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus, und J. E. T. Tafel, Geschichte und Kritik des Skeptizismus und Irrationalismus, s. oben unter V. S. John Owen, Evenings with the Sceptics, 2 vols., Lond. 1881. Raoul Richter, Der Skeptizismus in d. Philosophie, Bd. I, Leipz. 1904. Fr. Alb. Lange, Gesch. des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Erstes Buch: Geschichte des Materialismus bis auf Kant. Zweites Buch: Gesch. des Mat. seit Kant, Iserlohn 1866; 3. Aufl., Leipzig 1876; 4. wohlfeile Ausg. (ohne Anmerkungen u. Register) 1882; 7. Aufl. (biogr. Vorwort u. Einl. mit krit. Nachtrag in 2., erweitert. Bearb. v. Herm. Cohen) Leipz. 1902 (modifiziert kantisch. Standpunkt, s. darüber Grundr. IV, 9. Aufl., S. 218). Jules Soury, Bréviaire de l'histoire du matérialisme, Paris 1881. L. Mabileau, Histoire de l. philos. atomistique, Paris 1895. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, 3 Bde., Braunsch. 1894—1897, 1. Bd.: Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus, 2. Bd.: Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker, 3. Bd.: Der Idealismus

der Neuzeit. (Thomistischer Standpunkt, der im ersten und zweiten Band nicht besonders stört, im dritten aber das besonnene, gerechte Urteil nicht aufkommen läßt. Mit dem Thomismus hängt die bedenkliche Fassung zusammen, daß alle Philosophie auf Religion fuße, echte Philosophie auf der ganzen Religion, die wahre Philosophie auf der vollendeten Religion. Siehe Grundr. III, 3.)

D. Sammlungen von Abhandlungen und Einzelbeiträge allgemeineren Inhaltes:

Georg Gust. Fülleborn, Beiträge zur Gesch. der Philos., 1. bis 12. Stück, Züllichau 1791–1799. Ad. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, 1. Band: Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, 2. Band: Vermischte Abhandlungen, ebd. 1855, 3. Band: Verm. Abh., ebd. 1867. Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipzig 1865 (enthaltend: 1. die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, 2. Pythagoras und die Pythagorassage, 3. zur Ehrenrettung der Xanthippe, 4. der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, 5. Marcus Aurelius Antoninus, 6. Wolffs Vertreibung aus Halle, der Kampf des Pietismus mit der Philosophie, 7. Joh. Gottlieb Fichte als Politiker, 8. Friedr. Schleiermacher, 9. das Urchristentum, 10. die Tübinger hist. Schule, 11. Ferd. Christian Baur, 12. Strauß u. Renan); 2. Sammlung 1877 (auf Gesch. der Philos. bezüglich: Religion u. Philos. b. d. Römern, Alexander u. Peregrinus, der Prozeß Galileis); 3. Samml. 1884 (Gesch. d. Philos. betreffend: d. L. des Aristoteles v. d. Ewigkeit der Welt, üb. die griech. Vorgänger Darwins, üb. d. kantische Moralprinzip u. d. Gegensatz formaler u. materialer Moralprinzipien). G. Hartenstein, histor. philos. Abhandlungen, Leipzig 1870. Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. I, Berlin 1883. Ernst Laas, Idealismus und Positivismus, eine kritische Auseinandersetzung, 3. T., Berlin 1880–1884. S. auch E. de Roberty, L'ancienne et la nouvelle philosophie. Essai sur les lois générales du développement de la philos., Par. 1887, Ludw. Strümpell, Die Einleitung in d. Philos. vom Standpunkte der Geschichte der Philos., Lpz. 1886, W. Wundt, Einleitung in die Philos., Lpz. 1901, 4. Aufl. 1906. (Geschichtl. Orientierung. W. zeigt, „wie die Philosophie selbst, und wie die philosophischen Probleme entstanden sind.“) R. Eucken, Gesammelte Aufsätze zur Philosophie u. Lebensanschauung, Leipzig 1903. Derselbe, Beiträge zur Einführung in d. Gesch. d. Philos., Leipzig 1906. W. Windelband, Präludien, Aufsätze und Reden zur Einl. in d. Philosophie. 2. Aufl., Tüb. 1902. Philosophische Abhandlungen, Max Heinze zum 70. Geburtst. gewidmet von Freunden u. Schülern, Berlin 1906.

E. Geschichte der philosophischen Terminologie:

R. Eucken, Gesch. d. philos. Terminologie, Leipz. 1878.

F. Lexikalische Werke:

Brauchbar für Philosophiegeschichte ist immer noch das enzyklopädisch-philosophische Lexikon von Wilh. Traugott Krug, 4 Bde., Lpz. 1827 ff., sowie auch die neueren Lexika von Ad. Franck (unter Mithilfe einer Reihe von Gelehrten): Dictionnaire des sciences philosophiques, III. Tir., Par. 1885, und von J. M. Baldwin (mit einer Anzahl Gelehrter zusammen): Dictionary of Philos. and Psychol., Vol. I, N. Y. and Lond. 1901, viel Philosophiegeschichtliches enthaltend. Ludw. Noack, Philosophiegeschichtliches Lexikon, historisch-biographisches Handwörterbuch z. Gesch. d. Philos., Leipzig 1879. Auf die geschichtl. Entwicklung nehmen auch Rücksicht Fr. Kirchner, Wörterbuch der philos. Grundbegriffe, (Philos. Bibl. 67. Bd.) 5. Aufl. von C. Michaelis, Leipzig 1907, und Rud. Eisler, Wörterbuch d. philos. Begriffe. 2. völlig neu bearb. Aufl., Berlin 1904. Vgl. auch P. Bayle, oben S. 2*.

G. Zeitschriften:

Philosophische Monatshefte, Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Zeitschr. f. Philosophie u. philosophische Kritik, Archiv für Gesch. d. Philosophie (s. o.), Jahrbuch f. Philos. u. spekulative Theologie, Philos. Jahrbuch (letztere beide vom kathol. Standpunkt), Revue philosophique, Rivista filosofica u. a.

H. Systematische Darstellungen einzelner Disziplinen und Probleme der Philosophie mit eingehender Berücksichtigung der Geschichte:

Stahl, Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, Heidelberg 1830 ff. u. ö.; der erste Band: „Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilo-

sophie“, 3. Aufl. 1853, ist der kritischen Betrachtung der Geschichte, besonders von Kant bis auf Hegel, gewidmet; Immanuel Herm. Fichte, System der Ethik, dessen erster kritischer Teil, Leipzig 1850, die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von 1790 bis gegen 1850 darstellt; Wundt, Ethik, worin der 2. Abschnitt über die philosophischen Moralsysteme handelt, Paulsen, System der Ethik, in dem das erste Buch den Umriß einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie gibt; Fritz Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft, wovon der erste Band die geschichtliche Entwicklung enthält. Der erste Band des Werkes von K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipzig 1860, behandelt ausführlich die Geschichte der Theorien im klassischen Altertum. Alb. Lang, Das Kausalproblem, Köln 1904 (behandelt im 1. Teil die Geschichte des Kausalproblems). P. Sokolowski, Die Philosophie im Privatrecht, Halle 1902, 2. Bd. ebenda 1907. Viel geschichtliches Material enthalten auch die rechtsphilosophischen Schriften von Warnkönig, Röder, Rößler, Trendelenburg, Heintz. Ahrens (im ersten Bande seines Naturrechts) und anderen; vgl. die betreffenden historischen Artikel (von Felix Dahn u. a.) in dem von Bluntschli und Brater herausgegebenen „Staatswörterbuch“.

J. Arbeiten auf anderen Wissensgebieten, die auch für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung sind:

Rud. Hirzel, Der Dialog, 2 Bde., Leipz. 1895 (geht auch auf den philos. Inhalt dialog. Darstellungen ein). Derselbe, Der Eid, Leipz. 1902. Ed. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2 Bde., Leipz. 1898 (wichtig f. die Beurteilung der Darstellungsform einer Reihe von Philosophen).

Zu § 6. Die Orientalen. Die heiligen Schriften und Dichtungen der verschiedenen orientalischen Völker mit ihren Kommentaren (Y-King, Choü-King; Moralbücher des Confucius und seiner Schüler): — in Indien die Vedas und die Upanishads als die Anfänge der Spekulation, ferner die Lehrbücher der sechs großen brahmanischen Systeme (Karmamimāṃsā, Brahmanimāṃsā oder Vedānta, Sāṅkhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika), die Purāṇas mit ihrem kosmogonischen Inhalte, die umfangreiche buddhistische Literatur, neben welcher neuerdings noch die der Dschainas mehr und mehr bekannt wird; — Zoroasters Zendavesta usw., dienen uns als Quellen der Kenntnis ihrer philosophischen Spekulationen. Von neueren Werken, die über die Religion und Philosophie dieser Völker handeln, nennen wir folgende:

Friedr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4 Bände, Lpz. u. Darmstadt 1810—1812; 2. Ausg. 6 Bände, 1819 ff.; Werke I, 1—4, ebd. 1836 ff. K. J. H. Windischmann, Die Philos. im Fortgang der Weltgeschichte, Bd. I, Abt. 1—4: Die Grundlagen der Philos. im Morgenlande, Bonn 1827—1834. Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd. I, Mannheim 1846, 2. Aufl. 1862. (Der erste Band geht auf die Spekulationen der Perser u. Ägypter, der zweite auf die älteste griechische Philosophie. Das lebendig geschriebene Buch fußt größtenteils auf unzuverlässigen Quellen und ist voll von willkürlichen Deutungen und allzu gewagten Kombinationen. Es enthält mehr Dichtung als historische Wahrheit.) Ad. Wuttke, Geschichte des Heidentums, 2 Bde., Breslau 1852—1853. Jul. Braun, Naturgesch. der Sage, München 1864. P. Asmus, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung, 1. Bd.: Indogermanische Naturreligion, Halle 1875; 2. Bd.: Das Absolute usw., 1877. Bei der Stabilität orientalischer Anschauungen sind auch für die ältere Zeit Darstellungen gegenwärtiger Zustände von Bedeutung, wie insbesondere: Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, par le comte de Gobineau, Paris 1865. Vgl. Schwenks und anderer mythologische Schriften, die Essays von Max Müller (deutsch, 4 Bde., Lpz. 1869—1876, 2. Aufl. 1879 ff). Ders., Vorlesungen üb. d. Ursprung u. d. Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, übers., 2. Aufl., Straßburg 1881, Natürliche Religion, Lpz. 1890. Physische Religion, ebd. 1892, Anthropol. R., 1894, Theosophie od. psychol. R., 1895. M. v. Straszewski, Ueb. d. Bedeut. d. Forsch. a. d. Gebiete d. orient. Ph. f. d. Verständn. d. geschichtl. Entwickl. d. Ph. im Allgem., Vortr., Wien 1895. Wolfgang Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, Lpz. 1870 (1869), auch Max Duncker, Gesch. d. Arier (Gesch. d. Altertums Bd. II), ferner manche Artikel in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

G. Pauthier, *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, Paris 1864.
 L. A. Martin, *Histoire de la morale*, I.: La morale chez les Chinois, Paris 1858 u. 1862. Joh. Heinr. Plath, *Die Religion und der Kultus der alten Chinesen*, in: *Abh. d. philos.-philol. Kl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss.*, Bd. IX, Abt. 3, München 1863, S. 731–969; Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren, 4 Abteilungen, München 1867–1874. v. d. Gabelentz, C. u. s. Lehre, Lpz. 1888. Confucius, Ta-hio, die erhabene Wissenschaft, übers. u. erkl. von Reinh. v. Plänckner, Lpz. 1875. Confucius, Tschöng-Yöng, der unwandelbare Seelengrund, v. demselb., Lpz. 1878. J. Legge, *The life and writings of Confucius, with critical and exegetical notes* (aus dem Werke desselben Verfassers: *The Chinese classics*), London 1867, New-York 1870. Lao-tse, Tao te king, der Weg zur Tugend, übers. und erklärt von Reinhold v. Plänckner, Lpz. 1870, dass. übers., eingel. u. komment. von V. v. Strauß, Lpz. 1870. Confucius et Mencius (Mengtse), *Les quatre livres de philos. morale et politique de la Chine*. Traduits du Chinois par M. G. Pauthier, Paris 1874. Ernst Faber, *Die Grundgedanken d. alt. chines. Sozialism.* od. d. L. des Philos. Micius, zum ersten Male vollständig aus den Quellen dargestellt, Elberf. 1877; ders., *Der Naturalismus bei den alten Chinesen oder die sämfl. Werke des Philos. Licius*, zum erst. Male vollst. übers. u. erklärt, ebd. 1877; ders., *eine Staatsl. auf ethisch. Grundlage, oder Lehrgang des chin. Philos. Mencius*, Lpz. 1870. J. Legge, *The life and works of Mencius. With essays and notes*, London 1875 (Vol. II des Werkes: *The Chinese classics*). Thai-Kih-Thu, des Tscheu-tsi Tafel des Urprinzips mit Tschu-his Kommentar hrsg. von Ge. v. d. Gabelentz, Dresden 1876. Grube, *Ein Beitrag zur Kenntnis der chines. Philos. Tung-su des Ceu-tsi*, Lpz. 1882.

Von Schriften allgemeinen Inhalts, welche indische Religion und Philos. berühren, seien erwähnt: Chr. Lassen, *Indische Altertumskunde*, 4 Bde., Lpz. 1847–1861, 1. Bd. in 2. Aufl. 1866, 2. Bd. 1873. Leop. v. Schröder, *Indiens Literat. u. Kultur in histor. Entwickl.*, Lpz. 1887. Max Müller, *Beiträge zur Kenntnis der indischen Philos.*, *Zeitschr. d. D. M. G.*, Bd. VI u. VII, *History of ancient sanskrit Literature*, 2. ed., Lond. 1860. Th. Benfey, *India in Ersch u. Grubers Enzyklopädie*. A. Weber, *Akad. Vorlesungen über ind. Literaturgesch.*, Berlin 1852, 2. Aufl. 1876. H. H. Wilson, *Essays and lectures on the religions of the Hindus*, collected and edited by R. Rost, Lond. 1861, 1862. Monier Williams, *Indian Wisdom*, Lond. 1876 (behandelt nicht nur die brahmanische Philos., sond. alle wichtigeren Zweige der Sanskrit-Literatur); ders., *Brahmanism and Hinduism*, 4. ed., Lond. 1891. A. Barth, *Les religions de l'Inde*, Par. 1879.

Zu den einzelnen indischen religiösen u. philosophischen Systemen seien genannt: Rig-Veda, übersetzt von H. Grassmann, 2 Teile, Leipzig 1876; übersetzt, mit Kommentar u. Einleitung, von A. Ludwig, 5 Bände, Prag 1876–1883. H. T. Colebrooke, *Essays on the Vedas a. on the philosophy of the Hindus in den Miscellaneous Essays*, Vol. I, Lond. 1837, neue Aufl. 1873, deutsch teilweise von Poley, Lpz. 1847, besondere Aufl. d. Ess. on the rel. and phil. of the H., Lond. 1858. A. Kägi, *der Rigveda*, Lpz. 1881 (sehr gut zur Orientierung). Lucian Schermann, *Philosophische Hymnen aus der Rig- u. Atharva-Veda-Sāhitā* verglichen mit den Philosophemen der ältesten Upanishads, Straßb. 1887. Edm. Hardy, *D. indisch-brahmanische Relig. des alt. Indiens*, Münster 1893. H. W. Wallis, *The cosmology of the Rigveda*, London 1857. J. Muir, *Original Sanskrit Texts*, Vol. III (the Vedas: Opinions of their authors and of later Indian writers on their origin, inspiration and authority), 2. ed., London 1863. Herm. Oldenberg, *Religion des Veda*, Berlin 1895. Die Anfänge der eigentlichen Philosophie sind in den auch noch zum Veda gerechneten Upanishads enthalten. Upanishad gehört zu dem Verbum upa-nishad sich nahen (einem Lehrer) oder sich ihm zu Füßen setzen (um von ihm belehrt zu werden) und bezeichnet die so empfangene Lehre, zu ältest eine Geheimlehre, dann die in den verschiedenen vedischen Schulen aufgezeichneten Schriften, welche diese Lehren überliefern. Sie enthalten nicht systematische Philosophie, sondern einzelne Gedankenreihen, hauptsächlich über das einzig Seiende, das Brahma, und den Kern alles Seins, den ātman, sie suchen die eigentliche, letzte Wahrheit hauptsächlich für den Menschen und sein geistiges Wesen. Sie wurden in Europa zuerst bekannt durch Anquetil Duperrons Werk *Oupnekhat* (id est, secretum tegendum), Straßburg 1801, eine lateinische Übersetzung einer persischen Übersetzung von fünfzig der wichtigsten Upanishads. Aus diesem Werke lernte sie Schopenhauer kennen. Einige Upanishads ins Englische übersetzt zu den Ausgaben in der „Bibliotheca Indica“ (Calcutta), die ältesten und wichtigsten

ins Englische übersetzt von M. Müller in *Sacred Books of the east*, Vol. I u. XV, zwei davon kritisch ins Deutsche übersetzt von O. Böhtlingk, Lpz. 1889, vgl. auch Berichte der Sächs. Gesellsch. d. W. 1890. An Duperrons Werk knüpfte an: A. Weber, *Indische Studien*, Bd. I ff., Berlin (später Leipzig) 1850 ff. P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, Paris 1876 (behandelt die Upanishads). Paul Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda*, a. d. Sanskr. übers. u. m. Einleit. u. Anmerkung. versehen, Lpz. 1897; ders., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I. Bd., 1. u. 2. Abt., s. ob. S. 6*. Der Verf. flicht in sehr dankenswerter Weise in seine Darstellung die Übersetzung vieler poetischer und prosaischer Stücke ein, gibt auch als „Episode“ eine solche des Prasthanabhedas von Madhusūdana („Mannigfaltigkeit der Methoden“), eine Übersicht über die philosophische Literatur der Inder, vielleicht erst aus dem 17. Jahrh. n. Chr. stammend. Ders., *Outlines of Indian philosophy*, 1900; ders., *On the philosophy of Vedānta in its relation to the occidental Metaphysics*, Bombay 1893; ders., *Das System des Vedānta*, nach den Brahma-Sūtras des Bādarāyana und dem Kommentar des Sāṅkara über dieselben, Lpz. 1883 (Sāṅkara lebte im 8. od. 9. Jahrh. n. Chr.); ders., *Die Sūtras des Vedānta od. die Sāṅkara-Mīmāṃsā des Bādarāyana* nebst d. vollständig. Komment. des Sāṅkara, aus d. Sanskr. übers., Lpz. 1887. Eine englische Übersetzung von G. Thibaut in den *Sacred Books of the East*, vol. XXXIV, XXXVIII. Major G. A. Jacob, *A Manual of Hindu Pantheism*. The Vedāntasāra, Lond. 1881. The Brahma Sūtras (Vedānta), transl. into English by Rev. K. M. Banerjea, Calcutta 1870 ff. (Bibl. Ind.). Sadānandas Vedāntasāra, sanskrit und deutsch in Otto Böhtlingks *Sanskrit-Chrestomathie*, 2. Aufl., St. Petersburg 1877. G. Thibaut, *The Arthasamgraha, an elementary treatise on Mīmāṃsa*, Benares 1882. J. R. Ballantyne, *The Sāṅkhyā Aphorisms of Kapila* translated, Calcutta 1865 (Bibliotheca Indica). Chr. Lassen, *Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta*, Bonn 1832 (Sāṅkhyā). John Davies, *Hindu Philosophy*. The Sāṅkhyā Karika of Iśvara Krishna, Lond. 1881. R. Garbe, *D. Mondschein der Sāṅkhyā-Wahrheit*, Münch. 1892; *Die Sāṅkhyāphilosophie*, e. Darstell. d. indisch. Rationalismus, Lpz. 1894; *Sāṅkhyā u. Yoga*, Grundr. d. indoarisch. Philol., III. Bd., 4 H., Straßb. 1896, u. a. Werke dess. Verfassers. Sadajiro Sugūra, *Hindu Logic as preserved in China and Japan*, Publications of the University of Pennsylvania, Philad. 1900. The Yoga, Aphorisms of Patanjali with the commentary of Bhoja Raja and an english translation by Rajendralala Mitra, Calcutta 1883. D. psychol. Seite des Yoga kehrt heraus D. Marcus, *Die Yoga-Philosophie nach dem Rājāmārtanda*, Halle 1886. The Aphorisms of the Nyāya, 4 Hefte, by J. R. Ballantyne, Allahabad 1850–1854. E. Windisch, *Üeb. d. Nyāyabāshya*. Univ. Pr., Lpz. 1889. E. Röer, *D. Lehrsprüche der Vaiśeṣhika-Philosophie v. Kanada*, a. d. Sanskr. übers. u. erl., Ztschr. der Deutsch-Morgenl. G. XXI. 1866. S. 309–420. A. Winter, *Die Saptapadārthi des Śivāditya*, Ztschr. d. D. M. G. LIII. S. 328 ff. H. Jacobi, *Die indische Logik*, in d. Nachricht. d. K. G. d. Wissensch. z. Göttingen, 1901. E. Windisch, *Über die brahmanische Philosophie*, in der Zeitschr. „Im Neuen Reich“, 1878 No. 21; ders., *Üb. d. Sitz der denkenden Seele bei Indern u. Griechen*, in d. Berichten d. Sächs. Gesellsch. d. W. 1892. P. Regnaud, *Etudes de Philosophie Indienne*, Rev. Philos. (éd. Ribot), 1876–1879. Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, Paris 1897. A. W. v. Schlegel, *Bhagavad Gita*, i. e. *ῥεσπέσιον μέλος*, Bonn 1823. W. v. Humboldt, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata*, Berlin 1826. Bhagavad-Gita od. das Lied der Gottheit, übers. von Boxberger, Berlin 1870, auch von Lorinser, der christl. Einfluß annimmt. Ph. Colinet, *La Théodicée de la Bhagavadgita*, Par. 1885.

Übersetzung alter buddhistischer Texte in *Sacred Books of the East*, voll. X, XI, XIII, XVII, XX, XXI, XXXV, XXXVI, XLII. Die kanonische Literatur des Buddhismus wird von der Pāli Text Society, London, seit 1882 herausgegeben. C. Warren, *Buddhism in translations*, Harvard Oriental Series, vol. III, Cambr.-Mass. 1896. Während diese Übersetzung auf die südbuddhistische Paliliteratur geht, beschäftigen sich die Buddhist Text Society in Calcutta, seit 1893, und die Bibliotheca Buddhica in St. Petersburg, seit 1897, namentlich mit der nordbuddhistisch. Literatur. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris 1844 (auf nordindische Quellen gestützt), 2. éd., 1876. T. W. Rhys Davids, *Buddhism, being a Sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha*, Lond. 1878 (bes. auf die ceylonische Pāli-Literatur gestützt, sehr gut zur Einführung), ins Deutsche übers. von A. Pfungst, Leipzig (Reclam) 1899. W. Was-

siljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Aus dem Russischen übers. (von A. Schiefner), Lpz. 1860 (chinesische, tibetanische Quellen). S. Beal, The Romantic Legend of Sakya Buddha from the Chinese Sanscrit, Lond. 1875. Bigaudet, The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, 3. ed. Lond. 1880. Barthélemy St. Hilaire, Boudha et sa Religion, 3. éd. Paris 1866. C. F. Köppen, Die Religion des Buddha, 2 Bde., Berlin 1857—1859. Jam. de Alwis, Buddhism, its origin, history and doctrines, its scriptures and their language, London 1863. Emil Schlagintweit, Über den Gottesbegriff des Buddhismus, in den Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wiss. 1864, Band I, S. 83—102. R. S. Hardy, Eastern Monachism, Lond. 1850. The Legends and Theories of the Buddhists compared with History and Science, with introductory Notices of the life and System of Gotama Buddha, London 1867. A Manuel of Buddhism in its modern development, 2. ed., Lond. 1880. Max Müller, Über den Buddhistischen Nihilismus, Vortrag, Kiel 1869. Tāranātha, Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetan. übersetzt von Ant. Schiefner, Lpz. 1869. A. Bastian, Die Weltauffassung der Buddhisten, Vortrag, Berlin 1870. E. Senart, Essai sur la légende du Buddha, Par. 1875, 2. éd. 1882 (faßt die Buddhalegende mythisch). Herm. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berl. 1881, 3. Aufl. ebd. 1897. Er sucht den ursprüngl. Kern in Legende und Lehre herzustellen und bestreitet die Herkunft des Buddhismus aus dem Sāmkhya, welche namentlich Jacobi zu beweisen versucht hatte, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāmkhya-Yoga, Nachricht. d. kgl. Gesellsch. d. W. z. Götting., 1896, Ztschr. d. D. M. G. LII 1 ff. S. Beal, Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China, Lond. 1882. Hnr. Kern, Der Buddhismus u. seine Gesch. in Indien, übers. aus dem Holländisch., Lpz. 1882—1884 (die vollständigste Darstell. der buddhist. Tradition; die astronomisch-mythische Auffassung des Verf.s ist nur in den Anmerkungen niedergelegt); ders., Manual of Indian Buddhism., Straßburg. R. Seydel, Das Ev. von Jesu in sein. Verh. zu Buddha-Sage u. Buddha-Lehre, Lpz. 1882; ders., D. Buddha-Legende u. das Leben Jesu nach den Evangelien, Lpz. 1884, 2. Aufl. 1897. Edm. Hardy, Der Buddhismus, Münster i. W. 1890; Monier Williams, Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hindūism and in its contrast with Christianity, Lond. 1889. Jos. Dahlmann, S. J., Nirvana, e. Studie üb. d. Buddhismus, Berlin 1896. Waddel, The Buddhism of Tibet or Lamaism, Lond. 1895. E. Windisch, Mara und Buddha, Abh. d. Kgl. S. Gesellsch. d. W., Lpz. 1895. Th. Achelis, Zur buddhistischen Psychologie, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 18, S. 385.

Für die Lehre der Dschainas s. H. Jacobis Übersetzungen v. kanonisch. BB. desselb. in Sacred Books of the East, voll. XXII. XLV. Über das Verh. der Dschaina zu den Buddhisten ist instruktiv die Introduktion von H. Jacobi zu: The Kalpasutra of Badrabāhu, Lpz. 1879. G. Bühler, Üb. d. indische Secte der Dschaina, Vortrag in d. Sitz. d. K. Akad., 26. Mai 1887, Wien. Verschiedene Arbeiten von E. Leumann, z. B. in d. Ztschr. d. D. M. G., XLVI.

Der Zendavesta — auch bloß Avesta = Grundtext, Zend = Auslegung —, Sammlung der alten Religionsbücher der Iranier, soweit sie in Resten noch vorhanden, zuerst in französischer Übersetzung von Anquetil-Duperron, 1771, herausgegeben; im Urtext von Friedr. Spiegel, Lpz. 1858—1863, Karl Geldner, 3 Tle., Stuttg. 1886—1895. Übersetzung von Spiegel, Wien 1852—1863, von Darmesteter und Mills in the Sacred Books of the East Vol. IV, XXIII, XXXI. W. Jackson, Zoroaster, the prophets of ancient Iran, New York 1899. J. G. Rhode, Die heilige Sage oder das gesamte Religionssystem der alten Baktrr, Meder u. Perser oder des Zendvolks, Frankfurt a. M. 1820. Abel Hovelacque, L'Avesta Zoroastre et le Mazdéisme I., Par. 1878 (hierin besprochen Les études sur l'Avesta depuis Burnouf jusqu'à nos jours). James Darmesteter, Ormuzd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire (in Bibliothèque de l'école des hautes études), Par. 1877; ders., Le Zend-Avesta (übersetzt u. erklärt), 3 vols., Par. 1892—1893. Haug, Essays on the sacred language, writings and religion of the Parses, 3. Aufl., Lond. 1884. Brodbeck, Zoroaster. Ein Beitr. zur vergleich. Gesch. der Religionen und philos. Systeme des Morgen- und Abendlandes, Lpz. 1893.

Über die ägyptischen Religionsanschauungen handeln neben den grundlegenden älteren Werken von K. R. Lepsius, Das Totenbuch der Ägypter, Leipzig 1842; Die ägyptischen Götterkreise, Berlin 1851, Chr. K. Josias v. Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte, Hamburg und Gotha 1845—1857, namentlich die neueren Arbeiten von Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums, 1. Bd., Stuttg. 1884, Geschichte des alten Ägypten, Berl. 1887, sowie von G. Maspero, Etudes

de mythol. et archéol. égyptiennes, I, II, Par. 1893. Vgl. auch noch P. Le Page Renouf, Vorlesungen üb. Ursprung u. Entwick. d. Relig. d. alt. Ägypter, Übers., Lpz. 1881. H. Brugsch, Relig. u. Mythol. d. alt. Ägypter nach den Denkmälern, I, Lpz. 1884—1888, Alfr. Wiedemann, Religion der alten Ägypter, Münster 1889, Amélineau, La morale égyptienne quinze siècles avant notre ère, Bibliothèque de l'École des hautes études, 88, Par. 1892. G. Maspero, Etudes de Mythologie et Archéol. Egypt. I—III, Par. 1893—1898; ders., Histoire de l'Orient classique, I—III, Par. 1895—1899. A. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübing.

Über die jüdischen Religionsanschauungen handeln u. a. De Wette, Beiträge zur Einl. ins Alte Testament, 2 Bde., Halle 1806, 1807, W. Vatke, D. bibl. Theologie wissenschaftl. dargestellt, Berl. 1835, H. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Götting. 1843, 3. Aufl. 1864, A. Kuenen, Histor. kritische Einleit. i. d. Bb. des a. T., aus d. Holländischen, Lpz. 1886, 1887, ders., Gotsdienst von Israel, 2 Bde., Harlem 1869, 1870, Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels, 3. Aufl., Berl. 1886, E. Reuss, Gesch. d. heilig. Schr. des A. T., Braunschw. 1881, Stade, Gesch. des Volkes Israel, Berl. 1881—1888, R. Smend, Lehrb. der alttestamentl. Religionsgesch., Frbg. i. Br. 1893. Rud. Kittel, Zur Theol. des A. T., 1899, Herm. Guthe, Gesch. des Volkes Isr., 1899.

Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus handelt insbesondere Alexander Kohut in d. Abhandl. für Kunde des Morgenlandes, hrsg. von Herm. Brockhaus, auch bes. abgedruckt, Lpz. 1866.

Zu § 7. Die Quellen und Hilfsmittel unserer Kenntnis der Philosophie der Griechen. *B. Angaben Dritter* (S. 13). Über Platon als philosophiegeschichtliche Quelle E. Zeller, Platos Mitteilungen über frühere und gleichzeitige Philosophen, Arch. f. Gesch. d. Philos. V, S. 165—184. A. J. af Sillén, Platonis de antiquissima philosophia testimonia, Upsala 1880. Zu Aristoteles: A. Emminger, Die vorsokrat. Philosophen nach den Berichten des Aristoteles, Würzburg 1878. Steffens, Welcher Gewinn f. d. Kenntnis d. griech. Philos. von Thales bis Platon läßt sich aus d. Schriften d. Aristoteles schöpfen? Zeitschr. f. Philos., Bd. 67. 68. 69.

Bb) Biographische und bibliographische Arbeiten (S. 15. 18). Überall zu vergleichen: Fr. Leo, Die griech.-röm. Biographie nach ihrer literar. Form, Leipz. 1901.

H. Diels, Chronol. Untersuchungen über Apollodors Chronika, Rhein. Mus. 31 (1876), S. 1 ff. (grundlegend für die Chronologie d. antiken Philosophen, wichtige Feststellungen über die den Ansätzen d. Apollodor zugrunde liegende Methode). G. F. Unger, Die Chronik d. Apollodoros, Philol. 41 (1882), S. 602 ff. (verfehlt). Weiteres bei Lortzing, Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumswissensch. 96, S. 193 ff.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos (Philol. Unters. herausg. v. A. Kießling u. U. v. Wilamowitz-Moellendorff 4. Heft) Berlin 1881.

Über Satyros vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 34 (1899) S. 633 ff.

Laërtios Diogenes (S. 16. 18). Vgl. zur Überlieferung Kurt Wachsmuth, Sillogr. reliquia², p. 51 ff., Usener, Epicurea p. VI ff. W. Volkmann, Quaestionum de Diogene Laërtio cap. I. II, Breslau 1890, 1895. Edg. Martini, Analecta Laërtiana, Habilitationsschr., Leipz. 1899. Weitere Beiträge z. Texte s. Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 96 (1898) S. 60; 108 (1901) S. 204 f.

Die für die antike Philosophiegeschichte höchst wichtige Quellenfrage behandeln: Friedr. Bahnsch, Quaestionum de Diog. Laërtii fontibus initia, diss. inaug. Regiomontanensis, Gumbinnæ 1868. Frdr. Nietzsche, de Laërtii Diog. fontibus, in: Rhein. Mus. N. F. XXIII, 1868, S. 632—653 und XXIV, 1869, S. 181—228. Ders.: Beitr. zur Quellenkunde und Kritik des Laërtius Diogenes, Basel 1870. Ders.: Analecta Laërtiana in: Rhein. Mus. N. F. XXV, 1870, S. 217—231. S. dageg. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 3, Exkurs 4: Zur Quellenkunde des Laërtius Diog. Berl. 1879. Ern. Maass, De biographis Graecis quaestiones selectae, in: Philol. Untersuchungen, 3. Heft, 1880, s. dagegen die epistola ad Ernest. Maassium v. Wilamowitz-Möllendorff, ders. Antigonos v. Karystos, Berl. 1881. Vict. Egger, Disputationes de fontibus D. L. Particula de successionibus philosophorum, Bordeaux 1881. Hrm. Usener, Die Unterlage des Laërt. Diog., Sitzungsber. der Ak. zu Berlin 1892, S. 1023—1034; ders., Epicurea, Praefatio, VI ss. W. Volkmann, Quaest. de D. L. c. 1: de D. L. et Suida, Pr., Breslau 1890. Derselbe, Untersuchungen zu Diogenes Laërtius, Festschr. d. Gymn. zu Jauer, Jauer 1890. A. Covotti, Quibus libris vitarum in libro septimo scribendo

Laertius usus fuerit, Studi ital. di filol. class. 5 (1897) p. 65–97. (E. Martini, *Analecta Laërtiana. pars. II*, Leipz. Stud. XX (1902) S. 147–166. A. Gercke, *De quibusdam Laërtii Diogenis auctoribus disputatur*, Greifsw. 1899. Fr. Leo, *Diogenes Laërtius*, in: *Die griechisch-röm. Biographie nach ihrer literarischen Form*, Lpz. 1901, S. 35–84. Ed. Schwartz, Artikel *Diogenes Laërtios bei Pauly-Wissowa*.

Über d. Verhältnis d. Suidas (S. 17. 19) zu Laërt. s. u. a. W. Volkmann, *Quaest. de Diog. Laert. I*, Breslau 1890, über Pseudo-Hesychios Edg. Martini, *Analecta Laert. II*, Leipz. Stud. XX (1902) S. 147 ff.

C. Andere auf uns gekommene Schriftsteller (S. 17. 19). Zu Stobaeus vgl. R. Volkmann, über das Verhältnis der philosophischen Referate in den *Eclogae physicae* des Stobaeus zu Plutarchs *placita philosophorum* in: *Jahrb. f. Philol. und Pädag.* N. F. Bd. 103, Lpz. 1871, S. 683–705. H. Diels, *Stobaios und Aëtios*, in: *Rhein. Mus.*, N. F., Bd. 36, 1881, S. 343–350. C. Wachsmuth, *Studien zu den griechischen Florilegien*, Berl. 1882. Vgl. vor allem Diels' *Doxographi*.

Neuere Literatur zur Geschichte der griechischen Philosophie.

A. Gesamtgeschichte.

a. Zusammenstellung ausgewählter Quellenstellen:

Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter, L. Preller. Edidit L. Preller, Hamburgi 1838. Edit. II. recogn. et auxit L. Preller, Gothae 1856. Edit. VI curav. G. Teichmüller, 1878. Ed. VII curav. Fr. Schultess et Ed. Wellmann, Gothae 1888. Ed. VIII curav. Eduard. Wellmann, Gothae 1898. (Eine sehr brauchbare Sammlung, die durch die letzten Bearbeiter wieder wesentlich gewonnen hat.)

Mehr für elementare Zwecke, nicht so gründlich wie das eben erwähnte Werk: *Texts to illustrate a Course of elementary Lectures of Greek Philosophy from Thales to Aristotle*, by J. Jackson, London 1901, und *Texts etc. — after Aristotle* by J. Adam, London 1902.

b. Darstellungen:

a. Deutsche:

Chr. Meiners, *Gesch. d. Ursprungs, Fortgangs u. Verfalls d. Wissenschaften in Griechenland u. Rom*, Lemgo 1781–1782.

Wilh. Traug. Krug, *Gesch. d. Philos. alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern*, Leipz. 1815, 2. Aufl. 1827.

Christian Aug. Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, 1. T.: Vorsokratische Philosophie; 2. T., 1. Abt.: Sokrates, die einseitigen Sokratiker und Plato; 2. T., 2. Abt., 1. u. 2. Hälfte: Aristoteles; 3. T. 1. Abt.: Übersicht über das aristotelische Lehrgebäude und Erörterung der Lehren seiner nächsten Nachfolger als Übergang zu der dritten Entwicklungsperiode der griechischen Philosophie, Berlin 1835, 1844, 1853, 1857, 1860. — *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*. Erste Hälfte (bis auf Aristoteles), Berlin 1862. Zweite Hälfte (von den Stoikern und Epikureern bis auf die Neuplatoniker, zugleich, nebst den 1866 erschienenen „Ausführungen“, als 2. Abt. des 3. Teiles des Handbuchs), ebd. 1864. (Das Handbuch ist eine höchst sorgsame und umfassende gelehrte Forschung. Die „Geschichte der Entwicklungen“ ist eine kürzere, übersichtliche Darstellung.)

Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*. Erster Teil: Allg. Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Zweiter Teil: Sokrates, Plato, Aristoteles. Dritter Teil: Die nacharistotelische Philosophie. Tübingen 1844, 1846, 1852. — Zweite völlig umgearb. Aufl. unter dem Titel: *Die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwicklung dargestellt*, in 5 Bdn., Tübing., später Lpz. 1859–1868. Erster T. 5. Aufl. in 2 Hälften, Lpz. 1892. Zweiter Teil, 1. Abt., 4. Aufl.: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie, Lpz. 1889. Zweiter Teil, 2. Abt., 3. Aufl.: Aristoteles und die alten Peripatetiker, Lpz. 1879. Dritter Teil, 1. Abt., 3. Aufl.: Die nacharist. Philos., 1. Hälfte, Lpz. 1880 (die 4. Aufl. dieser Abt. ist im Druck); 2. Abt., 4. Aufl.: Die nacharist. Philos., 2. Hälfte, ebd. 1903. Register z. d. ganzen Werke, ebd. 1882. Einige Teile sind in das Englische und Französische übersetzt. (Die trefflichste Vereinigung von philosophischer Vertiefung und kritischem Blick mit genauer Berücksichtigung der einschlägigen

Literatur. Der philosophische Standpunkt ist ein durch Empirie und Kritik modifizierter Hegelianismus.) Ders., Grundriß der Gesch. der griech. Philos., Lpz. 1883, 8. Aufl. 1907.

Karl Prantl, Übersicht der griechisch-römischen Philosophie, Stuttgart 1854, neue Auflage 1863.

Albert Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, hrsg. von Karl Köstlin, Tübing. 1859: dritte vermehrte Aufl., Freiburg i. Br. u. Tübing. 1882, 2. Ausg. 1886. Auch in das Neugriech. übertragen, mit vielen Zusätzen, Athen 1867.

Ludwig Strümpell, Die Geschichte der griechischen Philosophie, zur Übersicht, Repetition und Orientierung bei eigenen Studien entworfen. 1. Abt.: Die theoret., 2. Abt.: Die prakt. Philosophie der Griechen vor Aristoteles, Lpz. 1854—1861. (Mehr nicht erschienen. Herbartscher Standpunkt.)

W. Windelband, Gesch. der alten Philosophie nebst einem Anhang: Abriß der Gesch. der Mathematik und der Naturwissenschaft im Altert. von Siegm. Günther, Nördlingen 1888 (aus I. Müllers Handb. d. kl. Altertumswissensch.), 2. Aufl., Münch. 1894. (W. bringt manche neue Auffassungen.)

Th. Gomperz, Griech. Denker, Lpz. 1893—1902, auf 3 Bde. berechnet, bis jetzt 2. Bd. bis Platon einschl. und vom 3. Bd. Lief. 1 u. 2 (Aristoteles) erschienen, Bd. 1 und 2 in 2. Aufl. Leipz. 1903. Auch ins Französische und Englische übersetzt. Sehr lesbare, gefällige Darstellung, in der die griechische Philosophie in ihrem Hervorwachsen aus dem allgemein geistesgeschichtlichen Untergrunde betrachtet und ihr Zusammenhang mit anderen Wissensgebieten mit tief- und weitgreifender Sachkenntnis verfolgt wird. Vielfach neue Auffassungen und Gesichtspunkte. Höchst geistvolles und anregendes Werk.

Eugen Kühnemann, Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorklassiker, Sokrates und Platon, Stuttg. 1899. Eine geistreiche und anregende Untersuchung darüber, wie und wo die Grundprobleme der Philosophie entspringen, und über die Motive ihrer Lösung.

F. Jurandic, Prinzipiengesch. d. griech. Philos., Agram 1905.

K. Chr. Frdr. Krause, Abriß der Gesch. d. griech. Philosophie, aus dem Nachlaß hrsg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsche, Lpz. 1893.

A. Kalthoff, Die Philosophie der Griechen, auf kulturgeschichtl. Grundlage dargestellt, Berlin 1901. A. Mannheimer, Die Philosophie d. Griechen in übersichtl. Darstellung, Frankf. a. M. 1902. In 2. Aufl. u. d. Titel: Gesch. d. Phil. in übersichtl. Darstellung. 1. Teil: I. Wesen u. Aufgabe der Philosophie. II. Die Philosophie d. Griechen, Frankf. a. M. 1903. A. Döring, Gesch. d. griech. Philos. 2 Bde., Leipz. 1903. Fr. Börtzler, Gesch. d. griech. Philos., Stuttg. 1905. H. Hiel-scher, Völker- u. individualpsych. Unters. üb. d. ält. griech. Phil. Arch. f. d. ges. Psychol. 5, S. 125 ff.

β. Französische:

N. J. Schwarz, Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne, Liège 1842. 2. éd. Liège 1846. Renouvier, Manuel de philos. ancienne, Paris 1845. Charles Lévêque, Etudes de philosophie grecque et latine, Paris 1864. L. Lenoël, Les philosophes de l'antiquité, Paris 1865. M. Morel, Hist. de la sagesse et du goût chez les Grecs, Paris 1865. C. Bénard, La philosophie ancienne; histoire générale de ses systèmes. I. partie (bis zu Sokrates u. d. Sophisten), Par. 1885.

γ. Englische:

W. A. Butler, Lectures on the history of ancient philosophy, Cambridge 1856; edited by W. H. Thomson, 2 vols., London 1866; 2. ed., London 1874. Lectures on Greek philosophy and other philosophical remains of James Frederick Ferrier, ed. by Al. Grant and E. L. Lushington, 2 vols., Edinburgh and London 1866. Jos. B. Mayor, A sketch of ancient philosophy from Thales to Cicero, Cambridge 1881. A. W. Benn, The Greek philosophers, 2 vols., Lond. 1882 (das letzte Cap.: Greek philosophy and modern thought, s. auch: Mind 1882). J. D. Morell, Manual of history of philos., Lond. 1883. J. Marshall, A short history of greek philosophy, Lond. 1889. John Burnet, Early Greek philosophy, Lond. 1892.

δ. Italienische:

Franco Fiorentino, Saggio storico sulla filosofia Greca, Firenze 1865. R. Bobba, Saggio sulla filosofia greco-romana, Torino 1881.

Ueberweg, Grundriß I. 10. Aufl.

b

B. Organisation und äußere Verhältnisse der Philosophenschulen. Persönliches.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Philosophenschulen u. die Politik. Exkurs I zu Antigonos v. Karystos (Philol. Untersuch., herausg. v. A. Kießling u. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Heft 4), Berlin 1881. Derselbe, Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen, Exkurs II desselben Werkes. H. Usener, Organisation der wissenschaftl. Arbeit, Preuß. Jahrb. 53 (1884) S. 1—25. E. Heitz, Die Philosophenschulen Athens, Deutsche Revue 1884, 3. Bd., S. 326—342. H. Diels, Über die ältesten Philosophenschulen d. Griechen, in: Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidm., Leipz. 1887, S. 239—260. Zumpt, Über den Bestand d. philos. Schulen in Athen u. die Sukzession der Scholarchen, Abhandl. der Akad. d. Wiss. z. Berlin aus d. Jahr 1842, Berlin 1844, philos. u. hist. Abt. S. 27—119. J. Bernays, Phokion u. seine neueren Beurteiler. Ein Beitrag z. Gesch. d. griech. Philosophie u. Politik, Berlin 1881.

Über die Testamente der griech. Philosophen handeln G. Bruns, Zeitschr. d. Savigny-Stift. I, 1880, S. 1—52, Dareste, Annuaire des études grecques, 16, 1883, S. 1—21. A. Hug, Zu d. Testam. d. griech. Philos., Festschr. z. Begrüß. d. Züricher Philologenversamml., Zürich 1887. Th. Gomperz, Die angebl. platon. Schulbibliothek u. die Testamente der Philosophen (Platon. Aufs. II), Sitzungsber. d. Wiener Akad. 141 (1899) VII. Abh.

Über die Porträts der griech. Philosophen handelt P. Schuster, Leipz. 1876 (durch neuere Funde u. Spezialarbeiten überholt; vgl. z. B. unter Platon). Vgl. auch F. Hiller v. Gärtringen und C. Robert, Hermes 37 (1902) S. 128 ff., Winter, Archäol. Anz. 1896 S. 74—87. J. J. Bernoulli, Griech. Ikonographie I. II, München 1901.

J. Bruns, Das literarische Porträt d. Griechen im 5. u. 4. Jahrh. vor Chr. Geb., Berlin 1896. Mit den Philosophen beschäftigen sich S. 201—424, namentlich sehr ausführlich mit Sokrates, Xenophon. Griechische Philosophinnen behandelt J. C. Poestion, Norden 1882.

C. Geschichte einzelner Disziplinen und Probleme der griechischen Philosophie.

I. Erkenntnistheorie.

P. Natorp, Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems im Altert. Protagoras, Demokrit, Epikur u. d. Skepsis, Berl. 1884 (gründliche und scharfsinnige Untersuchungen, in denen aber spätere Ansichten früheren Philosophen gewagterweise mehrfach zugesprochen werden). G. Cesca, La teoria della conoscenza nella filosofia greca, Verona 1887. J. Beare, Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle.

II. Metaphysik.

Max Weiß, Die metaphysische Theorie der griechischen Denker nach ihren Prinzipien dargestellt, Dresden 1873. Reinmüller, Die metaph. Anschauungen der Alten vom Standp. der modernen Naturwissenschaft, Pr., Hamburg 1875. Cl. Baeumker, Einige Gedanken üb. Metaph. u. üb. ihre Entwickl. i. d. hell. Philos., in: Jahresb. d. Görres-Ges., Sekt. f. Philos., 1884.

Über die Lehre von der Einheit handelt Wegener. De uno sive unitate apud Graecorum philosophos, Realschul- Progr., Potsdam 1863.

Clem. Baeumker, D. Probl. d. Materie in d. griech. Philos., München 1890. C. Deichmann, D. Problem d. Raumes in d. griech. Philos., Diss., Halle a. d. S. 1893. F. H. Weber, Die genetische Entwickl. d. Zahl- u. Raumbegriffe in d. griech. Philos. u. der christl. Literatur, 2. Teil 1899. Scharfsinnig, aber manches sehr gesucht und subjektiv). S. N. Trubezkoj, Die Lehre vom *Λόγος* in d. alten Phil. in ihrem Zusammenhang m. d. Entw. d. Idealismus, Woprosy filos. i psichol. 1897 I—III. Th. Simon, D. Logos, Leipz. 1902. H. J. Flipse, De vocis quae est *λόγος* significatione atque usu, Leyden 1902. Diss.

Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872. Anathon Aall, Geschichte der Logosidee in d. griech. Philos., Lpz. 1896 (1. Teil des Werkes: Der Logos. Gesch. seiner Entwicklung in d. griech. Philos. u. der christl. Literatur, 2. Teil 1899. Scharfsinnig, aber manches sehr gesucht und subjektiv). S. N. Trubezkoj, Die Lehre vom *Λόγος* in d. alten Phil. in ihrem Zusammenhang m. d. Entw. d. Idealismus, Woprosy filos. i psichol. 1897 I—III. Th. Simon, D. Logos, Leipz. 1902. H. J. Flipse, De vocis quae est *λόγος* significatione atque usu, Leyden 1902. Diss.

E. Hardy, D. Begr. der Physis in d. griech. Philos., 1. T., Berl. 1884.

Gust. Teichmüller, Gesch. des Begriffs der Parusie (3. Teil der aristotelischen Forschungen), Halle 1873.

Carl Göring, Über den Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie, Habilitationsschr., Lpz. 1874. C. Fülllein, Das metaphys. Problem der Veränderung in der griech. Philos., G.-Pr., Merseb. 1881.

III. Naturphilosophie, Mathematik, Astronomie, Geographie, Naturwissenschaften, Medizin, insofern diese Disziplinen sich mit der Philosophie berühren.

Ch. Huit, La philos. de la nature chez les anciens, Paris 1901. A. de Margerie, La philos. de la nature dans l'antiquité, Paris 1901. Ed. Gasc-Desfossés, La philos. de la nature chez les anciens, Ann. d. philos. chrét. 1901 Mai. Siegm. Günther, Abriß d. Gesch. d. Mathematik u. d. Naturwissenschaften im Altertum, Anhang zu W. Windelband, Gesch. d. alten Philos., 2. Aufl., München 1894. Fr. Schultze, Über d. Verhältnis d. griech. Naturphilosophie zur modernen Naturwissenschaft, Kosmos I, 1877—78, Heft 8. 9. 10. 11. Max Heinze, Antiker Darwinismus, Im neuen R. 1877 I. E. Zeller, Über die griech. Vorgänger Darwins, Abhandl. d. Berliner Akademie 1878 (Vortr. u. Abh. 3. Sammlung [Leipz. 1884] S. 37—51). J. Schwetschlager, Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Altertums u. des Mittelalters mit besonderer Rücksichtnahme auf Urzeugung, Progr., Eichstädt 1885. M. Cantor, Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik, I. Bd. Leipz. 1880, 2. Aufl. 1894. C. A. Bretschneider, Die Geometrie u. die Geometer vor Euklides, Leipz. 1870. P. Tannery, La géométrie grecque, Paris 1887. Ch. Thurot, Recherches historiques sur le principe d'Archimède, Revue archéologique. 1869. P. Tannery, Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne, Paris 1893. G. C. Lewis, An historical survey of the astronomy of ancients. Th. H. Martin, Mémoire sur les hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce, Paris 1878. M. Sartorius, Die Entwicklung d. Astronomie b. d. Griech. bis Anaxagoras und Empedokles, Breslau 1883. Schiaparelli, I precursori di Copernico nell' antichità, Memorie del R. Istituto Lombardo XII. Die in die Lehren d. griech. Philosophen vielfach hereinspielende Astrologie behandelt A. Bouché-Leclercq, Paris 1899. Über Entwicklung und Aufgaben der Forschung auf diesem Gebiete orientiert auf Grund meisterlicher Beherrschung d. Gegenstandes Franz Boll, Die Erforschung d. antiken Astrologie, Neue Jahrb. f. das klass. Altert. usw. 21 (1908 I) S. 103—126. Das noch im Fortschreiten begriffene große Werk Catalogus codicum astrologorum Graecorum ed. Bassi, Boll, Cumont, Kroll, Martini, Olivieri bringt in reichen Auszügen aus astrol. Schriften auch viel für die Geschichte der Philosophie Wichtiges. H. W. Schäfer, Die astronom. Geographie d. Griechen bis auf Eratosthenes, Flensburg 1873, Progr. H. Berger, Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde d. Griechen, 2. Aufl., Leipz. 1903. Th. H. Martin, La foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens, Paris 1866. O. Gilbert, Die meteorolog. Theorien d. griech. Altert., Leipz. 1907. L. Philippson, Ὑλη ἀνθρώπου p. I: De interiorum humani corporis partium cognitione Aristotelis cum Platonis sententiis comparata, p. II: Philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensibus, Berlin 1831. E. Chauvet, La philosophie des médecins grecs, Paris 1885. W. H. Roscher, Die Hebdomadenlehren d. griech. Philosophen u. Ärzte, Abhandl. d. philol.-hist. Kl. d. sächs. Ges. d. Wissensch. 24 (1906). Derselbe, Enneadische Studien. Versuch einer Gesch. der Neunzahl bei d. Griechen mit bes. Berücksicht. d. ält. Epos, d. Philos. u. Ärzte, ebenda 26 (1907). (Dazu Philol. 67 [1908] S. 158—160.) Für die mediz. Lehren antiker Philosophen d. früheren Zeit ist wichtig: Diels, Über die Exzerpte von Menons Iatrika in dem Londoner Papyrus 137, Hermes 28 (1893) S. 407—434.

IV. Psychologie.

A. E. Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs, 5 voll., Paris 1887 bis 1892. Über die Unsterblichkeit der Seele nach Ansichten der Alten handeln K. Arnold, Straubing 1864, Progr., erweitert Landshut 1870, Erw. Rohde, Psyche, Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube d. Griechen, Freiburg i. B. u. Leipz. 1894, 2. Aufl., 2 Bde., 1898, 3. Aufl. 1903 (darin sehr wertvolle Beiträge zur Kenntnis einzelner Philosophen). J. F. Hückelheim, Über den Unsterblichkeitsglauben bei d. alten Griechen u. Römern, Warendorf 1903, Progr. Über die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in d. Wissenschaft d. Altertums handelt H. Siebeck, Zeitschr. f. Völkerpsychol. 12 (1880) S. 361—407. Derselbe, Über den Begriff d.

Bewußtseins in d. alten Philos., Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 80 (1882) S. 213—239. H. Volger, D. Lehre v. d. Seelenteilen in d. a. Philos. I. II, Plön 1892—1893. C. L. Duprat, Psycho-physiologie des passions dans la philosophie ancienne, Archiv f. Gesch. d. Philos. N. F. 11, S. 394—411. P. Beck, Die Ekstase, Ein Beitrag z. Psychol. u. Völkerkunde, Bad Sachsa 1908.

V. Sprachphilosophie.

Über die Sprachphilosophie der Alten handeln Lersch, 3 Bände, Bonn 1838—1841, und H. Steinthal, Geschichte der Sprachw. bei den Griechen und Römern, Berlin 1863—1864, 2. Aufl., 2 Bde., Berl. 1891, 1892. Vgl. Schömann, Die Lehre von den Redeteilen bei den Alten, Berlin 1862. O. Klotz, Philosophorum Graecorum de linguae natura sententiae, Stettin 1875.

VI. Ethik, Politik, Soziologie, Rechtsphilosophie.

Über die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe W. Wehrenpfennig, Progr. d. joachimsthalschen Gymnasiums, Berlin 1856. Sonst handeln über antike Ethik: J. Denis, Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, 2 vols., Paris 1852, 2. (unveränderte) éd. Paris 1879. C. Martha, Etudes morales sur l'antiquité, Paris 1880. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (nicht nur d. philos. Ethik), 2 Bde., Berlin 1881. Ad. Garnier, De la morale dans l'antiquité, Paris 1865. Ch. Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtl. Entwicklung, als Einleitung in d. Geschichte der christlichen Moral, Lpz. 1887. J. Burnet, Law and nature in Greek ethics. International Journal of Ethics 1897 April. H. Gomperz, Die Lebensauffassung d. griech. Philosophen u. d. Ideal d. inneren Freiheit, Jena u. Leipz. 1904. M. Heinze, D. Eudämonismus in d. griech. Philos., Abh. d. sächs. Ges. d. Wissensch. 1883. M. Wundt, D. Intellektualismus in d. griech. Ethik, Leipz. 1907. J. Walter, Die Lehre v. d. prakt. Vernunft in d. griech. Philos., Jena 1874. L. Credaro, Il problema della libertà di volere nella filosofia dei greci, Rendic. dell' Istituto Lomb. ser. 2 vol. 25 fasc. 9, 10 p. 607—660. (Über die Lehre vom Fatum bei Juden u. Griech. handelt A. Vogel, Rostock 1869, Diss.) K. Koch, Quae fuerit ante Socratem vocabuli ἀρετή notio, Jena 1900, Diss. J. Ludwig, Quae fuerit vocis ἀρετή vis ac natura ante Demosthenis exitum, Leipz. 1906 (berücksichtigt die Philosophen nur beiläufig). Arm. Preis, De ethice Attica, Diss. Hal. 1872. K. Praechter, Die griech.-röm. Popularphilosophie u. d. Erziehung, Pr., Bruchsal 1886. Jahnel, Über den Begriff Gewissen in der griechischen Philos., Gymn.-Pr., Glatz 1872. K. A. Hasenclever, Die Berühr. u. Verwert. des Gewissens in d. Hauptsystemen der griech. Philos., I.-D., Freiburg 1877. A. Döring, Doxographisches z. L. v. τέλος, Ztschr. f. Ph., 101, 1893, S. 165—203. A. Giesecke, De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis, Lpz. 1891.

Das Verhältnis der Staatslehre zur Ethik behandelt: Fr. Filomusi Guelfi, La dottrina dello Stato nell' antichità greca nei suoi rapporti con l'etica, Napoli 1874. Von Bedeutung auch für die Philosophie Rob. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus u. Sozialismus, 2 Bde., München 1893—1901. J. Schwarcz, Die Anfänge einer politischen Literatur bei d. Griechen, Anhang z. d. Schrift: Kritik d. Staatsformen d. Aristoteles, vermehrte Ausg., Eisenach 1890. R. Schöll, Die Anfänge einer polit. Liter. bei d. Griech., München 1890.

Herm. Henkel, Lineamenta artis graecorum politicae, Berol. 1847; Studien zu einer Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, Philologus, Jahrgang IX, 1854, S. 401 ff. Zur Geschichte der griechischen Staatswissenschaft, G.-Pr., Salzwedel 1863 und 1866; G.-Pr. v. Seehausen i. d. A., Stendal 1867 u. 1869. Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, Leipzig 1872.

A. Veder, Historia philosophiae juris apud veteres, Lugd. Bat. 1832.

M. Voigt, Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, Lpz. 1856. (Dabei über griechische Lehren, S. 81—175.) Vgl. auch Iherings umfassendes Werk: Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, Leipzig 1852 ff. u. ö.

O. Apelt, Die Ansichten d. griech. Philosophen über d. Anfang der Kultur, Eisenach 1901, Progr. L. Dugas, L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes, Paris 1895. G. Bohnenblust, Beiträge zum Topos περί φιλίας, Berlin 1905, Berner Diss. G. Barner, Comparantur inter se Graeci de regentium hominum virtutibus auctores, Marpurgi Catt. 1889, Diss.

VII. Philosophie und Religion.

A. B. Krische, *Forsch. a. d. Gebiet d. alt. Philos.* I. Die theol. Lehren d. griech. Denker, Gött. 1840. C. M. Rechenberg, *Entwicklung d. Gottesbegriffes in d. griech. Philos.*, Leipzig 1872 Gött. Diss. Edw. Caird, *Evolution of theology in Greek philosophers*, London 1904. H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo indicaverint de precibus, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*, herausg. v. A. Dieterich u. R. Wünsch, 4. Bd. I. H. Gießen 1907. C. du Prel, *Die Mystik d. Griechen*, Leipzig 1888. K. Kiesewetter, *Der Occultismus d. Altertums*, bearb. v. L. Kühlenbeck, Leipz. 1896.

Über d. Verhältnis d. griech. Philosophen im allgemeinen u. d. Vorkratiker im besonderen zur griech. Volksreligion handelt H. Gilow, Oldenburg 1876.

Über das Verhältnis der alten Philosophie zum Christentum handelt K. Frdr. Aug. Kahn, Leipzig 1884, v. Hertling, *Christentum und griech. Philosophie*, Philos. Jahrb., XIII, 1901; über das Verhältnis der hellen. Ethik zum Christentum Neander in seinen wissensch. Abhandlungen, hrsg. von J. Jacobi, Berlin 1851, vgl. dessen oben S. 8* angef. Vorles. Vgl. ferner F. Chr. Baur, *Drei Abhandl. zur Gesch. d. alten Philos. u. ihres Verhältnisses z. Christentum*, neu herausg. v. E. Zeller, Leipz. 1876. Aus der sehr ausgebreiteten neueren Literatur seien erwähnt: E. Hatch, *Griechentum und Christentum*, deutsch v. E. Preuschen, Freiburg i. B. 1892. P. Wendland, *Christentum u. Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen*, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 1902. Derselbe, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum* Handb. z. neuen Testament I 2), Tübingen 1907 (sehr beachtenswert). J. Geffcken, *Altchristliche Apologetik u. griech. Philosophie*, Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen 1906 S. 1—14. Vgl. auch die Einleitung in desselben Verf. Buch, *Zwei griech. Apologeten*, Leipzig u. Berlin 1907. M. Pohlenz, *Die griechische Philosophie im Dienste der christl. Auferstehungslehre*, Zeitschr. f. wiss. Theol. N. F. 12, S. 241 bis 250. Derselbe, *Philos. Nachklänge in altchristl. Predigten*, ebenda 13, S. 72—95. Wichtig f. unser Gebiet ist auch A. Harnacks' Lehrbuch d. Dogmengeschichte.

VIII. Ästhetik.

Über die antike Ästhetik handeln Eduard Müller, *Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten*, Breslau 1834—1837. J. A. Hartung, *Lehren der Alten über die Dichtkunst*, durch Zusammenstellung mit denen der besten Neueren erklärt, Hamburg und Gotha 1845. E. Egger, *Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, suivi de la poétique d'Aristote et d'extraits de ses problèmes*, Paris 1849. Vgl. die betreffenden Abschnitte bei Zimmermann, *Geschichte der Ästhetik*, Wien 1858, und A. Kuhn, *Die Idee des Schönen in ihrer Entwicklung bei den Alten bis in unsere Tage*, 2. Aufl., Berlin 1865. J. Walter, *Die Gesch. der Ästhetik im Altert. ihrer begriffll. Entwicklung nach*, Lpz. 1893. O. Külpe, *Anfänge psychologischer Ästhetik bei den Griechen*, Philos. Abhandl. f. Max Heinze S. 101—127.

D. Sammlungen einzelner Beiträge.

Aus den Jahrbüchern verschiedener Akademien hat Michael Hissmann in dem Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte, 6 Bde., Gött. und Lemgo 1788—1782, Abhandlungen zusammengestellt, wovon viele sich auf die alte Philosophie beziehen, insbesondere über Thales und Anaximander vom Abt von Canaye, über Pythagoras von de la Nauze und von Fréret, über Empedokles von Bonamy, über Anaxagoras vom Abt le Batteux und von Heinius, über Sokrates vom Abt Fraguier, über Aristippus von le Batteux, über Platon vom Abt Garnier, über Kallisthenes von Sevin, über Euhemerus von Sevin, Fourmont und Foucher, über Panaetius und über Athenodorus von Sevin, über Musonius und über Sextius von de Burigny, über den Kyniker Peregrinus von Capperonier, über Proklus von de Burigny.

H. Siebeck, *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*, Halle 1873, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1888 (enthaltend 1. Über Sokrates' Verhältnis zur Sophistik, 2. Platos Lehre von der Materie, 3. Zur Chronologie der platon. Gespräche, 4. Zu Aristoteles, 5. Zur Katharsisfrage, 6. Die Umbildung der aristotel. Naturphilos. in die der Stoiker).

Gust. Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin 1874 (enthaltend 1. Anaximandros, 2. Anaximenes, 3. Platon, Von der Unsterblichkeit

der Seele, 4. Platon und Aristoteles, 5. Anaximandros. Zweite Untersuchung, 6. Xenophanes). — Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, I—III, Gotha 1876—1879 (I. Herakleitos, II. Pseudohippokrates de diaeta, Herakleitos als Theolog, Aphorismen, III. Die prakt. Vernunft b. Aristoteles). Literarische Feinden im 4. Jahrh. v. Chr., Bd. 1 u. 2, Breslau 1881—1884 (I. Chronologie der platon. Dialoge der ersten Periode. Plato antwortet in den Gesetzen auf die Angriffe des Aristoteles. Der Panathenaius des Isokrates. II. Zu Platons Schriften, Leben und Lehre. Die Dialoge des Simon). (Ts. Schriften sind anregend, voll neuer und fruchtbarer Gesichtspunkte, die Resultate entbehren vielfach der festen Begründung.) O. Apelt, Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos., Lpz. 1891 (1. Untersuchungen üb. d. Parmenides des Plato, 2. Die Ideenl. in Platons Sophistes, 3. Die Kategorienl. des Aristoteles, 4. Zur Metaphysik des Aristoteles, 5. D. Widersacher der Mathematik im Altertum, 6. D. stoischen Def. der Affekte u. Posidonius, 7. Idee der allgemeinen Menschenwürde u. die Kosmopolitiker im Altert., 8. D. Sophist Hippias).

E. Norden, Beiträge z. Gesch. d. griech. Philosophie, Jahrbücher f. klass. Philol. Suppl. 19 (1892) S. 368—462.

F. Dümmler, Kleine Schriften, I. Bd. Zur griech. Philosophie, Lpz. 1901. Ch. Waddington, La philosophie ancienne et la critique historique, Paris 1904.

E. Vermischtes.

W. O. Friedel, De philosophorum Graecorum studiis Homericis I, Merseburg 1879, Progr., II, Stendal 1886, Progr. Anne Bates Hersman, Studies in Greek allegorical interpretation, Chicago 1906.

F. Lexikalische Werke.

Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft (erscheint seit 1894; geht jetzt bis Eutychos. Suppl. 1. Heft A—D 1903), enthält ausführliche Artikel auch über die Philosophen.

Für Biographisches:

Prosopographia Attica ed. J. Kirchner, 2 Bde., Berlin 1901. 1903. Prosopographia imperii Romani saec. I. II. III, pars I. ed. Elim. Klebs, pars II. ed. Herm. Dessau, pars III. ed. Paul. de Rohden et Herm. Dessau, Berlin 1897. 1898.

G. Zeitschriften.

Neben den die gesamte Geschichte der Philosophie berücksichtigenden philosophischen Zeitschriften kommen für die antike Philosophie die Zeitschriften in Betracht, die ausschließlich oder vorzugsweise dem klassischen Altertum gewidmet sind. Aus deren Zahl seien die folgenden genannt, aus denen in diesem Bande zahlreiche Abhandlungen angeführt werden: Hermes, Zeitschrift f. klass. Philol. herausg. v. Fr. Leo u. C. Robert; Rhein. Museum für Philologie, herausg. von F. Bücheler (†) u. A. Brinkman; Philologus, Zeitschr. f. d. klass. Altertum, herausg. v. O. Crusius; Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur herausg. v. Joh. Ilberg. — Die Neuen Jahrbücher f. Philol. herausg. v. A. Fleckeisen haben aufgehört zu erscheinen. — Besprechungen neu erschienener Literatur bringen besonders die Berliner philolog. Wochenschrift, die Wochenschrift f. klass. Philol. u. die Neue philologische Rundschau. — Verzeichnis neuer Literatur in der vierteljährlich erscheinenden Bibliotheca philologica classica. — Für die späteste Periode der antiken Philosophie ist auch zu berücksichtigen die Byzantinische Zeitschr., herausg. v. K. Krumbacher. Manches unser Gebiet Berührende enthalten auch die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie und andere theologische Periodika, sowie die Publikationen der Akademien.

H. Jahresberichte.

Der Jahresbericht über d. Fortschritte d. klass. Altertumswiss., begründet v. Bursian, jetzt herausg. v. Kroll, bringt besondere Berichte über einzelne antike Philosophen (wie Platon, Lukrez u. a.) und Gruppen von solchen (Vorsokratiker, Nacharistoteler). Es bespricht hier die Literatur über griech. Philosophie und griech. Philosophen bis auf Aristoteles aus dem Jahre 1873 Susemihl Bd. 1, 511 ff., griech. Philosophie und griech. Philosophen bis auf Theophrastos a. d. J. 1874/75 derselbe 3, 261 ff., die Vorsokratiker 1876/97 Lortzing 96, 156 ff.; 112, 132 ff.; 116, 1 ff., Xenophon 1873 Büchenschütz 1, 161 ff.; 1874/77 Nitsche 9, 14 ff.; 1879 K. Schenkl 17, 1 ff.; 1880/88 derselbe 54, 1 ff.; 1889/98 E. Richter 100, 33 ff.; 1899—1902 derselbe 117, 47 ff.; Platon 1876 Schanz 9, 167 ff.; 1877/79 derselbe 17, 193 ff.; 1880/85 G. Schneider 50, 134 ff.; 1886/87 der-

selbe 67, 29 ff.; 83, 1 ff., Aristoteles, Theophrast und die älteren Peripatetiker 1876 Susseml 5, 257 ff.; 1877 derselbe 9, 336 ff.; 1878/79 derselbe 17, 251 ff.; 1880/82 derselbe 30, 1 ff.; 1883 derselbe 34, 1 ff.; 1884 derselbe 42, 1 ff.; 1885 derselbe 42, 230 ff.; 1886 derselbe 50, 1 ff.; 1886/91 derselbe 67, 78 ff.; 75, 55 ff.; 1892 derselbe 79, 79 ff.; 1893 derselbe 79, 258 ff.; 1894 derselbe 88, 3 ff.; die nacharistotelische Philosophie 1873 M. Heinze, 1, 187 ff.; 1874/75 derselbe 3, 555 ff.; 1876/80 derselbe 22, 1 ff.; 1881/86 derselbe 50, 34 ff.; 1887/88 Haas 79, 1 ff.; die nacharistotelischen Philosophen (mit Ausschluß der älteren Akademiker und Peripatetiker und von Lukrez, Cicero, Philon und Plutarch) 1889/95 Praechter 96, 1 ff.; 1896/99 derselbe 108, 129 ff., Lucretius 1873 Brieger 2, 1097 ff.; 1874/76 derselbe 6, 159 ff.; 1877 derselbe 10, 62 ff.; 1878/79 derselbe 18, 186 ff.; 1880/81 derselbe 27, 149 ff.; 1882/84 derselbe 39, 171 ff.; 1885/89 derselbe 63, 207 ff.; 1890/95 derselbe 89, 120 ff.; 1896/98 derselbe 105, 1 ff.; 1899/1900 derselbe 109, 145 ff.; 1901/03 derselbe 126, 1 ff., Ciceros philosophische Schriften 1881/83 Schwenke 35, 74 ff.; 1884/86 derselbe 47, 267 ff.; 1887/90 derselbe 76, 213 ff.; 1891/93 Deiter 84, 69 ff.; 1894/97 derselbe 101, 148 ff., die jüdisch-hellenistische Philosophie 1889/98 Wendland 98, 118 ff., Plutarchs Moralia 1873 H. Heinze, 1, 320 ff.; 1874/75 derselbe 3, 576 ff.; 1876/77 derselbe 9, 298 ff.; 1878/79 derselbe 13, 219 ff.; 1880/81 derselbe 26, 57 ff.; 1882/83 derselbe 30, 252 ff.; 1884/85 derselbe 42, 123 ff.; 1885/88 Treu 62, 1 ff.; 1889/99 Dyroff 108, 1 ff.; 1899/1904 Weißenberger 129, 83 ff. Die in Rußland erschienenen Arbeiten über alte Philosophie aus d. J. 1889 bespricht Lutoslawski 60, 438 ff., aus d. J. 1890 derselbe 69, 194 ff. In Betracht kommen aus der nämlichen Bursian-Krollschen Sammlung auch die Berichte über die Literatur zu den exakten Wissenschaften, Medizin, Naturgeschichte usw. im Altertum.

Zu berücksichtigen sind ferner die Jahresberichte im Archiv f. Gesch. d. Philos. Von den für die alte Philosophie wichtigsten Berichten verzeichne ich hier das Gebiet, die Berichtsperiode, den oder die Verfasser und die Fundstelle im Archiv: Indische Philosophie 1887/89 Oldenberg 1, 407 ff.; 3, 295 ff. — 1894/97 Handt 12, 211 ff. Vorsokratiker 1886 Diels 1, 95 ff., 243 ff. — 1887 derselbe 2, 87 ff. — 1888 derselbe 2, 653 ff. — 1889 derselbe 4, 111 ff. — 1890 E. Wellmann 5, 87 ff. — 1891 derselbe 6, 259 ff. — 1892/93 derselbe 8, 284 ff. — 1894 — 1900 derselbe 15, 113 ff.

Sokr., platon. u. aristot. Philosophie 1886/87 Zeller, 1, 252 ff., 412 ff., 595 ff.; 2, 95 ff., 259 ff. — 1888 derselbe 2, 661 ff., 3, 302 ff. — 1889 derselbe 4, 121 ff. — 1890/91 derselbe 5, 535 ff.; 6, 131 ff., 403 ff. — 1892 derselbe 7, 95 ff.; 8, 124 ff. — 1893 derselbe 8, 565 ff., 9, 363 ff. — 1894 derselbe 9, 519 ff.; — 1895 derselbe 10, 557 ff. — 1895/96 derselbe 11, 153 ff., 435 ff.; 12, 226 ff.; 13, 272 ff., 597 ff. — 1897/98 Aepelt 14, 273 ff., 403 ff. — 1899 — 1904 H. Gomperz 15, 516 ff.; 16, 119 ff., 261 ff.; 19, 227 ff., 411 ff., 517 ff.

Nacharistot. Philos. d. Griech. u. röm. Philos. 1886 Stein 1, 422 ff. — 1887/90 Stein und Wendland 4, 495 ff., 657 ff.; 5, 103 ff., 225 ff., 403 ff. — 1891/96 Joël 10, 539 ff.; 11, 281 ff. — 1897/1903 Dyroff 13, 121 ff.; 14, 113 ff.; 17, 144 ff., 275 ff. Semitisch-griech. Philos. 1887/90 A. Müller 4, 519 ff. Verhältnis d. Kirchenväter z. griech. Philos. 1886/87 Wendland 1, 627 ff. — 1888 derselbe 4, 154 ff. — 1889/92 derselbe 7, 287 ff., 405 ff. — 1883/96 Lüdemann 11, 519 ff., 12, 531 ff. — 1897/1900 derselbe 15, 403 ff., 493 ff.; 16, 401 ff., 547 ff.

Die meisten der angeführten Berichte des Archivs beschränken sich auf die deutsche Literatur (s. im einzelnen die Überschriften). Es sind also überall die umfassenderen Berichte über die philosophiegeschichtlichen Erscheinungen in fremden Sprachen heranzuziehen.

Über die Arbeiten auf dem Gebiete der Gesch. der alt. Philos. seit Buhle und Tennemann bis auf Ritter u. Brandis handelt Zeller in den Jahrbüchern der Gegenwart Juli 1843, über die Arbeit des letzten Vierteljahrhunderts auf dem Gebiete der Geschichte der griechischen Philosophie zusammenfassend K. Praechter bei W. Kroll, Die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert, Leipz. 1905.

I. Werke nicht speziell philosophiegeschichtlichen Inhaltes, die aber auch für die Gesch. d. Philosophie von Bedeutung sind.

Als Materialsammlungen sind unentbehrlich:

J. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca sive notitia veterum scriptorum Graecorum, 14 Bde., Hamburg 1705 1728, ed. IV. cur. C. G. Harleß, 12 Bde., Hamburg 1790 — 1809. — Biblioth. scriptorum classicorum et Graecorum et Latinorum herausg.

v. W. Engelmann, Leipz. 1858, 8. Aufl. bearb. von E. Preuß I. Abt. Script. Graeci, II. Abt. Script. Latini, 2 Bde., Leipz. 1880—1882.

Berücksichtigt ist die Philosophiegeschichte in den Werken über Geschichte d. griech. u. d. röm. Literatur u. einzelner die Philosophie berührender Zweige derselben. Manche Förderung bringen insbesondere Fr. Bläß, Die attische Beredsamkeit, Leipz. 1868—1880, 3. Abt., 2. Aufl. 1887—1898, Fr. Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit, 2 Bde., Leipz. 1891—1892, Fr. Leo, D. griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipz. 1901, U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Die griech. Literatur d. Altertums (D. Kultur d. Gegenwart Teil I, Abt. VIII) Berlin u. Leipz. 1905. G. Misch, Gesch. der Autobiographie, I das Altertum, Leipz. u. Berlin 1907, behandelt u. a. Seneka, Epiktet, Mark Aurel. Unter den Geschichtswerken ist Ed. Meyers Geschichte d. Altertums hervorzuheben.

Von Spezialarbeiten seien genannt: H. Diels, Elementum, eine Vorarbeit zum griech. u. latein. Thesaurus, Leipz. 1899 (greift durch die Verfolgung der Termini στοιχείον und elementum tief in die Gesch. d. Philos. ein). Vgl. auch die oben S. 20* genannten Arbeiten von Koch und Ludwig über den Gebrauch von ἀσπρῆ. R. Hirzel, Ἀγαπῶς νόμος, Abhandl. d. philol.-hist. Kl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss., 20. Bd., Leipz. 1900. Derselbe, Themis, Dike u. Verwandtes, ein Beitrag z. Gesch. d. Rechtsidee bei d. Griechen, Leipz. 1907 (vgl. u. a. den Abschnitt über d. Naturgesetz S. 387 ff., wo die hierher gehörigen Ansichten d. alten Philosophen behandelt sind). R. Reitzenstein, Werden u. Wesen der Humanität im Altertum, Straßburg 1907 (Bedeutung des Panaitios f. d. Entwicklung des Begriffes d. Humanität). K. Buresch, Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica, Leipziger Studien IX 1, 1886 (vgl. dazu auch Skutsch, Pauly-Wissowa s. v. Consolatio ad Livium; Lier, Philol. 62 S. 450 Anm. 7). P. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole, Leipz. Studien XI, S. 207—333 (1889). R. Hirzel, D. Selbstmord, Arch. f. Religionswiss. XI, S. 75—206.

Zu § 8. Vorbereitung der griech. Philosophie. Beziehungen zum Orient. Theologische, kosmologische und gnomische Dichtung. Die der Abhängigkeit der griech. Philos. vom Orient gewidmeten Werke von Röth u. Gladisch s. unt. Liter. zu § 10. Zur Kritik vgl. Zeller, Phil. d. Griech. I 1^s S. 27 ff. Eine weitgehende Beeinflussung der Griechen, insbesondere des Demokrit, durch die indische Philosophie nimmt an Mabillean in seiner Histoire de la philosophie atomistique (vgl. dazu Lortzing, Burs. Jahresb. 96 [1898] S. 212). Abhängigkeit der Griechen von einer bei den Orientalen vertretenen Urweisheit behauptet Ö. Willmann in seiner Gesch. des Idealismus. Über d. Zusammenhang der indischen Philosophie mit d. europäischen handelt auch R. Garbe, Phil. Monatsh. 1893 S. 513—530. S. auch A. Weber, Die Griechen in Indien, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1890. v. Eckstein, Über d. Grundlagen d. indischen Philosophie u. den Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker, Indische Studien II, S. 369—388. L. v. Schröder, Pythagoras und die Inder (s. u. unter Pythagoras). Fr. Schäfer, Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint secundum Laërtii Diogenis prooemium exponitur, Lpz. 1877, Diss.

Die reichhaltige Literatur, welche auf die vor der eigentlichen Philosophie liegenden Spekulationsformen geht, kann hier nicht in extenso angeführt werden; in Erinnerung mögen gebracht werden: K. F. Nägelsbach, Homerische Theologie u. dessen nachhomerische Theologie, auch die betreffenden Schriften von Creuzer und von Voß, die einschlägigen Partien in Grotes Geschichtswerk, die „Populären Aufsätze“ von Lehrs, Prellers griechische Mythologie in der Bearbeitung von Robert, Aufsätze, wie der von Ramdohr, Zur homerischen Ethik (in Programmen des Johanneums zu Lüneburg), Petersen, Ursprung und Alter der hesiodischen Theogonie, Progr., Hamb. 1826. Die Reste der orphischen Lit. sind herausgegeben von G. Hermann, Lpz. 1805, E. Abel, Prag 1885. Lobeck, De carminibus Orphicis, Königsb. 1824, De Orphei aetate, ebd. 1826, Aglaophamus s. de theol. myst. Graecorum causis, 2 Bde., ebd. 1829. K. Eichhoff, De Onomacrito Atheniensi, Gymn.-Progr., Elberfeld 1840. Bernh. Büchschütz, De hymnis Orph., diss. Berol. 1851. Gerhard, Über Orpheus u. die Orphiker, in den Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., hist.-philos. Kl., 1861. J. A. Hartung, Die Religion u. Mythologie der Griechen, Lpz. 1865 (der eine Verdüsterung in Glaubenssachen durch Einführung ägyptischen, phönikischen und phrygischen Aberglaubens in dem Treiben

des Kreters Epimenides und des Onomakritos erkennt). P. R. Schuster, *De veteris orphicae theogoniae indole atque origine, accedit Hellanici theogonia orphica*, Lpz. 1869. O. Gruppe, *Die griech. Kulte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, I. Bd., Lpz. 1887. Ders., *Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte*, in Iw. v. Müllers Handb. d. klass. Altertumswiss. V 2. Otto Kern, *De Orphei Epimenidis Pherecydis thegoniis quaestiones crit.*, Berl. 1888 (vertritt d. Ansicht, daß die sogen. rhapsodische Theogonie dem 6. Jahrh. angehört); *Theogoniae Orphicae fragmenta nova*, Hermes 23, 1888, S. 481–488. Th. Taylor, *Orpheus, his life, writings and theology*, in: *The Platonist*, III, S. 441–448, 516–527. O. Gruppe, *D. rhapsod. Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orph. Lit.*, Jahrb. f. kl. Philol., Supplementb. 17, 1890, S. 689–747. F. Susemihl, *De theogoniae Orphicae forma antiquissima*, Ind. schol. Gryphisw. 1890; ders., *Z. d. orph. Theogonien*, Jahrb. f. Philol., 141, 1890, S. 820 bis 826. Ferd. Dümmler, *Zur orphisch. Kosmologie*, A. f. G. d. Ph., 1894, S. 147–153. S. auch Rohde, *Psyche*, 2. Aufl., S. 414 ff. Ernst Maass, *Orpheus. Untersuch. z. griech.-römischen, altchristl. Jenseitsdicht. u. Relig.*, 1895, dazu Dümmler, *Kl. Schr.*, II, S. 273–280. P. Tannery, *Sur la première théog. orphique*, A. f. G. d. Ph., XI, 1898, S. 13–17.

Über Pherekydes handeln: Friedr. Wilh. Sturz (Gerae 1789; 1798), Lpz. 1824; L. Preller, *Die Theogonie des Ph. v. S.*, im Rhein. Mus. f. Philol., N. F., 4. Jahrg. 1846, S. 377–389, auch in Prellers ausgew. Aut. hrsg. von R. Köhler, Berl. 1864, S. 350–361. R. Zimmermann, *Über die Lehre des Ph. v. S. und ihr Verhältnis zu außergriechischen Glaubenskreisen*, Zeitschr. f. Philos., 24, 1854, wiederabgedr. in *Zs. Stud. u. Krit.*, Wien 1870, S. 1–35. Joh. Conrad, *De Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia*, diss. Bonnensis, Confluentibus 1856. Aless. Chiappelli, *Della teogonia di Ferecide di Syros*, Rom 1889. H. Diels, *Zu Ph. v. S.*, A. f. G. d. Ph., I, S. 11–15; ders., *Zur Pentemychos des Ph.*, B. d. Ak. d. W., Berl. 1897 (Behandlung eines neu gefundenen längeren Stücks der Pentem.). Über Epimenides v. Kreta handelt ders., *Sitzungsber. d. Berl. Ak.*, 1891, S. 387 bis 403, vorher Schultess, *De Epim. Crete*, Bonn 1877. Demoulin, *Epiménide*, Bruxelles 1901 (*Bibl. de l'univ. de Liège* XII) p. 3 ff.

Karl Dilthey, *Griech. Fragmente*, Heft I: *Fragmente der sieben Weisen, ihrer Zeitgenossen und der Pythagoreer*, Darmst. 1835. H. Wiskemann, *De Lacedaemoniorum philosophia et philosophis deque septem quos dicunt sapientibus, Lac. discipulis et imitatoribus*, Herzfeld 1840. Otto Bernhardt, *Die sieben Weisen Griechenlands*, Gymn.-Progr., Sorau 1864. Fr. Aem. Bohren, *De septem sapientibus*, Bonnae 1867. F. Lortzing, *Zur Wiener Apophthegmensammlung*, I. Über die Quellen der den sogen. σοφοί beigelegten Aussprüche, in: *Philol.*, Bd. 43, 1884, S. 219–233. Guil. Bruno, *De dictis VII sapientum a Demetrio Phalereo collectis*, in: *Act. sem. Erlang.* 1883, III, 299–397. E. Wölfflin, *Sprüche der sieben Weisen*, in: *Sitzungsber. d. bayr. Akad.* 1886, S. 287–298. W. Studemund, *Über die Sprüche der sieben Weisen in den Codd. Paris.* 1720 u. 1773, in: *Wochenschr. f. klass. Philol.*, III, 1886, S. 1584–1596. Rich. Heinze, *Anacharsis*, *Philol.*, 1892, S. 458–468. Josephatus Mikolajczak, *De septem sapientum fabulis quaestiones selectae*, Breslau 1902. — Über den Eudämonismus bei den älteren Dichtern s. M. Heinze, *Der Eudämonismus in der griechischen Philos.*, C. 2.

Zu § 10. Die erste Periode der griechischen Philosophie. Jahresberichte: Diels, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* s. o. S. 23*, Wellmann, ebenda s. o. S. 23*. Lortzing, *Jahresb. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw.* s. o. S. 22*. D. Tiedemann, *Griechenlands erste Philosophen oder Leben u. Systeme des Orpheus, Pherekydes, Thales u. Pythagoras*, Leipz. 1781.

A. J. af Sillén, *Platonis de antiquissima philosophia testimonia*, Upsala 1880. A. Emminger, *Die vorsokrat. Philosophen nach den Berichten des Aristoteles*, Würzburg 1878. S. auch Steffens, *Welcher Gewinn f. d. Kenntn. d. griech. Phil. v. Thales bis Platon läßt sich aus d. Schriften d. Aristot. schöpfen?* *Ztschr. f. Ph.* Bd. 67, 68, 69, 1875, 76.

H. Diels, *Über die ältesten Philosophenschulen d. Griechen*, *Philos. Aufs.* Ed. Zeller gewidm. Lpz. 1887, S. 239–260.

A. Fairbanks, *The first philosophers of Greece*. An edit. a. transl. of the remaining fragm. of the presocratic phil., Lond. 1898.

H. Ritter, *Gesch. der ionischen Philosophie*, Berlin 1821. Chr. A. Grandis, *über die Reihenfolge der ionischen Physiologen*, in: *Rhein. Mus.* III, S. 105 ff. Mallet,

histoire de la philosophie ionienne, Paris 1842. K. F. Hermann, de philosophorum Ionicorum aetatus, Gott. 1849.

Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 2. Bd.: griechische Philosophie. Die ältest. ionisch. Denker und Pythagoras. S. o. S. 24*.

Aug. Gladisch, Die Pythagoreer und die Chinesen, Posen, 1841. Die Eleaten und die Indier, ebd. 1844. Die Religion und die Philosophie, in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung, Breslau 1852. Empedokles und die Ägypter, Leipzig 1858. Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859. Anaxagoras und die Israeliten, Leipzig 1864. Die Hyperboreer und die alten Chinesen, eine historische Untersuchung, Leipzig 1866. Die vorsokratische Philosophie, Jahrb. f. Philol. 1879, S. 721 ff. — John Burnet, Early Greek philosophy, London 1892. C. Waddington, Tableau historique de la philosophie grecque avant Socrate. Extr. du Compte rendu de l'Acad. d. sciences morales et politiques, Paris 1900.

Frd. Nietzsche, D. Philosophie im tragisch. Zeitalter der Griechen (a. d. Jahren 1872—75), Werke, Bd. X, 1896, S. 1—156 (viel Eigenartiges und Geistvolles). Guill. Bréton, Essai sur la poésie philosophique en Grèce, Paris 1882.

S. A. Byk, Die vorsokrat. Philosophie der Griechen in ihrer organisch. Gliederung, 1. T., Die Dualisten, Lpz. 1875, 2. T., Die Monisten, 1877. Ernst Chr. Hnr. Peithmann, D. Naturphilosophie vor Sokrates, A. f. G. d. Ph., XV, 1902, S. 214—263, 308—343. K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. A. Körbel, Beiträge z. Gesch. d. ion. Naturphilosophie mit bes. Betonung d. Quellen in d. Werken d. Aristot., Brück 1903. G. Dandolo, L'anima nelle tre prime scuole filosofiche della Grecia, Riv. di filos. scientif. 10 (1891) S. 257—282. W. A. Heidel, Qualitative change in presocratic philosophy, Arch. f. Gesch. d. Philos. 12, S. 333—379. Derselbe, The problem of *alloiotesis* in presocratic philos., Proceed. of the Americ. Philological Associat. 35, p. XIV f. Wolfg. Schultz, Altionische Mystik, Wien u. Leipzig 1907. A. Hromada, Die vorsokrat. Naturphilos. der Griechen u. d. moderne Naturwissensch., Oberrealsch.-Progr., Prag 1878.

M. Schneidewin, Über die Keime erkenntnistheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern, I., G.-Pr., Arnstadt 1868, vollständig im II. Bande d. ph. Monatsh., 1869. H. Siebeck, Die Anfänge der Erkenntnislehre in der griechischen Philosophie, Zeitschr. f. ex. Philos. B. VII, S. 377 ff. A. Fischer, D. Verh. der Außenwelt z. uns. Vorstellung. in den vorsokr. griech. Ph., Pr., Prag 1875. Bernh. Münz, Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistisch. Per. der griech. Philosophie, Wien 1880. Derselbe, Die vorsokrat. Ethik, Zeitschr. f. Philos. 81 (1882), 245 ff. Th. Ziegler, D. Anfänge einer wissenschaftl. Ethik b. d. Griechen, Pr., Tüb. 1879. Ant. Galasso, Le idee nelle scuole filosofiche prima di Platone, Napoli 1886.

P. Tannery, pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle, Par. 1887. (T. rückt die naturwissenschaftliche Forschung der Vorsokratiker im Gegensatz zu ihren im engeren Sinne philosophischen Lehren in den Vordergrund.) Vgl. dazu P. Natorp, Zur Philos. u. Wissensch. der Vorsokratiker, Philos. Monatsh., 25, 1889, S. 204—223. Karl Joël, Zur Gesch. der Zahlenprinzipien in d. griech. Ph. Monismus u. Antithetik b. d. älteren Ioniern u. Pythagoreern, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., Bd. 97, 1890, S. 161—228. Konr. Koch, Quae fuerit ante Socratem vocabuli ἀρετή notio, Diss., Jenae 1900.

Ferd. Hoffmann, De philosophorum ac sophistarum qui fuerunt ante Aristotelem studiis Homerici. Partic. I. De philosophis antiquissimis. Hal. 1874. Diss.

Ad. Baumann, Formen der Argumentation bei den vorsokrat. Philosophen, Würzburg 1906. Progr.

Zu § 11. Die ältere ionische Naturphilosophie. K. Steinhart, ionische Schule, in: Allg. Enzyklop. der Künste und Wissensch. Sekt. II, B. 22, S. 457—490. Rud. Seydel, Der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des ionischen Hylozoismus, Lpz. 1860. H. Spitzer, Über Ursprung und Bedeut. des Hylozoism., Graz 1881. S. auch M. Sartorius, Die Entwickl. der Astronomie b. d. Griechen bis Anaxag. u. Empedokl., Breslau 1883.

Zu § 12. Thales von Milet und Hippon. Über Thales handeln ältere Historiker, wie namentlich Brucker, sehr ausführlich, aber größtenteils ohne

die erforderliche Kritik. Die Abhandlung des Abt von Canaye über Thales in den *Mémoires de littérature* t. X. ist aus dem Französischen übersetzt, s. o. S. 21*. Ferner handeln über ihn Ploucquet (Tub. 1763), Harless (Erlang. 1780–1784), Flatt (De theismo Thaleti Milesio abjudicando, Tub. 1785), Geo. Fr. Dan. Goes (Über den Begriff der Geschichte der Philosophie, und über das System des Thales, Erlang. 1794), und in neuerer Zeit F. Decker, De Thalete Milesio, Inaug.-Diss., Halle 1865. Vgl. auch Krische, Forsch. auf dem Gebiete der alten Phil. I, S. 34–42. G. Hofmann, Die Sonnenfinsternis des Thales am 28. Mai 585 v. Chr., Gymn.-Progr., Triest 1870. L. Schlachter, Altes u. Neues über d. Sonnenfinsternis des Thales u. d. Schlacht am Halys, Bern 1898, Progr. Vgl. ferner Ginzel, Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse f. d. Ländergeb. d. klass. Altertumswiss., Berlin 1899, S. 171. Boll, Sonnen- u. Mondfinsternisse im Altertum (Pauly-Wissowa, Realenzyklop. d. klass. Altertumswiss. Bd. VI), Diels Vorsokr. II 1, S. 652. P. Schuster, Thales ein Phönizier? in Acta Phil. Lips. IV, 1875, S. 328–330. H. Diels, Th. e. Semite? A. f. G. d. Ph., II, S. 165–170 (verneint). O. Immisch, Zu Thales' Abkunft, Arch. f. Gesch. d. Philos. II (1889) S. 515. P. Tannery, Thalès de M. ce qu'il a emprunté à l'Égypte, in: Rev. philos., Mars 1880. A. Döring, Thales, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 109, S. 179–195, der dartut, daß Th. nicht Materialist in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, sondern Hylozoist oder besser Hylopsychist sei, was allerdings die übliche Ansicht über die Lehre des Thales schon war. Von Diels ist Thales mit in seine *Fragmenta Poetarum philosophorum* aufgenommen, da ihm im Altertum ein Gedicht *Ἀστρολογία* oder *Ναυτική Ἀστρολογία* zugeschrieben wird. — Die Aufgabe der neueren Forschung war der Rückgang auf die aristotelischen Zeugnisse, deren Würdigung und die Messung der späteren an ihnen.

Über Hippon handeln: Schleiermacher, Untersuchung über den Philosophen Hippon, gelesen in der Berliner Akad. d. Wiss. am 14. Februar 1820, abgedr. in Schl. sämtl. Werken, Abt. III, Bd. 3, Berl. 1835, S. 403–410. Wilh. Uhlig, De Hippone atheo, Giessae 1848.

Zu § 13. Anaximander aus Milet. Schleiermacher, Über Anaximandros, in den Abh. der Berl. Ak., Berl. 1815, auch im 2. Bande der III. Abt. der sämtl. Werke, S. 171–296. Vgl. außer der älteren Abhandlung des Abbé de Canaye (s. o. S. 21*) auch Krische, Forschungen I, S. 42–52; ferner Büsgen, Üb. das *ἄπειρον* Anaximanders, G.-Pr., Wiesbaden 1867. F. Michelis, De Anaximandri infinito, Ind. lect., Braunsb. 1874. G. Teichmüller, Studien, S. 1–70; 545–588. F. Lütze, Üb. das *ἄπειρον* Anaximanders, ein Beitr. zur richtig. Auffass. desselb. als materiellen Prinzips, Lpz. 1878. Tannery, Anax., l'infini, l'évolution et l'entropie, in: Revue philos. 1882. Jos. Neuhäuser, Dissertatio de Anaximandri Milesii natura infinita, Partic. prior, Bonnae 1879, Progr. Ders., Anax. Milesius, Bonnae 1883 (das ausführlichste, etwas zu breit gehaltene Werk über A.). G. Spicker, De dicto quodam Anaximandri philosophi, Ind. lect., Münster 1883. P. Natorp, Üb. d. Princ. u. die Kosmologie An's, in: Philos. Monatsh. 20, 1884, S. 367–398. C. Baeumker, Vermeintliche aristotelische Zeugnisse über An's *ἄπειρον*, in: Jahrbh. f. klass. Phil., Bd. 131, S. 827–832. Th. Ziegler, Ein Wort von Anax., in: Arch. f. G. d. Ph., I, 1888, S. 16–27. Paul Tannery, Une nouvelle hypothèse sur A., ebd., VIII, 1895, S. 443–448. H. Diels, Üb. An's Kosmos, ebd. X, 1897, S. 228 bis 237. A. Döring, Zur Kosmogonie A.s, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 114, S. 201–213. Guyot, Sur l'*ἄπειρον* d'Anaximandre, Revue de philosophie IV, p. 708.

Zu § 14. Anaximenes von Milet und Diogenes von Apollonia. Über Anaximenes vgl. Krische, Forschungen I, S. 52–57. G. Teichmüller, Studien, S. 71–104. P. Tannery, A. et l'unité de substance, in: Revue phil., 1883, 6. Ders., Un fragment d'Anaximène dans Olympiodore le chimiste (Collection des anciens alchimistes grecs publiée par Berthelot et Ruelle, I, Par. 1887), A. f. G. d. Ph., I, S. 314–321. Über die Chronologie s. A. Daub, in: Jahrbh. f. Phil., Bd. 121, S. 24–26. A. Chiappelli, Zu Pythagoras u. A., A. f. G. d. Ph., I, 582–594.

Über Diogenes v. A. Schleiermacher, Abh. d. ph. Cl., Berl. 1814, wieder abg. in Schleiermachers Werken, Abt. III, Bd. 2, Berl. 1838, S. 149–170. F. Panzerbieter, De Diogenis A. vita et scriptis, Meiningae 1823; Diogenes Apolloniates, Lips. 1830. Guil. Schorn, Anaxagorae Claz. et Diogenis Apoll. fragmenta, Bonn 1828. Vgl. Krische, Forschungen I, S. 163–177. K. Steinhart, Diogenes von Apollonia, in: Allgem. Enzyklop. der Künste u. Wissensch. von Ersch

u. Gruber, Sekt. I, B. 25, S. 296–301. P. Natorp, D. v. Ap., in: Rhein. Mus., Bd. 41, 1886, 350–363; dagegen H. Diels, Leukippos u. Diog. v. Ap., Rhein. Mus., Bd. 42, 1887, S. 1–14, und nochmals P. Natorp, D. u. Leukippos, Rhein. Mus., Bd. 42, S. 374–386. Weygoldt, Z. D. v. A., A. f. G. d. Ph., I, 1888, S. 161–171, der nachweist, daß D. in einigen pseudhippokratischen Schriften stark benutzt ist. G. Geil, Die schriftstellerische Tätigkeit des D. v. A., Philos. Monatsh., 26, 1890, S. 257–270. Ernst Krause, Diogenes von Apollonia, I. Teil. Beil. zum Jahresber. d. Gymn. z. Gnesen, Posen 1908.

Zu § 15. Heraklit von Ephesos und Kratylus von Athen. Schleiermacher, Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten, in: Wolfs und Buttmanns Museum der Altertumswissenschaft, Bd. I, 1807, S. 313–533, wieder abgedruckt in Schleiermachers sämtl. Werken, Abt. III, Bd. 2, Berl. 1838, S. 1–146. Vgl. Th. L. Eichhoff, Disp. Heracliteae, I, Mogunt. 1824.

Jac. Bernays, Heraclitea, Bonn 1848. Heraklitische Studien, in: Rhein. Mus., N. F., VII, S. 90–116, 1850. Neue Bruchstücke des Heraklit, ebendas. IX, S. 241–269, 1853. Diese drei Arbeiten abgedruckt in: Gesammelte Abhandlungen, hrsg. von H. Usener, I. Bd. 1885, in denen sich neu findet: Entwurf zur Fortsetzung der herakl. Stud. und ein Vortrag Bernays' aus d. J. 1848: De scriptorum qui fragmenta Heraclitea attulerunt auctoritate. Die heraklitischen Briefe, Berl. 1869.

Ferd. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos, 2 Bde., Berl. 1858, Anfang eines Neudrucks, Lpz. 1892. (Die ausführlichste Monographie, freilich zu sehr hegelianisierend. Lassalle nennt im Anschluß an Hegel die Lehre des Heraklit „die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes“. Vgl. über Lassalles Schrift Raffaele Mariano, Lassalle e il suo Eracrito, Saggio di filosofia hegeliana, Firenze 1865.)

A. Gladisch, Herakleitos und Zoroaster, Lpz. 1859; vgl. dessen Abhandlungen über einen Ausspruch des Herakl., in der Ztschr. f. Altertumswiss. 1846, No. 121 f. und Üb. die Grundansicht d. H., ebd. 1848, 28 ff. Th. Bergk, De Heracliti sententia apud Aristotelem de mundo c. 6, Halle 1861, auch in: Kl. philol. Schriften, 2, 1886, S. 83–90. Rettig, Üb. einen Ausspruch Heraklits bei Plat. Conviv. 187, ind. lect., Bern 1865.

P. Schuster, Heraklit von Ephesus, ein Versuch, dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen, in den Acta societatis phil. Lipsiens. ed. Frider. Ritschellius, Tom. III, p. 1–394, Lips. 1873. (Trotz alles aufgewandten Scharfsinns konnte es nicht gelingen, den einzelnen Bruchstücken ihre Stelle im Zusammenhange eines Ganzen anzuweisen, da ein solcher Zusammenhang aller Wahrscheinlichkeit nach von vornherein nicht vorhanden war, die Schrift vielmehr aus Aphorismen bestand (vgl. Diels, Herakleitos S. VIII f.). Auch die neuen Auffassungen von der Logoslehre, von dem ewigen Werden, von der Erkenntnistheorie u. a. ermangeln der festen Begründung. Vgl. die Rec. von E. Zeller in der Jenaisch. Literaturztg. 1875, Art. 83.) Ders., Heraklit u. Sophron in platonischen Zitaten, Rhein. Mus., N. F., B. 29, 1874, S. 590–632. Jak. Mohr, Die historische Stellung Heraklits von Ephesus, Würzb. 1876.

G. Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. der Begriffe, I. Heft, Herakleitos, Gotha 1876, ders., Herakl. als Theolog, in d. 2. Hefte derselben Studien, Gotha 1878, S. 103–253, und Heraklitisches, ebd., S. 279–288. (Teichmüller findet auffallende Übereinstimmung H.s mit der ägyptischen Weltanschauung, läßt es aber unentschieden, ob H. direkt von der Lehre der Ägypter ausgegangen sei.) Al. Goldbacher, Ein Fragment des Herakl., in: Ztschr. f. d. österr. Gymn., 1876, S. 496–500. L. Dauriac, De Heracl. Ephesio, Paris 1878. E. Mehler, Ad Heraclit. Miscellanea, in: Mnemosyne, N. F., VI, 1878, S. 402–408. E. Petersen, Ein mißverstandenes Wort des Heraklit, in: Hermes. Bd. 14, 1879, S. 304–307. K. J. Neumann, Heraclitea, in: Hermes, Bd. 15, 1880, S. 605–608, s. auch Bd. 16, S. 159 f. A. Patin, Quellenstudien zu Herakl. Pseudhippokrat. Schriften (d. Schr. π. τοῦ Ἡρακλήτος untersucht), Würzb. 1881; ders., Heraklits Einheitslehre, die Grundlage eines Systems und der Anfang eines Buchs, Pr., München 1885; ders., Heraklitische Beispiele, I u. II, Neuburg a. D. 1892/93. A. Matinée, Héraclite d'Eph., Paris 1881. Tannery, Un fragment d'H., in: Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, 1882, S. 331–333; ders., H. et le concept de Logos, in: Revue philos., 1883, 9.

Th. Davidson, Herakleitos fr. XXXVI. Byw., in: American Journ. of Philol., V, p. 503. Aless. Chiappelli, Sopra alcuni frammenti delle XII tavole nelle loro relazioni con Eracito e Pitagora, in: Archivio giuridico, Bologna 1885; ders., Su alcuni frammenti di Eracito, memoria letta all' Accad. di scienze mor. e polit. della Società Reale di Napoli, Nap. 1887. E. Soulier, Eracito Efesio, Roma 1885.

E. Pfeiderer, Was ist der Quellpunkt der heraklit. Philos.? Tübing. 1886; ders., Die Philosophie des H. v. Eph. im Lichte der Mysterienidee. Nebst Anhang über heraklit. Einflüsse im alttestamentl. Kohelet und besonders im Buche der Weisheit, sowie in der ersten christl. Lit., Berl. 1886; ders., Die pseudoheraklit. Briefe u. ihr Verfasser, in: Rhein. Mus., Bd. 42, S. 153—163; ders., Heraklitische Spuren auf theologischem, insbesondere altchristlichem Boden, in: Jahrb. f. protestant. Theol., Bd. 14, S. 177—218. (Nach Pfls. verkehrter Ansicht ist die Mysterienidee, d. h. der Gegensatz zwischen Leben und Tod, der Zentralgedanke in der heraklitischen Philosophie. Wertvoll sind die Nachweise vielfacher späterer Benutzung H.s im Judentum u. Christentum.) Jak. Mohr, Heraklit. Studien, Pr., Zweibrücken 1886.

G. Mayer, Her. v. Eph. u. A. Schopenhauer, Heidelb. 1886. Th. Gomperz, Zu H.s Lehre u. den Überresten seines Werkes, in: Ber. d. Wiener Akad., Bd. 13, 1887, S. 997—1057, auch separat erschienen. G. T. W. Patrick, The fragments of the work of H. of Ephesus of nature, transl. from the greek text of Bywater, with an introduction historical and critical, Baltimore 1889 (zuerst in d. American journal of psychology). Chr. Cron, Zu H., Philol., 47, S. 209—234, 400—425, 599 bis 617. E. Warmbier, Studia Heraclitea, Diss., Berl. 1891. E. Norden, Z. d. Briefen des H. u. der Kyniker, Beiträge zur Gesch. der griech. Ph., 19. Supplementbd. zu den Jahrb. f. klass. Philol., 1892. Joh. Dräseke, Patristische Herakleitos-Spuren, A. f. G. d. Ph., 1891, S. 158—172. Anathon Aall, Der Logos b. H., ein Beitrag zu d. ideengeschichtlichen Studien, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 106, 1895, S. 217—252, vgl. auch desselben Verfs. Gesch. der Logosidee usw., ob. S. 18*. Die Auffassung Aalls vom Logos bei H. ist zu gekünstelt. A. Patin, Parmenides im Kampf geg. H., Lpz. 1899. Karl Praechter, Ein unbeachtetes Herakleitosfragm., Philol. 58, 1899, S. 473 f. P. Tannery, Un nouv. fragm. d'H., Rev. de philos. I, 1900. G. Schäfer, Die Philosophie des Heraklit v. Ephes. u. die moderne Heraklitforschung, Lpz. u. Wien 1902 (setzt sich mit den Erklärungen anderer auseinander, bringt in seinen eigenen manches Verfehlte).

E. C. H. Peithmann, Heraklit (Biographia antiqua, Ser. II, Heft 1) Bitterfeld u. Leipz. 1901, (vom christl. Standpunkt; schief u. irreführend). A. Brieger, Heraklit der Dunkle, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. (1904) S. 686—704. Derselbe, D. Grundzüge d. herakl. Physik., Hermes 39, S. 182—223. W. Schultz, Pythagoras und Heraklit (Studien z. ant. Kultur, Heft I), Wien 1905 (verfehlt). W. Nestle, Heraklit und die Orphiker, Philol. 64 (1905) S. 367—384. O. Spengler, Heraklit. C. Pascal, Sopra un punto della dottrina Eracitea, Rendiconti del R. Istit. Lomb. di sc. e lett. Ser. I, vol. 39 (1906) S. 199—205. W. Zilles, Zu einigen Fragmenten Heraklits, Rhein. Mus. 62 (1907) S. 54—60. A. di Pauli, Quadratus Martyr, Der Skoteinologe. Ein Beitrag zu Herakleitos v. Ephesos, Arch. f. Gesch. d. Philos., N. F. 12 S. 504—508. Max Wundt, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens, Arch. f. Gesch. d. Philos., 20 (1907) S. 431—455.

Zu § 16. Pythagoras und die Pythagoreer. Unecht ist das dem Pythagoras zugeschriebene Carmen aureum, ed. K. E. Günther, Breslau 1816; Th. Gaisford in: Poetae minores Graeci, Oxonii 1814—1820, Lips. 1823; Mullah, Fragmenta I. Schneeberger, Die goldnen Sprüche des Pythagoras, ins Deutsche übertragen mit Einleitung und Anmerkungen, Gymn.-Progr., Münnernstadt 1862. S. auch f. S. A. Nauck, Sur les sentences morales de Pythagoras. Nach Diog. VIII, 6 hat P. drei Schriften verfaßt: παιδευτικόν, πολιτικόν, φυσικόν. S. dazu H. Diels, Ein gefälschtes Pythagorasbuch, A. f. G. d. Ph., III, S. 451—472. Unecht sind ferner die vorgeblichen Schriften des Lukaners Okellos (De rerum natura, ed. A. F. Guil. Rudolph, Lips. 1801; ed. Mullah, in: Aristot. de Melisso usw., Berol. 1845, auch in den Fragmenta philosophorum graec. Vol. I; vgl. Jo. de Heyden-Zielewicz, Proleg. in Pseudocelli de universi natura libellum, Bresl. philol. Abhandl. VIII, 3, Breslau 1901), des Lokrers Timaios (dem ein noch erhaltenes Schriftchen περί ψυχῆς κόσμου beigelegt wird, welches ein spät verfaßter modifizierender Auszug aus dem platonischen Timaios ist, ed. J. J. de Gelder, Lugd. Bat.

1836; vgl. Gualterus Anton, De origine libelli inser. *περὶ ψυχῆς κόσμου καὶ γένεως* p. I, Berol. 1851, p. II, Gymn.-Progr., Essen 1869, ders., De origine libelli „π, γ. κ.“, Numb. 1891), und die meisten philosophischen Fragmente des Archytas von Tarent (Fragm. ed. Conr. Orelli, im 2. Bande der Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia, Lips. 1829; vgl. Petersen, in den hist.-philol. Studien, Hamb. 1832, S. 24; G. Hartenstein, De Archytæ Tarentini fragmentis philosophicis, Lips. 1833; Petersen, in der Ztschr. f. Altertumswiss. 1836, S. 873; O. F. Gruppe, Über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer, Berl. 1840; Franz Beckmann, De Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1844, 50; Quaest. Pythag. I—IV, Braunsberg, Lect.-Kat., 1852, 55, 59, 68; Fr. Blass, De Archytæ Tarentini fragmentis mathematicis, Mélanges Graux 1884, S. 573—584; K. Praechter, Metopos, Theages u. Archytas b. Stobæus Flor. I, 64, 67 sq., Philol., Bd. 50, S. 49—57).

Die früher mitunter bezweifelte, seit Boeckhs Fragmentensammlung (s. u.) aber fast allgemein für echt gehaltene Schrift des Philolaos hat, nachdem Zeller u. a. Einzelnes angefochten, Val. Rose, Comment. de Arist. libr. ord. et auctor., Berol. 1854, p. 2, das Ganze verworfen hatte, Carl Schaarschmidt, Die angebliche Schriftstellerei des Philol. u. d. Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher, Bonn 1864, als unecht zu erweisen unternommen und ihre Abfassung in das letzte oder vorletzte Jahrh. v. Chr. gesetzt. Vgl. dagegen Zeller, Philos. d. Griechen, 5. Aufl., und dens., Aristoteles u. Philol., in: Hermes, Bd. X, 1875, S. 178—192. A. Rohr, De Philolai Pythagorici fragmento π. *ψυχῆς*, Berl. 1874, diss. Bern., dem der Beweis, daß dieses Stob. Ecl. I, 420 f. sich findende Stück dem Philolaos gehört, nicht gelungen ist. P. Tannery, Sur un fragment de Ph., A. f. G. d. Ph., II, S. 379—386. S. auch H. Diels, Über d. Exzerpte v. Menons Iatrika, Hermes, 28, 1893, S. 406—434.

Iamblichus, De vita Pythagorica liber; acced. Malchus sive Porphyrius, De vita Pythagorae, ed. Kiessling, Lips. 1815—1816; ed. Westermann, Paris 1850 (in der cobetschen Ausg. des Diog. Laërt.), A. Nauck, Accedit epimetrum de Pythagorae aureo carmine, Petersb. 1884. Vgl. Erw. Rohde, Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, Rhein. Mus., N. F. B. 26, 1871, S. 554—576; B. 27, 1872, S. 23—61, der zu dem Resultate kommt, daß Iamblichus nur die von Nikomachus und Apollonius verfaßten Biographien des Pythagoras benutzt habe. C. G. Cobet, Observationes criticae et palaeographicae ad Iamblichi vitam Pythagorae, in: Mnemosyne, V, 1877, S. 338—384, wiederholt in Collectanea critica, 1878, S. 305 ff. E. Rohde, Zu Iamblichus de vita Pythagorica, in: Rhein. Mus., Bd. 35, 1879, S. 260—271.

Über den Pythagoreismus überhaupt handeln in neuester Zeit namentlich: Chr. Meiners, in seiner Gesch. der Künste u. Wiss. in Gr. u. Rom, Bd. I, S. 178 ff., Aug. Boeckh, Disp. de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, Heidelb. 1810, auch mit Zusätzen und Anhang, in dessen kl. Schr., III, Lpz. 1866, S. 266—342; Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berl. 1819. Heinrich Ritter, Gesch. der pythagoreischen Philosophie, Hamb. 1826. Chr. Aug. Brandis, Üb. die Zahlenlehre der Pythagoreer u. Platoniker, in Rhein. Mus., Jahrg. 1828, S. 208 ff. u. 558 ff. Aug. Bernh. Kricke, De societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico commentatio, Gottingae 1830, vgl. dessen Forschungen I, S. 78—85. A. Gladisch, Die Pythagoreer u. die Schinesen, Posen 1841, ders., Die ägypt. Entstellung des Pythagor., in: Philolog., Bd., 39, 1879, S. 113—130. G. Grote, Gesch. Griechenlands, deutsch von N. N. W. Meissner, Bd. II, Lpz. 1851, S. 626—647. C. L. Heyder, Ethices Pythagorae vindiciae, Francof. ad M. 1854. Vermehren, Die pythag. Zahlen, G.-Pr., Güstrow 1863. Ed. Zeller, Pythagoras und die Pythagorassage, in den Vortr. u. Abh., Lpz. 1865, S. 30—50. Georg Rathgeber, Großgriechenland u. Pythagoras, Gotha 1866. Adolf Rothenbücher, Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Arist., Berl. 1867. Mullach, De Pythagora ejusque discipulis et successoribus, in: Fragm. ph. Gr. II, 1867, S. I—LVII. Ed. Baltzer, Pyth., der Weise von Samos, Nordhausen 1868 (im Anschluß an Röth, s. o. S. 11*). Albert Freih. v. Thimus, die harmonikale Symbolik des Altertums, 1. Abt.: die esoterische Zahlenlehre und Harmonik der Pythagoreer in ihren Beziehungen zu älteren griech. u. orient. Quellen, Köln 1868. 2. Abt.: der technisch-harmonikale u. theosophisch-kosmographische Inhalt der kabbalist. Buchstabensymbole des althebr. Büchleins Jezirah, die pythagorisch-platon. Lehre vom Werden des Alls und von der Bildung der Weltseele in ihren Beziehungen zur semitisch-hebräischen wie chamitisch-alt-

ägyptischen Weisheitslehre u. zur heiligen Überlieferung der Urzeit, ebd. 1876. Vgl. auch L. Prowe, Über die Abhängigkeit des Kopernikus von den Gedanken griechischer Philosophen und Astronomen, Thorn 1865, und die unten S. 32* zitierten Schriften von Ideler, Boeckh und anderen. Alb. Heinze, Die metaphysischen Grundlehren der älteren Pythagoreer, Diss., Lpz. 1871. Th. Henri Martin, Hypothèse astronomique de Pythagore, in: *Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, publ. da B. Buoncompagni, Tomo V, 1872, S. 99–126. A. Nauck, Sur les sentences morales de Pythagore, in: *Bulletin de l'acad. impér. des sciences de St. Pétersb.*, T. XVIII, 1873, S. 472–501, vgl. auch das Epimetrum in Naucks Ausgabe der *vita Pythagorica* des Iamblichus. A. Ed. Chaignet, Pythagore et la philosophie Pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaos et d'Archytas, 2 vols, Paris 1873. C. Huit, De priorum Pythagoreorum doctrina et scriptis disquisitio, Lutetiae Paris. 1873. R. Hirzel, Pythagoreisches in Platons Gorgias, in: *Comment. in hon. Theod. Mommsen*, 1877, S. 11–22. Sobczyk, Das pythagoreische System in seinen Grundgedanken entwickelt, I.-D., Lpz. 1878. G. F. Unger, Zur Gesch. der Pythagoreer, in: *Sitzungsber. d. philos.-philol. u. hist. Kl. d. k. b. Ak. d. Wiss. zu München* 1883, S. 140–192. L. v. Schröder, Pythagoras u. d. Inder. Eine Untersuchung üb. Herkunft u. Abstamm. der pythagor. Lehren, Lpz. 1884 (der Verf. will die Abhängigkeit des Pyth. von den Indern erweisen; der Versuch ist nicht gelungen, jedoch viel vorsichtiger als die Untersuch. von Gladisch u. Röth). Dazu s. P. d'Ercole, L'origine indiana del Pitagoreismo secondo L. v. Schröder, *Rivista di filos.* VI, 1801. C. F. Lehmann, Beitr. z. alten Gesch. II, S. 166. A. Schmekel, De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione, D. I., Greifsw. 1885. M. Bobber, Pitagora, i suoi tempi ed il suo istituto, Turin 1886. P. Tannery, Sur le secret dans l'école de Pythagore, A. f. G. d. Ph., I., 1888, S. 28–36. A. Chiappelli, Z. P. u. Anaximenes, s. ob. S. 27*. H. Schenkl, Pythagoreer-aussprüche in einer Wiener Handschr., Wiener Studien, VIII, 1886, S. 262–281, Original der früher in Hermes, IV, veröffentlichten syr. Übersetz. Zeller, Üb. die ältesten Zeugnisse der Geschichte des Pythag., *Sitzungsber. d. Berl. A.*, 1889, S. 983–996. Max Offner, Die pythagor. L. vom Leeren, Abh. W. Christ gewidmet, Münch. 1891, S. 386–396. A. Döring, Wandlungen in d. pythagoreisch. L., A. f. G. d. Ph., 5, 1892, S. 503–531. Meilhaud, Le concept du nombre chez les Pythagoriciens et les Eléates, *Rev. de Met.* usw., 1893, S. 140 ff. Wilh. Bauer, D. ältere Pythagoreismus. E. krit. Studie, Bern 1897. W. A. Heydel, Πέρας and Ἀπειρον in the Pythagorean philosophy, A. f. G. d. Ph., XIV, 1901, S. 384–399. C. Hölk, De acusmatis sive symbolis Pythagoricis, Diss., Kiel 1899. Wolfg. Schultz, Pythag. u. Herakl., s. o. unter Heraklit. K. A. Dowall, Pythagoras in: *Papers of the British school at Rome*, vol. 3. W. Schultz, Πυθαγόρας, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 21 (1908) S. 240–252.

R. Newbold, Philolaos, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* N F. 12, S. 176–217. G. Gundermann, Philolaos über das fünfte Element, *Rhein. Mus.* 59 (1904), S. 145 bis 148. P. Tannery, A propos des fragments philolaïques sur la musique, *Revue de philologie* 28, S. 233–249.

Eine Schrift des Simmias glaubt Fr. Blaß (Eine Schr. d. S. v. Theben, in: *Jahrh. f. Phil. u. Päd.*, Bd. 123, 1881, S. 739–740) entdeckt zu haben in den von H. Stephanus im Anhang zu Diog. Laërt. zuerst herausgegebenen Ἀνωνύμων τινὸς διαλέξεις Δωρικῇ διαλέκτῳ, auch bei Orelli, *Opusc. sentent.* II, 210 ff. und Mullah, *Fragm. phil.*, I, 544–552, bei letzterem unter dem Titel: Ἀνων. τινὸς διαλέξεις ἡθικαὶ Δωρισὶ συγγεγραμμέναι, Diels, *Vorsokr.* II, S. 635 ff. M. Schanz, Z. d. sogen. *Διαλέξεις*, in: *Hermes* 19, 1884, S. 369–384. Über dieses Schriftchen s. auch b. Simon, d. Zeitgenossen d. Sokrates.

Über den Krotoniaten Alkmaion handelt Krische, *Forschungen* I, S. 68–78. M. A. Unna, De Alcmaeone Crotoniata, in: *Philol.-hist. Studien* von Chr. Petersen, Hamb. 1832, S. 41–87. R. Hirzel, Zur Philos. des Alkmaeon, in: *Hermes*, XI, 1876, S. 240–246. J. Sander, *Alkm. v. Kr.*, Pr., Wittenb. 1893 (mit Sammlung der Fragmente). J. Wachtler, De Alcmaeone Crotoniata, Lpz. 1896 (auch m. Samml. der Fragm.).

Über Ekphantos handelt P. Tannery, A. f. G. d. Ph., XI, 1898, S. 263–269. Vgl. auch denselben, Sur Ecphante de Syracuse, séance de l'associat. pour l'encourag. d. études grecques du 7 janvier 1897.

Über Hippodamos von Milet handeln: C. F. Hermann, De Hippod. Milesio, ind. lect., Marb. 1841; L. Stein, in *Mohls Ztschr. f. Staatswissenschaft*, Jahrg. 1853, S. 161 ff.; Rob. v. Mohl, *Gesch. u. Lit. der Staatswiss.*, Bd. I, Erlang. 1855, S. 171.

Karl Hildenbrand, *Gesch. u. System der Rechts- u. Staatsphilos.*, Bd. I, 1860, S. 59 ff.; über Hippodamos und Phaleas Herm. Henkel, *Zur Gesch. der griech. Staatswiss.*, II. (Progr.), Salzwedel 1866. Wilh. Oncken, *Staatslehre des Aristoteles*, Lpz. 1870, S. 210–218.

Epicharmi fragmenta coll. H. Polman Kruseman, Harlemi 1834 u. 1847; ed. Mullach, *Fragm. ph. Gr.*, p. 135 sqq. Vgl. Grysar, *De Doriensium comedia*, S. 84 ff.; F. G. Welcker, *Üb. Ep.*, *Kl. Schrift. I.*, 271–356; Leop. Schmidt, *Quaestiones Epicharmaeae*, spec. I: *De Epicharmi ratione philosophandi*, Bonnae 1846; Jac. Bernays, *Epicharmos und der αἰσχρολόγος λόγος*, in: *Rhein. Mus. f. Ph.*, N. F. VIII, 1853, S. 280 ff.; Aug. O. Fr. Lorenz, *Leben u. Schriften des Köers Ep.* nebst einer Fragmentensammlung, Berl. 1864 (vgl. Leop. Schmidt, in: *Gött. gel. Anz.* 1865, St. 24, S. 931–958); *Fragmente und Testimonia b. Kaibel, Comicor. Graecor. Fragm.*, I, 1, Berl. 1899, S. 88–147. Diels, *Vors. I.*, S. 87 ff.

Zu den in § 16 berührten astronomischen Lehrmeinungen der Pythagoreer und Späterer vgl.: Th. Bergk, *Aristarch. v. Samos*, in: *Fünf Abh. z. Gesch. d. griech. Ph. u. Astron.*, Leipz. 1883. Ludw. Ideler, *Über d. Verh. d. Kopernikus z. Altertum*, Wolfs u. Buttmanns *Mus. f. d. Altertumswiss.* II (1810) S. 393–454. Boeckh, *de Plat. syst. etc.* 1810 S. 12 (*Kl. Schr. III.*, S. 273), Philolaos S. 122, *Das kosm. System d. Platon* S. 122 ff., 142. Sophus Ruge, *Der Chaldäer Seleukos*, Dresden 1865. Prowe, *Über die Abhängigkeit des Kopernikus von den Gedanken griechischer Philosophen und Astronomen*, Thorn 1865.

Zu dem über die Lehre von der Sphärenharmonie Bemerkten s. auch C. v. Jan, *Philol.* 52 S. 13–37. Pythagoreer und Astrologie: Fr. Boll, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* usw. 21 (1903) S. 119.

Einfluß des Pythagoreismus auf die Kunst (Kanon des Polykleitos): Diels, *Sitz. d. Archäol. Ges.* Mai 1889 (*Archäol. Anz.* IV, S. 10).

Zu § 17. Die Eleaten überhaupt. Über die eleatischen Philosophen und ihre Lehre, namentlich auch über die pseudoaristotelische (von einem Eklektiker römischer Zeit verfaßte) Schrift *De Melisso Xenophane Gorgia* handeln: Joh. Gottfr. Walther, *Eröffnete eleatische Gräber*, 2. Aufl., Magdeburg u. Leipz. 1724. Geo. Gust. Fülleborn, *Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia Aristoteli vulgo tributis*, passim illustr. *commentario*, Hal. 1789. Johann Gottl. Buhle, *Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam*, Gott. 1790, in: *Comm. soc. Gott.* vol. X, p. 157 sqq. G. Ludw. Spalding, *Vindiciae philosophorum Megaricorum subjecto commentario in primam partem libelli de Xenophane, Zenone, Gorgia*, Berol. 1793. Fülleborn, *Fragmente aus den Gedichten des Xenophanes und des Parmenides*, in den Beiträgen zur *Gesch. der Philos.*, Stücke 6 u. 7, Jena 1795. Chr. Aug. Brandis, *Comm. Eleat. pars I, Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita*, Alton. 1813. Sim. Karsten, *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae*, Amsterdam 1835 ff., vol. I, 1: *Xenophanis Colophonii carm. rel.*; I, 2: *Parmenid. Krische*, *Forschungen I.*, S. 86–116. Theod. Bergk, *Commentatio de Arist. libello de Xenophane, Zenone et Gorgia*, Marburgi 1843. Aug. Gladisch, *Die Eleaten und die Indier*, Posen 1844. Frid. Guil. Aug. Mullach, *Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes, cum Eleaticorum philos. fragmentis*, Berol. 1845, auch in: *Fragm. ph. Gr. I.*, p. 101 sqq. F. Ueberweg, *Über den hist. Wert der Schrift de Melisso, Zenone, Gorgia*, in: *Philol.* VIII, 1853, S. 104–112 (wo Ueberweg nachzuweisen gesucht hat, daß der zweite Teil der Schrift, d. h. Cap. 3 und 4, nicht einen zuverlässigen Bericht über Xenophanes, wohl aber über Zenon enthalte) und ebd. XXVI, 1863, S. 709–711. Conr. Vermehren, *Die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift περί Ξενοφάνους, περί Ζήνωνος, περί Γοργίου*, Jena 1861. Fr. Kern, *Symbolae criticae ad libellum Aristotelicum de Xenoph. usw.*, Oldenburg 1867. S. üb. diese Schrift auch noch H. Diels, *Doxogr.*, Prolegg. 109–113. Die Schrift ist neuerdings wieder herausgegeben von H. Diels, *Abh. der Ak. d. W. in Berlin*, 1900. Vorsokr. I unter Xenophanes u. Melissos.

Zu § 18. Xenophanes aus Kolophon. S. Ferrari, *Gli Eleati*, Roma 1892 (*Mem. della Accad. dei Lincei*). Vict. Cousin, *Xénophane, fondateur de l'école d'Elée*, abgedr. in: *Nouveaux fragmens philos.*, Paris 1828, p. 9–95. E. Reinhold, *De genuina Xenophanis disciplina*, Jenae 1847. P. Rüffer, *De philos. Xenophan. Coloph. parte morali*, Lips. 1893, Diss. (von einer Moralphilosophie des X. kann aber nicht die Rede sein). Franz Kern, *Quaestionum Xenophaneorum capita duo*

(Progr. schol. Portensis), Numburgi 1864. Derselbe, Beitrag z. Darst. d. Philosopheme d. Xenophanes, Danzig 1871, Gymn.-Progr. Derselbe, Über X. v. Kolophon, Stettin 1874, Gymn.-Pr. Derselbe, Unters. üb. d. Quellen f. d. Phil. d. X., ebenda 1877. Derselbe, Eine Vorlesung über X., Kleine Schriften II, Berlin 1898 (K. tritt f. d. histor. Glaubwürdigkeit des Abschnitts über X. in der Schrift De Xen. Zen. Gorg. ein u. gelangt so dazu, die philos. Bedeutung des X. höher zu stellen als Zeller u. a.). G. Teichmüller, Xenophanes, Studien zur Gesch. d. Begr., S. 591 bis 623. G. F. Unger, Apollodor über Xenoph., Philol. 43, 1884, S. 209—210. J. Freudenthal, über die Theologie des X., Breslau 1886; ders., Zur L. des X., in: A. f. G. d. Ph., I, S. 322—347. (Fr. wendet sich in scharfsinniger, aber doch nicht überzeugender Weise dagegen, daß Xenophanes einen reinen Monotheismus gelehrt habe.) Aless. Chiappelli, Sopra una opinione fisica di Senofane, in: Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, 1888, S. 89—95. E. Zeller, *Ἠγεμονία* u. *δεσποτεία* b. X., A. f. G. d. Ph., II, S. 1—5. H. Diels, Üb. d. Genfer Fragmente des Xenoph. u. Hippon, Ber. d. Berl. Ak. 1891, S. 575—583, s. auch Arch. f. G. d. Ph., IV, 625 f.; ders. Üb. X., A. f. G. d. Ph., X, 1897, S. 530—535. H. Berger, Untersuchung. üb. d. kosmische System des X., Ber. d. G. d. W., Lpz. 1894. Orvieto, Filosofia di Senofane, Fir. 1899. A. Döring, Xenophanes, Preuß. Jahrb., Bd. 99, 1900, S. 282—299. M. Levi, Senofane e la sua filosofia. G. Voghera, Senofane e i cinici autori di Silloi? Contributo alla storia della poesi sillografica, Studi ital. d. filol. class. XI. Arth. Ludwig, Bemerkungen zu Xenophanes, Mélanges Nicole, Genève 1905. H. Richards, Xenophanes ap. Aristot. Rhet. 1377 a 20, Class. rev. 1902 p. 395. K. Praechter, Zu Xenophanes, Philol. 64, S. 308 ff. Jacobs, De Xenophanis arte metrica, Schneidemühl 1904, Progr. Fragmente d. Xenophanes auch bei Bergk Poëtae lyrici, Bergk-Hiller-Crusius Anthologia lyrica, Wachsmuth Sillographi Graeci.

Zu § 19. Parmenides aus Elea. Amad. Peyron, Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lips. 1810. Hnr. Stein, D. Fragmente des Parm. *περί φύσεως*, in: Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritscheli coll., Lips. 1864 bis 1867, S. 763—806 (der Text etwas willkürlich behandelt). Th. Davidson, The fragments of Parm., in: The Journ. of specul. philos., St. Louis, IV, 1. Jan. 1870. Riaux, Essai sur P. d'Elée, Par. 1840. E. F. Apelt, Parmen. et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856. Theod. Vatke, Parmenidis Veliensis doctrina qualis fuerit, diss. inaug., Berol. 1864. Theod. Bergk, De Parm. Veliens. versibus nobilissimis: *ὅν γὰρ μὴ ποτε τοῦτ' οὐδαμῇ* usw., Lect. cat., Halis 1867, auch: Kleine philol. Schr., 2, 1886, S. 72—82. Dauriac, Les origines logiques de la doctrine de Parménide, in: Revue philos., 1883, 5. Tannery, La physique de P., in: Revue philos., 1884, 9. A. Bacumker, Die Einheit des Parmenidischen Seienden, in: Jahrb. f. Philol., Bd. 133, 1886, S. 541—561. O. Kern, Zu P., A. f. G. d. Ph., III, S. 173—176. A. Döring, Das Weltsystem des P., Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 104, S. 162 ff.; ders., Ein Wort pro domo in bezug auf H. Diels, Parmenides Lehrgedicht, ebd. 111, S. 222—230. H. Berger, D. Zonenl. des P., Gesellsch. d. W., Lpz. 1895. J. Bidez, Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide, A. f. G. d. Ph., IX, 1896, S. 190—207, 298—309. H. Diels, Parmenidea, Hermes, 35, 1900, S. 196—201. Fr. Susemihl, Zum zweiten Teil des Parmenides, Philol. 58 (1899) S. 205—214. A. Patin, Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, Jahrb. f. klass. Philol., Supplementb. 25 (1899), S. 491 ff. U. v. Wilamowitz, Herm., 34, S. 203. H. Kösters, D. parmenid. Sein im Verh. zur plat. Ideenl., Pr., Viersen 1901. E. C. H. Peithmann, Parmenides (Biogr. antiqua, Serie II. Heft 2) Bitterfeld u. Leipz. o. J. (christl. Standpunkt. Schief u. irreführend). E. de Marchi, L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate, Torino 1905. F. Medicus, Zur Physik des Parmenides, Philos. Abh. f. M. Heinze S. 137—145. K. Lincke, Zu Parmenides *περί φύσεως*, Philol. 65, S. 472 ff. O. Gilbert, Die *δαίμων* des Parmenides, Archiv f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) S. 24 bis 45. R. Ellis, Some suggestions on Diels' Poët. philos. fragm. (Parm. fragm. 16, 1. 2), Class. rev. 1902, p. 269 f.

Zu § 20. Zenon von Elea. Über Zenon handeln: C. H. E. Lohse, De argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, Halis 1794. Ch. L. Gerling, De Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus, Marburgi 1825. Ed. Wellmann, Zenos Beweise gegen die Bewegung u. ihre Widerlegungen, G.-Pr., Frankf. a. O. 1870. F. Schneider, Zeno aus Elea, in: Philologus, Bd. 35,

1876, S. 602—642. E. Raab, Die zenonischen Beweise, Pr. d. Studienanst., Schweinf. 1880. C. Dunan, Zenonis Eleatici argumenta, Thèse, Nantes 1884. P. Tannery, Le concept scientif. du Continu. Zénon et G. Cantor, in: Rev. philos., Oct. 1885. Marg. Evangelidis, Erklärung des zenonischen Fragments bei Simpl. Phys., 141, 1 ff., in: *Φιλοσοφικά μελετήματα, τεύχος πρώτον, ἐν Ἀθῆν.*, 1886, S. 78—96. G. Frontera, Etude sur les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement, Par. 1891. B. Petronievics, Zenos Beweise gegen die Bewegung, Archiv f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) S. 56—80. R. Salinger, Kants Antinomien u. Zenons Beweise geg. d. Bewegung, Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. 12, S. 99—122. C. E. Ruelle, L'argument d'Achille (Aristot. phys. 6, 9). Commentaire inédit de Théodore Métochite, Revue de philol. 31 (1907) S. 105—110. Einige Abhandlungen über Zenon von G. Noël, G. Milhaud, V. Brochard, G. Lechalas in d. Rev. de Métaph. et de Mor. 1893.

Zu § 21. Melissos von Samos. Frz. Kern, *Θεογράστου περὶ Μελίσσου*, Philol. 26 (1868) S. 271—289. Derselbe, Zur Würdigung des Melissos v. S., in: Festschr. d. Stett. Stadtgymn. zur 35. Versamml. deutscher Philol., Stett. 1880, S. 1—24. (K. sieht in Melissos die höchste dogmatische Ausbildung des Eleatismus, d. h. „der eigentümlichen philosophischen Richtung, die allein durch Anwendung des Identitätsprinzips das wirklich Seiende gewinnen will mit völliger Verleugnung des mit gleicher Macht in uns wirkenden Kausalitätsprinzips“.) Ö. Apelt, M. bei Pseudo-Aristoteles, in: Jahrb. f. kl. Philol., 1886, S. 729—766. A. Pabst, De Melissi Samii fragmentis, Bonnae 1889, der den Beweis führt, daß die Fragmente 1—5 aus Simplicius, in denen sich feine Dialektik findet, eine ganz freie Paraphrase der echten Fragmente 11—14 sind, also nicht dem Melissos angehören. M. Offner, Zur Beurteil. d. M., Arch. f. G. d. Ph., III, 1890, S. 12—33. A. Chiappelli, Sui frammenti e sulle dottrine di M. d. S., Rendic. dell' Acc. dei Lincei, 1890.

Zu § 23. Empedokles von Agrigent. Über Empedokles handeln insbesondere: Frid. Guil. Sturz, De Empedoclis Agrigentini vita et philosophia expos., carminum reliq. coll., Lips. 1805. Amadeus Peyron, Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lips. 1810. H. Ritter, Über die philosophische Lehre des Empedokles, in Wolfs literarischen Analekten, Bd. II, 1820, S. 411 ff. Lommatszsch, Die Weisheit des Empedokles, Berlin 1830. Simon Karsten, Emp. Agrig. carminum reliquiae (als 2. Bd. der Reliquiae phil. vet. Graec.), Amst. 1838. Th. Bergk, Emp. fragmenta, in: Poët. lyr. Gr.; de prooemio Empedoclis, Berol. 1839. Krische, Forschungen I, S. 116—129. Panzerbieter, Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedokles, Meinungen 1844, und Ztschr. f. A. W. 1845, S. 883 ff. K. Steinhart, Empedokles, in: Allgem. Enzyklop. d. Künste u. Wissensch. von Ersch u. Gruber, Sect. I, B. 34, S. 83—105. Mullach, De Emp. prooemio, Berol. 1850; Quaestionum Emp. spec. sec., Pr. d. Coll. fr., ebd. 1853; Philos. Gr. fragm. I, XIV ff. 15 ff. Heinrich Stein, Emp. Agrig. fragmenta ed., praemissa disp. de Empedoclis scriptis, Bonnae 1852. W. Hollenberg, Empedoclea, Berlin 1853 (Gymnasial-Programm). E. F. Apelt, Parmenidis, et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856. A. Gladisch, Empedokles und die Ägypter, eine hist. Untersuchung, mit Erläuterungen aus den ägypt. Denkmälern von H. Brugsch und Jos. Fassalacqua, Lpz. 1858; vgl. Gladisch, Emp. und die alten Ägypter, in Noacks Jahrb. für spekulat. Philos., 1847, Heft 4, No. 32, Heft 5, No. 41; Das mystische vierspeichige Rad bei den alten Ägyptern u. Hellenen, in der Ztschr. der deutschen Morgenländisch. Gesellschaft, Bd. XV, Heft 2, S. 406 f. H. Winnefeld, Die Philosophie d. Empedokles, Donaueschinger Gymn.-Pr., Rastatt 1862. F. Hennequy, Panthéia, étude antique, Paris 1874. Reinach, Le texte d'Empédocle, L'instruction publ., Mars, Avril 1876. R. Schläger, Emped. Agrigent. quatenus Heraclitum Ephesium in philosophia secutus sit, Gymn.-Pr., Eisenach 1878. E. Baltzer, Emped., eine Studie zur Philos. d. Griechen, Lpz. 1879. H. Diels, Studia Empedoclea, in: Hermes, 15, 1880, S. 161—179; ders., Gorgias u. Emp., in: Sitzungsber. der Ak. d. W. z. Berl., 1884, S. 343—368; ders., Über ein Fragment des E., Sitzungsber. der Berliner Ak., 1897; ders., Üb. d. Gedichte des E., Sitzungsber. d. Berl. Ak., 1898. Ge. Frdr. Unger, Die Zeitverh. des Anaxagoras und Empedokles, in: Philologus, Supplementband 1883, S. 511—550. Otto Kern, Empedokles u. d. Orphiker, Arch. f. G. d. Ph., I, 1888, S. 498—508, der die vielfache Abhängigkeit des E. von der rhapsodischen Theogonie des Orpheus zu erweisen sucht. Frdr. Knatz, Empedoclea, Schedae philol. H. Usener — oblatae, Bonn 1891, S. 1—9.

S. Ferrari, Empedocle, *Rivista di filos.*, VI, 1. J. Bidez, La biographie d'Empédocle, *Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres*, 12, fascic., Gand 1894; ders., Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide, *A. f. G. d. Ph.*, IX, 1896, S. 190–207, 298–309. G. Thiele, Zu d. vier Elementen des E., *Hermes* 32, 1897, S. 68–78. H. v. Arnim, D. Weltperioden bei Emp., in *Festschr. Th. Gomperz dargebr.*, 1902, S. 16–27. E. C. H. Peithmann, Empedocles (*Biographia antiqua Ser. II, H. 3*) Bitterfeld. E. Bodrero, Il principio fondamentale del sistema di Empedocle, Roma 1905. R. Ellis, Some suggestions on Diels' *Poet. philos.*, fragm. (Emped. fragm. 4. 9, 10. 11. fragm. 17. 20. 21. 25; fragm. 64), *Class. review* 1902 V, p. 269–270. C. Pascal, L'imitazione di Empedocle nelle Metamorfosi di Ovidio, *Rendiconto dell' Accad. di archeol., lettere e belle arti*, Napoli 1902. E. Wellmann, Artikel „Empedokles“ 3 bei Pauly-Wissowa.

Zu § 24. Anaxagoras von Klazomenai, Archelaos und Metrodoros. Über Anaxagoras handeln: Friedr. Aug. Carus, *De Anax. cosmotheologiae fontibus*, Lpz. 1797, wiederabg. in Carus' *Ideen z. Gesch. d. Philos.*, Lpz. 1809, S. 688–762; Anaxag. aus Klaz., in Fülleborns *Beitr. zur Gesch. d. Philos.*, St. 10, 1799, wiederabg. in Carus' *Ideen zur Gesch. der Philos.*, S. 395–478. J. T. Hensen, *Anax. Claz.*, Gott. 1821. Ed. Schaubach, *Anax. Claz. fragm.*, Lips. 1827. Guil. Schorn, *Anax. Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta*, Bonnae 1829. F. Panzerbieter, *Scriptio de fragmentorum Anaxagorae ordine*, Meinigen 1836. F. J. Clemens, *De philosophia Anaxagorae Clazomenii*, Berol. 1839. Zévort, *Dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore*, Par. 1843. Fr. Breier, *Die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenae nach Aristoteles*, Berl. 1840. Krische, *Forschungen I*, S. 60–68. Franz Hoffmann, Über die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon, Würzburg 1860 (Glückwunsch-Program. an die Universität Berlin). Vgl. Michelet in der *Ztschr.: Der Gedanke*, Bd. II, Heft 1, S. 33–44, und Hoffmanns Entgegnung in *Fichtes Ztschr. f. Ph. u. ph. Kritik*, N. F., Bd. 40, 1862, S. 1–48. Aug. Gladisch, *Anax. und die Israeliten*, Lpz. 1864; vgl. Gladisch, *Anax. und die alten Israeliten*, in *Nieders. Ztschr. f. histor. Theol.* 1849, Heft 4, No. 14. C. Alexi, *Anaxag. u. s. Philosophie*, nach den Fragmenten bei Simplic. ad Arist., G.-Pr., Neu-Ruppin 1867. Heinr. Beckel, *Anax. doctrina de rebus animatis*, diss. Monaster. 1868. M. J. Monrad, *Anax. og Atomistiken*, Christiania 1870. E. Köhler, *Die Philosophie des Euripides, I. Anaxagoras u. Euripides*, G.-Pr., Bückeburg 1873. Ge. Frdr. Unger, *Die Zeitverh. des Anaxag. u. Emped.*, s. ob. S. 34*. P. Tannery, *La théorie de la matière d'Anaxagore*, *Revue philosoph.*, 1886, S. 255–271. H. Kothe, *Zu Anax. v. Klazomenai*, *Jahrb. f. kl. Philol.*, Bd. 133, 1886, S. 767–771. S. Firmiani, *Riv. di filos.*, 1889, S. 66 ff. M. Heinze, *Üb. d. νοῦς d. A.*, *Berichte d. kgl. Gesellsch. d. W.*, 1890. Polle, *N. Jahrb.*, 1892, S. 1 ff. Emil Arleth, *Die Lehren des A. vom Geist u. der Seele*, *A. f. G. d. Ph.*, VIII, 1895, S. 59–85, 190–205. Ed. Zeller, *Zu Anax.*, ebd. S. 151 f. E. Dentler, *Die Grundprinzipien der Philosophie des A.*, *Diss.*, Münch. 1897; ders., *D. νοῦς nach Anax.*, *Philos. Jahrb.*, XI, 1898. E. C. H. Peithmann, *Anaxagoras (Biogr. antiqua Ser. II, Heft 4)* Bitterfeld u. Leipz. J. Geffcken, *Die ἀσέβεια des Anaxagoras*, *Hermes* 42 (1907) S. 127–133. E. Wellmann, Artikel „Anaxagoras“ bei Pauly-Wissowa. — Zu Archelaos s. E. Wellmann, Artikel „Archelaos“ 36 bei Pauly-Wissowa. Zu Metrodoros vgl. W. Nestle, *Metrodors Mythendeutung*, *Philol.* 66, S. 503.

Über die Sage von Hermotimos aus Klazomenai handeln: Friedr. Aug. Carus in Fülleborns *Beiträgen zur Geschichte der Philos.*, Bd. III, St. 9, 1798, wiederabgedruckt in Carus' *nachgel. Werken*, Bd. IV: *Ideen zur Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1809, S. 330–392. Ignat. Denzinger, *De Hermot. Clazomenio comment.*, Leodii 1825. E. Rohde, *Psyche*, II, 2. A., S. 95 f.

Die philosophischen Ansichten des Euripides haben verschiedene Bearbeiter gefunden, u. a.: Bouterwek, *De philosophia Euripidea*, 1817. J. A. Schneither, *Disputatio de Euripide philosopho*, Groningae 1828. Car. Hasse, *Euripidis tragici poetae philosophia, quae et qualis fuerit*, Progr., Magdeb. 1843. Ders., *Ursprung, Gegensatz u. Kampf des Guten u. Bösen im Menschen, entwickelt aus der physischen Lehre des Euripides und nachgewiesen an einzelnen Charakteren seiner Dramen*, G.-Pr., Magdeburg 1859, Schluß 1870. J. Janske, *De Euripidis philosophia*, P. I, Breslau 1857; P. II, ib. 1866. Frdr. Lübker, *Beiträge zur Theologie und Ethik des Euripides*, G.-Pr., Parchim 1863. G. Feugère, *De*

Socraticae doctrinae vestigiis apud Euripidem, Paris 1874. Fr. Warmbold, Beiträge zur euripideischen Ethik, I, G.-Pr., Zerbst 1875. H. Strobl, Eur. u. die Bedeut. seiner Aussprüche über göttl. u. allgem. menschl. Wesen, Pr. des Josephst. G., Wien 1876. F. Lommer, In quantum E. Heracliti orationem auctoritatemque suscepit. Pr. d. G. Anst., Metten 1879. K. Kuiper, Wysbegeerte on godsdienst in het drama van Euripides, Haarlem 1888. J. Berlage, Commentatio de E. philosopho, Lugd. B. 1888. Herm. Hagen, Die Lebensweisheit des Euripides, Bern 1897. Wilh. Nestle, Euripides, d. Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttg. 1901; ders., Untersuchungen üb. d. philosophischen Quellen des Eur., Lpz. 1902, der den Einfluß Heraklits auf Euripides besonders hervorhebt, aber etwas überschätzt. Vgl. denselben, Woch. f. klass. Phil., 1908, S. 595 ff. S. v. Wilamowitz-Moellendorf, Euripides' Herakles, I. Bd., S. 22 ff., (die Abschnitte sind in die zweite Auflage nicht aufgenommen), der namentlich auch darauf eingeht, welche Philosophen E. kennt. Vgl. auch Valckenaer, Diatribe in Eurip. reliqu., S. 27 ff., ed. Lips. Albr. Dieterich, Artikel „Euripides“ in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie der klass. Altertumswiss. Bd. VI, wo auch weitere Literatur verzeichnet ist.

Zu § 25. Die Atomiker: Leukippos und Demokritos. Über Leukippos s. E. Rohde in: Verhandlungen der 34. Philologenvers. zu Trier, 1879, der daran zweifelt, daß überhaupt ein Philosoph Leukippos gelebt habe. Dagegen H. Diels, in: Verhandl. der 35. Philologenversamml. in Stettin, S. 96–109. Hierauf wieder E. Rohde, Nochmals Leuk. u. Demokrit, Jahrb. f. Phil. u. Päd., 123, 1881, S. 741 bis 748. Vgl. weiter Diels, L. u. Diogenes v. Apoll., Rhein. Mus. 1887, S. 1–14. P. Natorp, Nochmals Diogenes u. Leukippos, Rhein. Mus., 1887, S. 374–386. E. Zeller, Zu Leucippus, A. f. Gesch. d. Ph., XV, 1902, S. 137–140.

Über Demokrit handeln: Schleiermacher, Über das Verzeichnis der Schriften des Demokrit bei Diog. L. (IX, 45 ff.), gelesen den 9. Januar 1815, abgedr. in den sämtlichen Werken, III. Abt., Bd. 3, S. 292–305. Geffers, Quaest. Dem., Gott. 1829. J. F. W. Burchard, Democriti philosophiae de sensibus fragmenta, Minden 1830; Fragmente der Moral des Abderiten Demokritos, Minden 1834. Papencordt, De atomorum doctrina, Berol. 1832. Frid. Heimsoeth, Democriti de anima doctrina, Bonnae 1835. Krische, Forschungen I, S. 142–163. C. Ritter, Demokrit, in: Allg. Enzykl. d. Künste u. Wissensch. v. Ersch u. Gruber, Sekt. I, Bd. 24, S. 35–42. Frid. Guil. Aug. Mullach, Quaestionum Democritearum spec. I–II, Berol. 1835–1842; Democriti operum fragmenta coll., rec., vertit, explic. ac de philosophi vita, scriptis et placitis commentatus est, Berol. 1844; Fragm. ph. Gr. I, S. 330 ff. B. ten Brink, Anecdota Epicharmi, Democriti, cet. in: Philologus, VI, 1851, p. 577 sqq.; Democriti de se ipso testimonia, ib. p. 589 sqq., VII, 1852, p. 354 sqq.; Democriti liber περί ἀνθρώπων φύσεως, ib. VIII, 1853, p. 414 sqq.; Democritea, ib. XXIX, 1870, S. 605–620. Eduard Johnson, Der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger, mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie, G.-Pr., Plauen 1868. Lortzing, Über die ethischen Fragmente Demokrits, Pr. des Soph.-Gymn., Berl. 1873. L. Liard, De Democrito philosopho, Paris 1873. R. Hirzel, Demokrits Schrift π. εὐθυμίας, in: Hermes, Bd. 14, 1879, S. 354–407. Fr. Kern, Üb. D. v. A. u. d. Anfänge d. griech. Moralphilos., in: Ztschr. f. Phil. u. philos. Kr., 1880, Ergänzungsh., S. 1–26. A. Brieger, Die Urbewegung der Atome u. d. Weltentsteh. b. L. u. D., Pr., Halle a. S. 1884. M. Berthelot, Des origines d'alchimie et des oeuvres attribuées à D. d'Abd., in: Journal des Sav., 1884, Sept., S. 517–527. P. Natorp, Demokrit, in: Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems im Altert., S. 164–208; ders., Über D.s γνῶσις γνῶσις, in: A. f. G. d. Ph., I, S. 348–356. H. C. Liepmann, Die Mechanik der Leukipp.-Demokritsch. Atome. I.-D., Lpz. 1885. Gust. Hart, Zur Seelen- u. Erkenntnislehre des D., G.-Pr., Mülhausen i. E. 1886. W. Kahl, D. in Ciceros philos. Schr., Pr., Diedenhofen 1889. Modritzki, D. atomistische Ph. des D., Stettin 1889. V. Brochard, Protagoras et D., A. f. G. d. Ph., II, S. 368–378. Grg. Ammon, D. Philos. D. als Stilist, Xenien der 41. Philologenversamml. dargeboten, Münch. 1891, S. 3–11. Schanz, D. Atomistik u. die christl. Naturphilosophie, Theol. Quartalschr. 1891, S. 412–454. H. Diels, Üb. D.s Dämonenglauben, A. f. G. d. Ph., 1894, S. 154–157. P. Natorp, Die Ethika des Demokritos, Text und Untersuchungen, Marb. 1893. (N. versucht, die demokritische Ethik in systematische Form zu bringen und ihre Fortwirkung in der philos. Ethik der Griechen nachzuweisen.) Löwenheim, Der Einfluß D.s auf Galilei, A. f. G. d. Ph., 1894, S. 230–268. K. Vorländer, D.s ethische Fragmente. Ins Deutsche

übertragen, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 107, 1896, S. 253—272. A. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältn. zu D. in der Naturphilosophie, Diss., Straßb. 1897. A. Dyroff, Demokritstudien, München 1899. Gius. Zuccante, Da Democrito ad Epicuro, Rivista di filos. etc., III, 1900. A. Brieger, D. atomist. Syst. durch Korrektur des anaxagoreisch. entstanden, Hermes, 36, 1901, S. 161—186; ders., D.s angebl. Leugnung der Sinneswahrh., das., 37, 1902, S. 56—83; ders., Die Urbewegung d. demokrit. Atome, Philol. N. F. 17, S. 584—596. Susemihl, Aphorismen z. D., Philol., 60, 1901, S. 180—191. Über die Ethik D.s s. auch M. Heinze, Der Eudämonism. in d. griech. Ph., c. 4; R. Hirzel, Untersuch. zu Ciceros philos. Schr., I. E. C. H. Peithmann. Demokrit (Biogr. antiqua Ser. II, H. 5), Bitterfeld u. Leipzig 1902 (wertlos). Bobba, R., Intorno il caso e la fortuna in Democrito, Atti d. R. Accad. di Torino XL 6, p. 381—408. S. Schneider, Die Ethik d. Demokritos und der Redner Antiphon, Eos VIII, p. 54—64. W. Frommüller, Demokrit, seine Homerstudien u. Ansichten, Erlangen 1901, Dissert. E. Wellmann, Artikel „Demokritos“ 6 bei Pauly-Wissowa.

Demokriteer. Über Nausiphanes handelt S. Sudhaus, Nausiphanes, Rhein. Mus. 48 (1893) S. 321—341. Ders., Noch einmal Nausiphanes u. Aristot. bei Philodem, in: Exkurse zu Philodem, Philol. 54 (1895) S. 80 ff. Über Diotimos Rud. Hirzel, Hermes 1882, S. 326—328. H. v. Arnim, Artikel „Diotimos“ 21 bei Pauly-Wissowa.

Zu § 27. Die Sophistik überhaupt. Über die Sophisten handelt ausführlich Grote in seiner Geschichte Griechenlands (Hist. of Greece, VIII, 474 bis 544), der, nachdem Hegel hierin vorangegangen war, eine richtigere und vorteilhaftere Auffassung der Sophisten, wenn auch nicht ohne Übertreibungen, zu begründen suchte; ferner K. F. Hermann, Gesch. u. Syst. der platon. Philos., S. 179 ff. u. 296 ff. Eine eingehende sine ira et studio verfaßte Darstellung bei Zeller, Phil. d. Gr. I, 2^e, S. 1038 ff. Vgl. auch Groen v. Prinsterer, Prosopographia Platon., s. expositio iudicii, quod Plato tulit de iis, qui in scriptis ipsius aut loquentes inducuntur aut quavis de causa commemorantur, Lugd. Bat. 1823. Jac. Geel, Historia critica sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Nova acta litt. societ. Rheno-Trajectinae, p. II, Utr. 1823. Herm. Roller, Die griechischen Sophisten zu Sokrates' und Platons Zeit und ihr Einfluß auf Beredsamkeit und Philosophie, Stuttgart 1832. W. G. F. Roscher, De historicarum doctrinarum apud sophistas majores vestigiis, Gott. 1838. W. Baumhauer, Quam vim sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores ac studia immutanda, Trajecti Bat. 1844. Joh. Frei, Beiträge zur Geschichte der griechischen Sophistik, in: Rhein. Mus. f. Ph. N. F. VII, 1850, S. 527—554 u. VIII, 1853, S. 268—279. A. J. Vitringa, De sophistarum scholis quae Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Mnemosyne, II, 1853, S. 223—237. Valat, Essai historique sur les sophistes grecs, in: L'investigateur, Paris 1859, Sept., p. 257—267, Nov., p. 321—336, Dec., p. 353 bis 361. Theod. Gomperz, Die griechischen Sophisten, in: Deutsche Jahrb., Bd. VII, Berl. 1863. N. Wecklein, Die Sophisten u. die Sophistik nach den Angaben Platons, Inaug.-Diss., Würzburg 1866. Martin Schanz, Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Platon, 1. Heft: Die Sophisten, Göttingen 1867. (Vgl. Susemihl, in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 97, 1868, S. 513—528.) Mullach, Fragm. ph. Gr. II, 1867, S. LVIII ff.; Sophistarum fragmenta, ebd. S. 130 ff. H. Siebeck, Das Problem des Wissens bei Sokrates und der Sophistik, Realsch.-Progr., Halle 1870. S. desselben Untersuchungen zur Philos. der Griechen, 2. A., Freib. i. B. 1888, I: Über Sokrates' Verhältnis zur Sophistik. J. J. Bauer, De Sophistis, G.-Pr., Ansbach 1870. H. Sidgwick, The Sophists, Journ. of philology, IV, 1872, S. 288—306; V, 1873, S. 66—80. W. Bethe, Versuch einer sittlichen Würdigung der sophistischen Redekunst, Stade 1873. G. Otto Friedel, De sophistarum studiis Homericis, in: Dissertat. philologiae Halenses 1873, Tom. I, S. 130—188. E. Schnippel, Die Hauptepochen in der Entwicklung des Erkenntnisproblems, I. Die Widerlegung der sophistischen Erkenntnistheorie im Plat. Theätet, Realsch.-Progr., Gera 1874. Th. Funk-Brentano, Les sophistes grecs et les sophistes contemporains, Par. 1879. A. Chiappelli, Per la storia della Sofistica greca, A. f. G. d. Ph., III, S. 1—21, 240—274. E. Bodrero, Il sorgere della sofistica nella vita e nel pensiero greco del V. secolo. Rassegna nazionale del 16. Luglio 1904. Über Namen und Begriff des Sophisten s. auch Diels, Vors. II, S. 524 f. S. C. Brandstätter, De notionum πολιτικός et σοφιστής usu rhetorico, Leipz. Stud. XV.

Zu § 28. Protagoras aus Abdera. Über Protagoras handeln speziell: Geist, *De Protagorae sophistae vita*, Gissae 1827. Leonh. Spengel, *De P. rhetore ejusque scriptis*, in dessen: *Συναγωγή τεχνῶν*, p. 52 ff. Ludw. Ferd. Herbst, *Protagoras' Leben und Sophistik aus den Quellen zusammengestellt*, in: *Philohist. Studien*, hrsg. von Petersen, 1. Heft, Hamb. 1832, S. 88–164. Kriche, *Forsch. I*, S. 130–142. Joh. Frei, *Quaestiones Protagoraeae*, Bonn 1845. O. Weber, *Quaestiones Protagoraeae*, Marb. 1850. Jak. Bernays, *Die Καταβάλλοντες des P.*, in: *Rhein. Mus. f. Phil.*, N. F. VII, 1850, S. 464–468. A. J. Vitringa, *De Protagorae vita et philos.*, Groningae 1852. Friedr. Blass, *Die att. Beredsamkeit*, Bd. I, 2. Aufl., Lpz. 1887, S. 23–29. Emil Wolff, *Num Plato quae Pr. de sensuum et sentiendi ratione tradidit, recte exposuerit*, G.-Pr., Jever 1871. Frdr. Lange, *Über den Sensualismus des Sophisten P. und die dagegen von Plato im 1. Teile des Theätet gemachten Einwürfe*, Diss., Götting. 1873. Bernh. Münz, *D. Erkenntnis- und Sensationstheorie d. Pr.*, Wien 1880. W. Halbfuß, *Die Berichte des Plat. u. Aristot. üb. Pr., mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnistheorie krit. untersucht*, in: *Jahrb. f. klass. Philol.*, 13. Supplementb., Lpz. 1882. P. Natorp, *Forschung. zur Gesch. des Erkenntnisproblems*, s. ob. S. 18*. A. Harpf, *D. Ethik des Pr. und deren zweifache Moralbegründung kritisch untersucht*, Heidelb. 1884. E. Laas, *Neue Untersuchung. über Prot.*, in: *Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph.*, 1884, S. 479–497. Fr. Sattig, *D. protagoreische Sensualismus u. seine Um- und Fortbildung durch sokrat. Begriffsphilosophie*, in: *Zeitschr. f. Phil.*, 1885, S. 275–320; 1886, S. 230–259. O. Graßzy, *Über den Sensualismus d. Philosophen Prot.*, Pr., Laibach 1886. B. Münz, *Protagoras und kein Ende*, in: *Zeitschr. für Philos.* Bd. 92, 1887, S. 107–124. V. Brochard, *Pr. et Démocrite*, A. f. G. d. Ph. II, S. 368–378. P. Seliger, *Des Pr. Satz üb. das Maß aller Dinge*, *Jahrb. f. Philol.*, 1889, S. 401–413. Th. Gomperz, *D. Apologie der Heilkunst, eine griech. Sophistenrede des 5. vorchristl. Jahrh.s*, bearb., übers. u. eingeleitet, Wien 1890. (G. gelangt zu der freilich unhaltbaren Annahme, der Verf. dieser pseudo-hippokratischen. Schr. π. τέχνης sei Protagoras; der Verf. ist vielmehr höchst wahrscheinlich ein Arzt.) P. Natorp, *P. u. sein Doppelgänger*, *Philol.*, 50, 1891, S. 262–287. H. Richards (üb. Prot. bei Diog. Laert. 9, 51), *The class. rev.* 16 (1902) S. 397. Wilh. Jerusalem, *Zur Deut. des Homo-mensura-Satzes*, in: *Eranos Vindobonensis*, 1893, S. 153–162. E. Bodrero, *Le opere di Protagora*, *Rivista di filol.* 1903, S. 558–595. Derselbe, *Le partizioni del λόγος fatte da Protagora e il suo insegnamento retorico*, *Bollet. di filol. class.* 10, S. 83–88. A. Levi, *Contributo ad un' interpretazione del pensiero di Protagora*, *Atti del R. istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, tom. 65, part. 2 p. 597–625, Venedig 1906. Illmann, *Die Philosophie des Protagoras nach d. platon. Darstellung*, Friedland 1908 Pr. Vgl. auch Ferd. Dümmler, *Akademika*, Kap. III, ferner besonders E. Laas, *Idealismus u. Positivismus*, Bd. I, Berl. 1879. S. auch S. 37* u. die Litt. zu Platon.

Zu § 29. Gorgias aus Leontini. Über Gorgias handelt speziell: Schönborn, *De authentia declamationum Gorgiae*, Breslau 1826. H. Ed. Foß, *De Gorgia Leontino commentatio, interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatus editus*, Halae 1828. Leonh. Spengel, *De Gorgia rhetore*, 1828, in *Συναγωγή τεχνῶν*, Stuttg. 1828. *Oratores Attici*, ed. J. G. Baierus et Herm. Sauppius, fasc. VII, Turici 1845, p. 129 ff. Frei, *Beitr. zur Geschichte der griechischen Sophistik*, in: *Rhein. Mus.* VII, 1850, S. 527 ff. und VIII, 268 ff. Franz Susemihl, *Über das Verhältnis des Gorgias zum Empedokles*, in: *N. Jahrb. für Ph.* Jahrgang 1856, S. 40–42. A. Baumstark, *Gorgias von Leontium*, in: *Rhein. Mus. f. Philol.* XV, 1860, S. 624–626. Franz Kern, *Krit. Bem. zum 3. Teil der pseudo-arist. Schrift π. Ξεν., π. Ζήν., π. Γοργίου*, Oldenburg 1869. Friedr. Blass, *Die att. Bereds.*, Bd. I, 2. Aufl., Lpz. 1887, S. 47–91. M. Fränkel, *Inscriptionen aus Olympia*, in: *Archäol. Zeitschr.*, Bd. 35, 1877, S. 43–47. H. Diels, *Gorgias u. Empedokles*, in: *Sitzungsber. d. Ak. d. Wissensch. zu Berlin*, 1884, 1, S. 343 bis 368. *Antiphontis orationes et fragmenta adiunctis Gorgiae, Antisthenis etc. declamationibus*, ed. Frid. Blass, 2. ed., Lipsiae 1881. O. Apelt, *G. b. Ps. Aristot. u. b. Sextus Empiricus*, in: *Rhein. Mus.* 43, 1888, S. 203–219. Aem. Scheel, *De Gorgianae disciplinae vestigiis*, diss., Rostock 1890. S. auch Ed. Norden, *Antike Kunstprosa*, S. 63 ff.

Zu § 30. Hippias aus Elis. Über Hippias handeln: Leonh. Spengel, *De Hippia Eleo ejusque scriptis*, in: *Συναγωγή τεχνῶν*, Stuttg. 1828. Osann, *Der*

Sophist Hippias als Archäolog, Rhein. Mus., N. F. II, 1843, S. 495 ff. C. Müller, Hipp. Elei fragmenta coll., in: Fragmenta historic. Graec., vol. II, Parisiis 1848. Jac. Mähly, Der Sophist H. v. E., Rhein. Mus., N. F. XV, 1860, S. 514—535 und XVI, 1861, S. 38—49. Friedr. Blass, Die att. Bereds., Bd. I, 2. Aufl., Lpz. 1887, S. 32—34. Otto Friedel, De Hippias studiis Homerici, in der Gratulationsschrift des hall. philolog. Sem. für G. Bernhardt, Halle 1872, verarbeitet in dessen Dissert., s. o. S. 37* vgl. auch S. 22*. Ferd. Dümmler, H. d. Eleer, Akademika, Anhang III. O. Apelt, s. o. S. 22. P. Leja, D. Sophist H., Pr., Sagan 1893 (versucht mehr als andere den Hippias zur Anerkennung zu bringen).

Zu § 31. Prodikos aus Keos. Über Prodikos handeln: L. Spengel, in: *Συναγωγή τεχνῶν*, p. 46 ff. F. G. Welcker, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates, in: Rhein. Mus. f. Ph., I, 1833, S. 1—39 und S. 533—643 (cf. IV, 1836, S. 355 f.), auch in Welckers kl. Schr. II, S. 393—541 (W. geht in seiner bestimmten Tendenz, dem Prod. große Bedeutung zuzuschreiben, nicht unparteiisch genug zu Werke). Hummel, De Prodicō sophista, Leyden 1847. E. Cougny, De Prodicō Ceio, Socratis magistro, Paris 1858. Diemer, De Prod. Ceio, G.-Pr., Corbach 1859. Kraemer, Die Allegorie des Prodikos und der Traum des Lukianos, in: N. Jahrb. f. Ph. u. Päd., Bd. 94, 1866, S. 439—443. F. Blass, Die att. Bereds., Bd. I, 2. Aufl., S. 29—32. M. Heinze, Über Prod. aus Keos, in: Bericht. der phil.-hist. Kl. der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1884, S. 315—335. Karl Joël behandelt sehr ausführlich die „Prodikosfabel“ in seinem Werke: Derrechte und der xenophontische Sokrates. Bd. II, 1, S. 125—560.

Zu § 32. Andere Sophisten. Über spätere Sophisten handeln: Leonh. Spengel, De Polo rhetore, in seiner *Συναγωγή τεχνῶν*, Stuttgart 1828, S. 84—88; De Thrasymacho rhetore ibid. p. 93—98. C. F. Hermann, De Thrasymacho Chalcædonio sophista, Ind. lect., Gott. 1848/49. Über Euthydemos u. Dionysodoros s. die Ausg. des platon. Euthyd. v. Winckelmann, S. XXIV ff. Über Kallikles s. Platons Werke v. Hieron. Müller u. Steinhart, II, 352 f. Nic. Bach, Critiae Atheniensis tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt, Lips. 1827. Leonh. Spengel, De Critia, in: *Συναγωγή τεχνῶν*, Stuttg. 1828, S. 120 ff. F. Dümmler, Die *Ἀθηναίων πολιτεία* des Kr., Hermes, 27, 1892, S. 260—280. Vgl. auch Vahlen, Der Sophist Lykophon; Gorgias; Der Rhetor Polykrates, in: Rhein. Mus., N. F. XXI, S. 143—148. A. Gercke, Die Replik des Isokrates gegen Alkidamas, Rhein. Mus. 62 (1907) S. 170—202. Über den thessalischen Junker Menon, einen Schüler des Gorgias, handelt Friedr. Gedike (Disquisitio de Menone Thessalo) vor Buttmanns Ausgabe des Dialogs Menon. Über den Sophisten Polyxenos (Clem. Baumecker, in: Rhein. Mus., N. F., Bd. 34, 1879, S. 64—83. Über Antiphon Spengel, *Συναγ. τεχνῶν*, 114 f., Sauppe in den Oratores Attici bei dem Redner Antiphon; J. Bernays im Rhein. Mus., N. F. IX, S. 255 ff.; über den Redner Ant. handelt Blass a. a. O.; ders., De Antiphonte sophista, Kiel 1889. K. Töpfer, Die sogenannten Fragmente d. Sophisten Antiphon bei Iamblichos. Arnau 1902, Progr. Über die *διαλέξεις* vgl. Th. Bergk, Fünf Abhandlungen zur Gesch. der griech. Ph. u. Astron., Lpz. 1883, Abh. 3. C. Trieber, Die *διαλέξεις*, Hermes, 27, 1892, S. 210—248. E. Weber, *Δισσοὶ λόγοι*. E. Ausg. der sogen. *Dialexeis*, in Philol. Beiträge C. Wachsmuth gewidmet, Lpz. 1897, S. 34 ff. Derselbe, Über den Dialekt der sogenannten *Dialexeis* und Handschriften des Sextus Empiricus, Philol. 57 (1898) S. 65 f., 87—102. Über die Herkunft der „*Dialexeis*“ vgl. jetzt Diels, Vors. II, S. 635 zu Z. 17. Über Euenos Spengel, *Συναγ. τεχνῶν*, 92 f., Bergk Lyr. Gr. — Über Diagoras Münchenberg, De D. Melio, diss. Halle 1878. U. v. Wilamowitz-M., D. v. Melos, in: Textgesch. der griech. Lyriker, Abhdl. d. Ges. d. W. in Götting., IV, 3, S. 80—84. — S. zu diesem Paragraphen auch die betreffenden Artikel bei Pauly-Wissowa.

Zu § 33. Sokrates von Athen. Dan. Heinsius, De doctrina et moribus Socratis, Lugd. Bat. 1627.

Fréret, Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate, eine im Jahre 1736 gelesene Abh., abgedr. in den Mémoires de l'Académie des inscriptions, T. 47 B, 209 ff. (Bekämpft die alte, unkritische Ansicht von den Sophisten als Anstiftern der Anklage und Verurteilung des Sokrates und weist die politischen Gründe nach.)

Sig. Fr. Dresig, *Epistola de Socrate juste damnato*, Lips. 1738. (Als Gegner der gesetzlich bestehenden Demokratie wurde Sokrates mit Recht verurteilt.)

Moses Mendelssohn, *Leben und Charakter des Sokrates, als Einleitung zu seinem Phädon*, Berlin 1764.

Joh. Luzac, *Oratio de Socrate cive*, Lugd. Bat. 1796; vgl. *lect. Atticae: De δριγμῶν Socratis*, Lugd. Bat. 1809 (worin u. a. auch in der Abneigung der Peripatetiker gegen die Platoniker die unreine Quelle mancher ungünstigen Erzählungen über Sokrates und Sokratiker aufgezeigt wird).

Ludolph Dissen, *De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita*, Götting. 1812, wiederabg. in *D.s. kl. Schr.*, ebd. 1839, S. 57–88. (Dissen gibt eine systematische Zusammenstellung der von Xenophon mitgeteilten sokratischen Gedanken, hält aber Xenophons Darstellung für einseitig, da derselbe seinen eigenen Nützlichkeitsstandpunkt dem Sokrates mit Unrecht beigelegt habe.)

Fried. Schleiermacher, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*, gelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 27. Juli 1815, abgedr. in den *Abh. der philos. Klasse*, Berlin 1818, S. 50 ff., wiederabg. in *Schleiermachers sämmtl. Werken* III, 2, 1838, S. 287–308. (Die Idee des Wissens ist der Kernpunkt der sokratischen Philosophie; der Beweis hierfür liegt bei der Diskrepanz zwischen den Berichten der nächsten Zeugen, des zu platten Xenophon und des idealisierenden Platon, in der Verschiedenheit des Charakters der griechischen Philosophie vor und nach Sokrates: vor ihm wurden von den einzelnen Gruppen von Philosophen einzelne Disziplinen ausgebildet, sofern nicht alle ungesondert ineinander flossen; nach ihm von jeder Schule alle Disziplinen in logischer Sonderung. Sokrates selbst also muß zwar noch ohne System sein, aber das logische Prinzip vertreten, welches die Ausbildung vollständiger Systeme möglich macht, d. i. die Idee des Wissens.)

W. Süvern, *Über Aristophanes' Wolken*, Berlin 1826. (Aristophanes hat nach Süvern den Sokrates mit den Sophisten verwechselt.)

Ch. A. Brandis, *Grundlinien der Lehre des Sokrates*. In: *Rhein. Museum*, 1. Jahrg., 1827, S. 118–150.

Heinr. Theod. Röscher, *Aristophanes und sein Zeitalter*, Berlin 1827. (Röscher veröffentlicht in dieser Schrift zuerst in ausführlicher und populärer Darstellung, besonders in dem Abschnitt über die „Wolken“, die hegelsche Ansicht über Sokrates als Vertreter des Prinzips der Subjektivität im Gegensatz zu dem Prinzip der „substantiellen Sittlichkeit“, auf welchem der antike Staat beruhe, und über den Angriff des Aristophanes und die spätere Anklage und Verurteilung des Sokrates als Konflikt dieser beiden Prinzipien. Die xenophontische Darstellung gilt ihm als das unbefangenste Zeugnis der ursprünglichen sokratischen Lehre. Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 560 f.; *Ästhetik* III, S. 537 ff.; *Vorl. über die Gesch. d. Ph.*, II, S. 81 ff.)

Ch. A. Brandis, *Über die vorgebliche Subjektivität der sokratischen Lehre*. In: *Rhein. Mus.* II, 1828, S. 85–102. (Gegen die von Röscher vertretene Ansicht über den Standpunkt des Sokrates und über die Treue der xenophontischen Berichte.)

P. W. Forchhammer, *Die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär*, Berlin 1837. (Forchhammer geht in der Anerkennung einer Berechtigung der Athener zur Verurteilung des Sokrates bis zu einem ganz unhaltbaren Extreme fort. Doch liegt ein Verdienst in seiner speziellen Erörterung der politischen Beziehungen. Vgl. in eben jener Streitfrage Bendixen, *Über den tieferen Schriftsinn des revolutionären Sokrates und der gesetzlichen Athener*, Husum 1838.)

C. F. Hermann, *De Socratis magistris et disciplina juvenili*, Marb. 1837; ders., *De Socratis accusatoribus*, Götting. 1854.

Ph. Guil. van Heusde, *Characterismi principium philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis*, Amstelod. 1839. Über die Weltbürgerschaft des Sokrates, über Xanthippe, über die Wolken des Aristophanes, in: *Verslagen en Med. der K. Akad. van W.* IV, 3, 1859, s. die Referate in: *Philologus*, XVI, S. 383 f. und 566 f.

Ernst von Lasaulx, Des Sokrates Leben, Lehre und Tod, nach den Zeugnissen der Alten dargestellt, München 1857. A. Chaignet, La vie de Socrate, Paris 1868. E. Alberti, Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen, Göttingen 1869.

Sig. Ribbing, Über das Verhältnis zwischen den xenophontischen und den platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Sokr., zugleich eine Darstellung der Hauptpunkte der sokratischen Lehre, Upsala 1870.

Antonio Labriola, La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele, Napoli 1871. Der erste, der zur Erklärung der sokratischen Lehre soziale und ökonomische Verhältnisse mit heranzog, s. Grundr. IV, S. 560. Alfr. Fouillée, La philosophie de Socrate, 2 vols., Paris 1874. T. Wildauer, Die Psychologie des Willens b. Sokr., Platon und Aristot., I. T.: Sokrates' L. vom Willen, Innsbruck 1877.

A. Krohn, Sokrates u. Xenophon, Halle 1874 (worin in hyperkritischer Weise nachgewiesen werden soll, daß ein sehr großer Teil der Memorabilien aus späten Interpolationen bestehe); ders., Socratis doctrina Platonis republica illustrata, Halle 1875.

Die politischen Beziehungen in dem Prozesse des Sokrates erörtert sehr umfassend und genau G. Grote in seiner Geschichte Griechenlands, Kap. 68 (Bd. VIII, S. 551—684 im Original, Bd. IV, S. 621—696 in der Übersetzung von Meissner). M. Lessona, Le cause del processo di Socrate, in: Riv. di filol. XIV, 1886, S. 465—522.

H. Buermann, Das legitime Konkubinat der Athener u. d. vermeintliche Bigamie des Sokrates, in: Drei Studien auf dem Gebiet des attisch. Rechts, Jahrbuch. f. klass. Philol., 9. Supplementband, 1877—1878. (B. sucht die Ansicht zu beweisen, daß S. neben der Xanthippe noch die Myrto zur Frau gehabt habe, cf. Diog. II, 5, 10: *φησὶ δ' Ἀριστοτέλης δύο γυναῖκας αὐτὸν ἀγαγεῖσθαι, πρώτην μὲν Ξανθίππην — δευτέραν δὲ Μυρτώ, τὴν Ἀριστοίδου τοῦ δικαίου θυγατέρα — ἐνιοὶ δὲ καὶ ἀμφοτέρας σχεῖν ὁμοῦ.*) Widerlegt durch Rud. Zimmermann, De nothorum Athenis condicione, Medicei 1886.

Üb. d. Anklagen gegen S. vgl. M. Schanz, Einleitung zu Ausgew. Dialogen Platos, 3, Apologia, Lpz. 1893.

K. Joël, Der echte u. d. xenophontische Sokrates, I. Bd., Berlin 1893, II. Bd., 1. u. 2. Hälfte, Berl. 1901. Joël sieht in den Berichten Xenophons über Sokrates freie Bildungen des Xenophon, in denen sich allerdings Sokratisches finde, aber sich zumeist Abhängigkeit vom Kynismus zeigen soll, so daß hinter dem xenophontischen Sokrates vornehmlich Antisthenes zu suchen und zu finden sei. Joël glaubt dann hauptsächlich durch Vergleichung der Memorabilien mit den übrigen xenophontischen Schriften das Bild des echten Xenophon und dann auf indirektem Wege, namentlich mit Zuhilfenahme der aristotelischen Angaben, auch das Bild des echten Sokrates gewonnen zu haben. Nicht das ethisch-praktische Moment darf bei Sokrates nach ihm in den Vordergrund gestellt werden, wie es in der Regel geschieht, im letzten Grunde ist S. vielmehr Dialektiker. S. von demselben Verf. Der *λόγος Σωκρατικός*, A. f. G. d. Ph., IX, 1896, S. 50—67. Das große, gelehrte Werk Joëls bringt namentlich nach Anregungen von Dümmler viel Neues und es umspannt viel mehr, als es dem Titel nach scheinen könnte. Das Problem des Sokrates geht dem Verf. über in das Problem der Sokratik, dieses Zentrums der griechischen Philosophie, „in das alles, was vorher ist, einmündet, von dem alles, was nachher kommt, ausgeht“. Im einzelnen bringt es durch seine scharfsinnigen Untersuchungen viel Richtiges und Förderndes, die Tendenz des Ganzen ist aber zu einseitig und überspannt. In anerkannter Weise betont Joël, daß der sogenannte *λόγος Σωκρατικός* eine *μίμησης* des sokratischen Typus sei, in der aber doch Selbständigkeit und Genialität arbeite, angestachelt noch besonders durch das agonistische Prinzip, das sich hier, wie sonst so vielfach bei den Griechen, zeige. Der Wert des Xenophon als einer Quelle für die sokratische Lehre ist hier weitaus unterschätzt.

A. Döring, Die Lehre des S. als soziales Reformsystem. Neuer Vers. zur Lösung des Problems der sokrat. Philosophie, Münch. 1895. — D. fußt, im Gegensatz zu Joël, durchaus auf Xenophon, der, wenn auch ohne Fähigkeit zu einem vollen Verständnis des Sokrates, doch das Tatsächliche in dessen Lehre wie

ein Spediteur eine ihm nicht gehörige Ware gewissenhaft weitergegeben habe. Seinem Grundgedanken nach war Sokrates nach D. Sozialethiker, sein Ziel war eine Reform in der Richtung der Sozialeudämonie.

Edm. Pfeleiderer, Sokr., Plato u. ihre Schüler, Tübing. 1896. Rich. Kralik, Sokr. nach d. Überlieferungen seiner Schule, Wien 1899 (ausführlich). C. Piat, Socrate, Par. 1900. Deutsch unter d. Tit.: Sokrates. Seine Lehre und Bedeutung f. d. Geistesgeschichte u. die christl. Philos. v. E. Prinz zu Öttingen-Spielberg, Regensburg 1903. Hub. Röck, Der unverfälschte Sokrates, der Atheist und „Sophist“ u. d. Wesen aller Philosophie u. Religion, gemeinverständl. dargest., Innsbruck 1903.

Rob. Pöhlmann, S. und sein Volk. Beitr. zur Gesch. d. Lehrfrei., Hist. Biblioth. VIII, Münch. u. Lpz. 1899.

Von den zahlreichen kürzeren Schriften und Abhandlungen über Sokrates nennen wir hier noch folgende: A. Boeckh, De Socr. rerum phys. studio, Univ.-Kat., Berl. 1838. Kl. Schr. Bd. IV, 1874. J. D. van Hoëvell, De Socr. philosophia, Gron. 1840. Hermann Köchly, Sokrates u. sein Volk, akadem. Vortr. u. Reden, I, Zürich 1859, S. 219—386. G. Mehring, Üb. Sokrat., in Fichtes Ztschr. f. Philos., Bd. 36, Halle 1860, S. 81—119. F. Ueberweg, Üb. Sokrates, in: Gelzers protest. Monatsbl., Bd. XVI, Heft 1, Juli 1860. Steffensen, ebd. Bd. XVII, Heft 2. A. Böhringer, Der philos. Standpunkt des Sokr., Gymn.-Progr., Karlsruhe 1860; Üb. die Wolken des Aristophanes, ebd. 1863. W. F. Volkmann, Die Lehre des Sokrates in ihrer histor. Stellung, in: Abh. der Böhm. Ges. der Wiss., V. Folge, Bd. XI, Prag 1861, S. 199—222. M. Carrier, S. u. s. Stellung in der Gesch. des menschl. Geistes, in Westermanns Monatsh. 1864, No. 92. Ch. H. Bertram, Der Sokrates des Xenophon und der des Aristophanes, Gymn.-Progr., Magd. 1865. Franz Dittrich, De Socr. sententia, virtutem esse scientiam, index lect. lyc. Hosiani, Braunsberg 1868. Joh. Peters, De Socrate qui est in Atticorum antiqua comedia disputatio (Progr. d. Gymn. zu Beuthen), Lpz. 1869. P. Montée, La philos. de S., Arras 1869. H. Siebeck (s. ob. zu § 27). O. Weishaupt, Sokrates im Verh. zur Sophistik, G.-Pr., Böhm. Leipa 1870. T. Lund, Om Sokrates's Lära og Personlighed, Kjöbenhavn 1871. J. St. Blackie (s. ob. S. 8* IV). Vacherot, Rapport — sur le concours relatif à la question de Socrate considéré surtout comme métaphysicien, in: Mémoire de l'Acad. des sciences moral. et pol., T. XIII, p. 165—219, Par. 1872. Georg Sauerwein, Ostenditur, qui loci in superstitie Nubium comedia e priore — recensione — servati sint. Praemittuntur nonnulla de Socratis persona apud Aristophanem, Rost. 1872. Osc. Mann, Quid censuerit Socrates de amicitia, diss., Rost. 1873. A. Gehring, Üb. den Sokrates in des Aristophanes Wolken, G.-Pr., Gera 1873. J. Ogorek, De Socrate marito patreque familias, Rudolfswert 1877; ders., S. im Verh. z. s. Zeit, Lemberg 1888.

Egger, Socrate considéré comme l'auteur d'un genre nouveau de composition littéraire. Académie des inscriptions, séance du 13 juin 1879, Paris. M. Wohlrab, Vier gemeinverständl. Vorträge üb. Platons Lehrer u. Lehren, Lpz. 1879. J. Werner, Die Philos. des Sokr., Progr., Frankf. a. M. 1880. G. d'Eichthal, Socrate et notre temps; Théologie de S.: Dogme de la providence, Par. 1881. J. J. Guttman, Üb. d. wissensch. Standp. d. S., G.-Pr., Brieg 1881. G. Benseler, D. Optimism. des S. bei Xenoph. u. Platon, Chemnitz 1882. C. B. Spruyt, Socr. als wysgeer, Ztschr. d. Gids, 1882. J. Sander, Bemerkungen z. X.s Berichten üb. Leben u. Lehre des S., Pr., Magd. 1884. T. Mamiani, La morale di Socrate, in: La filos. delle sc. Italiane, 1884, No. 29. M. Guggenheim, D. L. vom apriorisch. Wissen in ihrer Bedeutung f. d. Entwicklung der Ethik u. der Erkenntnistheorie in der sokratisch-platonisch. Philos., Berlin 1885; ders., Zur Gesch. des Induktionsbegriffs, Ztschr. f. Völkerpsychol., Bd. 17, 1887, S. 52—61. Aless. Chiappelli, Il naturalismo di Socrate e le prime nubi d'Aristofane, in: Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, 1886, S. 284—302. Ders., Nuove ricerche sul naturalismo di Socrate, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4, S. 369—413. Marco Lessona, La morale e il diritto in S., Roma 1886. C. Robert, Beitr. z. griech. Festkal., die Festzeit d. Delien, Hermes 21 (1886) S. 161 ff. R. Pasquinelli, La dottrina di S. nelle sue relazioni alla morale ed alla politica, Roma 1887. R. Hirzel, Polykrates' Anklage u. Lysias' Verteidigung des S., Rhein. Mus., Bd. 42, 1887, S. 239—250. Über S. Verh. zur Sophistik s. Siebeck, s. ob. S. 21* C. Th. Klett, Sokr. u. die xenoph. Memorab., Lpz. 1893. P. Natorp, Über Sokrates, Philos. Monatsh., 30, 1894, S. 337—370, bezieht sich namentlich auf Joel, 1. Bd. Mart. Schanz, S. als vermeintlicher Dichter, Hermes 29, 1894. K. Lincke, Sokrates und seine Apologeten, Zeitschr.

f. d. Gymnasialw. 52 (1898) S. 417—441 (Erweiterung eines auf d. Philol.-Vers. zu Dresden 1897 gehaltenen Vortrags; s. Verhandlungen). Alfr. Gercke, Sokr. u. Platon, Neue Jahrb. f. klass. Philol., 1898, S. 585—594. E. Rolfes, Moderne Anklagen gegen den Charakter u. d. Lebensanschauung. Sokrates', Platos und Aristoteles, Philos. Jahrb., XII, 1899. M. Wetzel, Haben die Ankläger des S. wirklich behauptet, daß er neue Gottheiten einführe? Pr., Braunsberg 1899. W. Nestle, Die Entwickel. der griech. Aufklär. bis auf S., Neue Jahrb. f. Pädagog., 1899. F. Beyschlag, Die Anklage des S. Krit. Untersuch., Pr., Neustadt a. d. H. 1901. Ad. Harnack, Sokr. u. d. alte Kirche, Gießen 1901. A. Menzel, Untersuchung. zum Sokrates-Prozesse, Akad., Wien 1902. Giuseppe Zuccante, Intorno alle fonti della dottrina di Socrate, Pavia 1902; ders., Intorno al principio informatore e al metodo della filosofia di Socrate (Riv. di filos. e scienze affini, 1902), Bologna 1902. P. Landormy, Socrate, Paris 1900. G. Melli, Socrate, Atene e Roma N. 49/50, S. 3—22. Derselbe, La morte di Socrate, ebenda 51, S. 69—76. G. Zuccante, La donna nella dottrina di Socrate, Rivista filosof. 1903. M. Baege, Sokrates in der geistigen Entwicklung Athens, Schweidnitz 1904, Progr. Herm. Nohl, Sokrates und die Ethik, Tibb. u. Leipz. 1904. K. Praechter, D. Zeit der Hinrichtung d. Sokrates, Hermes 39 (1904) S. 473—476. L. A. Rostagno, Ancora del naturalismo di Socrate, Torino 1904. G. Uphues, Sokrates und Platon. Was wir von ihnen lernen können, Osterwieck 1904. Cald., Socrate contro Callicle, Atene e Roma N. 78, S. 179—188. A. Rivoiro, La figura di Socrate in Aristofane, Classici e Neolatini I, 3. G. Zuccante, Sul concetto del bene in Socrate a proposito del suo asserito utilitarismo, Rivista filos. VII, S. 453 ff., 537 ff. A. Aall, Sokrates Gegner oder Anhänger der Sophistik? Philos. Abh. f. M. Heinze, S. 1—13. Edm. Lange, Sokrates, Gütersloh 1906 (Gymnasialbibl. Heft 43). R. Pöhlmann, Sokratische Studien, Sitz.-Ber. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. d. bayr. Akad. d. Wiss. 1906, S. 49—142. J. Geffcken, Sokr. u. das alte Christentum, Heidelberg 1908. Über die Ethik des S. s. auch M. Heinze, Der Endämonismus in der griech. Philos. C. 6.

Nachdem schon Christoph Aug. Heumann eine Ehrenerklärung der Xanthippe veröffentlicht hatte, Acta philosophorum, 1. T., 1715, S. 103—125, hat auch E. Zeller zur Ehrenrettung der X geschrieben, in: Vortr. u. Abhandl. Lpz. 1865, S. 51—61.

Über den Entwicklungsgang des Sokrates und die Beziehung von Plat. Phaid. 95 ff. auf denselben handeln: Boeckh im Sommerkat. der Berliner Univ. 1838. Kl. Schr. Bd. VI, 1874. Krusche, Forschungen I, S. 210. Susemihl, in: Philol. XX, 1863, S. 226 ff. Ueberweg, ebd. XXI, 1864, S. 20 ff. Volquardsen, in: Rh. Mus., N. F. XIX, 1864, S. 505—520. Ed. Schwartz, Sokrates u. Plato in: Charakterköpfe aus d. antiken Liter., 2. Aufl., Lpz. 1906. Über das sokrat. Dämonion handeln: F. Lélut, Du démon de Socrate, Par. 1836. Raphael Kühner in seiner Ausgabe der Memorabilien (Bibl. Graeca cur. F. Jacobs et V. Chr. F. Rost, Scr. orat. ped., vol. VIII), Gotha 1841, S. 18—25, wo auch ältere Literatur nachgewiesen wird. C. R. Volquardsen, Das Dämonium des Sokrates u. seine Interpret. Kiel 1862. L. Breitenbach, in Ztschr. f. d. Gymnasialwesen, XVII, 1863, S. 499—511. Chr. Cron, in der Ztschr. Eos, südd. Ztschr. f. Philol. u. Gymnasialwesen, Würzburg 1864, S. 169—179. P. W. Freymüller, Progr., Metten 1864. Ferd. Friedr. Hügli, Das Dämonium des Sokrates, Bern 1864. B. Cybichowski, Quae Socratis de diis et daemonio fuerint opiniones et quae Xenophonti Platonique in iis tradendis fides adiungenda sit, explicatur, diss., Bresl. 1870. Sig. Ribbing, Über Sokrates' Dämonion, Upsala 1870. Henry Edward (Manning), The Daemon of Sokrates, London 1872. Sauer, Das D. des S. und seine Deutungen, Pr., Heilbronn 1883. C. du Prel, D. Dämon. des Sokr., in: D. Mystik d. alt. Griech., Lpz. 1888, S. 121—170.

A. Elter, Gnomica homoeomata s. b. Demonax.

Zu § 34. Die Sokratiker überhaupt. Sokratiker im allgemeinen. Ferd. Dümmler, Akademika. Beiträge z. Literaturgesch. der sokrat. Schulen. Gießen 1889. (Viele neue anregende und scharfsinnige Aufstellungen über Beziehungen und Zusammenhänge, für die aber häufig die sichere Begründung fehlt.) Geo. Epstein, Studien zur Geschichte und Kritik der Sokratik, Berl. 1901. A. Cozzattini, Quid Socratici senserint de reconditorum interiorumque litterarum studiis inquirunt, Rivista di filol. 32 (1904) S. 303—319.

K. F. Hermann, Die philosophische Stellung der älteren Sokratiker u. ihrer

Schulen. In dessen: *Ges. Abhandlungen*, Götting. 1849, S. 227—255. Alfr. Rausch, *Üb. die eth. Wertschätzung der Eugeneia u. des Plutos b. d. Sokratikern u. Peripatetikern*, in: *Philos. Monatsch.* 20, 1884, S. 449—491. Über den Sokratiker Aischines handeln: K. F. Hermann, *De Aeschinis Socratici reliquiis disp. acad.*, Gott. 1850, Welcker, *Kl. Schriften*, I, 417 ff., Rich. Meister, *Αισχίνης ὁ Σελήου*, in: *Jahrb. f. klass. Philol.* 1890, S. 673—678. P. Natorp, *Üb. den Dialog Aspasias*, *Philol.*, 52, 1892, S. 489 ff.

Xenophon: *Jahresberichte*: Bursian-Kroll, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* s. o. S. 22* f. R. Ullrich über die Xenophonliteratur d. Jahre 1898—1900 in den *Jahresberichten des philol. Vereins zu Berlin* 30 (1904), S. 63—224 (im Anhang der *Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen* 58 [1904]). Hier S. 63 Zusammenstellung der früheren Berichte. Nachtrag zu diesem Berichte im folgenden Bande S. 333—347.

A. Boeckh, *De simulate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur*, Berol. 1811. *Kl. Schr.*, Bd. IV, S. 1 ff.; Niebuhr, *Kl. Schriften*, Bd. I, S. 467 ff.; Hirschig, *De disciplinae Socraticae in vitam et mores antiquorum vi et efficacia*, in *Xenophontis decem mille Graecos ex Asia salvos in patriam reducentis exemplo manifesta*, in: *Symbolae litt.* III, Amstelod. 1839. J. D. van Hoëvell, *De Xenophontis philosophia*, Groning. 1840. W. Engel, *Xen. polit. Stellung u. Wirksamkeit*, G.-Pr., Stargard 1853. A. Garnier, *Histoire de la morale: Xénophon*, Paris 1857. Vgl. auch *Abhandlungen*, wie von A. Hug (*Philol.* VII, 1852, S. 638—695), K. F. Hermann (*Philol.* VIII, 337 ff.), Georg Ferd. Rettig (*Univ.-Pr.*, Bern 1864). Über das gegenseitige Verhältnis des xenophontischen und des platon. Symposiums, ferner Arn. Hug, *Die Unechtheit der dem Xenophon zugeschriebenen Apologie des Sokrates*, in: Herm. Köchly, *Akadem. Vortr. u. Reden*, Zürich 1859, S. 430—439. H. Henkel, *Xenophon u. Isokrates*, Progr., Salzwedel 1866 (vgl. Sauppe in der *Ztschr. f. Alt.-Wissensch.*, Jahrg. II, Darmstadt 1835, S. 404. Spengel, *Isokrates u. Platon*, in: *Abh. d. Akad. d. Wissensch. zu München*, VII, 1855, S. 729—769. Ueberweg, *Zu Isokrates*, in: *Philol.* XXVII, S. 175—180; P. Sanneg, *De schola Isocratea*, diss. Hal. 1867; G. Teichmüller, *Fehde des Isokr. gegen Aristot.* u. gegen die platon. Gesetze, in: *Literar. Fehden*, I, S. 259—285; C. Reinhard, *De Isocratis aemulis*, diss. in., Bonn 1873). A. Nicolai, *X.s. Cyrop.* u. s. Ans. vom Staate, Progr., Bernburg 1867. O. Fabricius, *Zur religiösen Anschauungsweise des Xenophon*, Pr. des Altst. Gymn. zu Königsb. i. Pr., 1870. Beckhaus, *Xenophon der Jüngere und Sokrates*, oder über die unechten Schriften Xenophons, Berl. 1872, Fortsetz. in: *Ztschr. f. d. G.-W.*, 26, 1872, S. 225—267. A. Croiset, *Xénophon, son caractère et son temps*, Par. 1873. E. Pohle, *Die angeblich xenophonteische Apologie in ihrem Verh. zum letzten Kap. der Memorabilien*, Gymn.-Pr., Altenburg 1874. J. Sitzler, *De Xenophonteo qui fertur Hierone*, Tauberbischofsheim 1874 Pr. (spricht die Schrift dem Xen. ab. Dagegen Nitsche, *Burs. Jahresb.* 1877, I, S. 25 ff.). A. Krohn, *Sokrates u. Xenoph.* s. ob. S. 41*. O. Immisch, *Xenoph. üb. Theognis u. d. Problem des Adels*, in: *Commentat. philol. quibus O. Ribbeckio — congratulantur discipuli*, Lpz. 1888, S. 71—98. A. Döring, *Die Disposition von X.s. Memorabilien als Hilfsmittel positiver Kritik*, *Arch. f. G. d. Ph.*, 1V, S. 34—60. S. ebd., V, S. 61—68; ders., *Begr. d. Dialektik in d. Memorab.*, ebd., V, S. 158—197. K. Lincke, *De Xenophontis libris Socraticis*, Pr., Jena 1890. Ferd. Dümmler, *Platon, Pausanias u. Xenophon (die beiden Symposien)*, *Akad.* (s. o. S. 43*), Kap. III; ders., *D. Vorsehungsl. der Memorabilien und d. Physik des Kratylos*, ebd., Kap. VI. H. Schacht, *D. Xenophontis studiis rhetoricis*, Berl. 1890. G. Kaibel, *X.s. Kynaegetikos*, *Hermes* 25, 1890, S. 581—597, für die Echtheit, dagegen m. entscheidend. Gründ. L. Radermacher, *Rhein. Mus.* 1896 u. 1897. E. Richter, *Xenophonstudien*, *Jahrb. f. kl. Philol.*, 19. Supplementbd., S. 59—154. (R. sieht die von Xenophon berichteten Gespräche des Sokrates als Erfindungen X.s. an.) Thdr. Birt, *De Xenophontis commentariorum Socraticorum compositione*, Pr., Marb. 1893; ders., *Zu Antisthenes u. X.*, *Rhein. Mus.* 51, 1896, S. 153—157. G. Vogel, *Die Oekonomik des Xen.* E. Vorarbeit zu einer Gesch. der griech. Oekonomik, Diss., Erlang. 1895. F. Schurr, *Xenophon quo consilio commentariorum Socraticorum prioribus libris tribus adjecerit quartum et qua ratione ipsius libri quarti argumentorum ordinem excogitaverit*, Diss., Erlang. 1897. v. Willamowitz-M., *D. xenophont. Apologie*, *Hermes* 32, 1897, S. 601—611. Lincke, *Xenophons Hieron und Demetrios v. Phaleron*, *Philol.* 58, N. F. 12 (1899), S. 224—251. Derselbe, *Xen. persische Politie*, *Philol.* N. F. 14, S. 541—571. P. Dörwald, *Gliederung von Xen. Memor.* I, 1 und 2, *Lehrproben u. Lehrgänge* 58 (1899), S. 86—94. E. Rosenberg, *Xen. mem.* 1 u. 2 in ihren Beziehungen zur Gegenwart, *Neue Jahrb.* 1899

(I), S. 94–104. Martin Wetzel u. Otto Immisch, Die Apol. des X., Neue Jahrb., 1900, S. 389–415 (für die Echtheit, auf Grund sprachlicher Untersuchung). Fr. Beyschlag, Die Apologie d. Xen., Blätt. f. d. Gymnasialschulw. (bayr.) 37 (1901), S. 496 ff. O. Frick, Xenophontis quae fertur apologia Socratis num genuina putanda sit, Halle 1903, Diss. Edm. Lange, Xenophon. Sein Leben, seine Geistesart u. seine Werke, Gütersloh 1900 (Gymnasialbibl. 9. Heft). Fr. Beyschlag, Ein literarischer Rückzug Xenophons, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. (bayr.) 37 (1901), S. 49 ff. (betrifft Xenophons Urteil über den Sokratesprozeß, anknüpfend an Kyrup. 3, 1, 38–40). A. Chavanon, Etude sur les sources principales des Mémoires de X. (Bibl. de l'École des hautes études fasc. 140), Paris 1903. Ph. Kolessa, Die Komposition von Xenophons Memorabilien, Sankt Petersburg 1904 (polnisch). E. Kalinka, Zu Xenophons Leben u. Schriften, Wien. Th. Thalheim, Zu Xenophons Oikonomikos, Hermes 42 (1907), S. 630–642. Für Einzelbeiträge s. noch J. Jessen, Quaestiuunculae criticae et exegeticae, Kiel 1901, Diss. (hier über Symp. 4, 31), H. Richards, The class. rev. 1898, S. 193 ff. (Apologie), 1902, S. 270 ff. (Memor.), 293 f. (Sympos.); 1904, S. 288 (Memor.). H. Jackson, ebenda S. 260 (Memor.). H. Richards, Notes on Xenophon and others, London 1907. L. Parmentier, Rev. d. l'instruct. publ. en Belg. 43 (1900), S. 244 (Symp.). Lincke, Philol. N. F. 13 (1900), S. 190 f. A. Roemer, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 36 (1900), S. 412 f., 640 f. (Memor.). J. Dahmen, s. unt. S. 46* unter Antisthenes. S. auch die Schrift Joëls ob. 41* f., die Dörings ebd. Ad. Mannheimer, D. Ideell. b. d. Sokratikern, Xenokrates u. Arist., I.-D., Darmst. 1875. P. Cesareo, I due simposi in rapporta all arte moderna, Palermo 1901. Vgl. zur Kyrupädie auch Ed. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman (Berlin 1896) S. 46 ff.

Über den Schuster Simon s. G. Teichmüller, Literar. Fehden, II: Die Schusterdialoge des Simon, S. 97–134, und Übersetz. der Schusterdialoge 203–224. S. auch v. Wilamowitz in dem unten angeführten Aufsatz über Phaidon v. Elis. Über die *Διαλέξεις*, die dabei in Frage kommen, s. o. S. 109.

Zu § 35. Eukleides von Megara und seine Schule. Über die Megariker handeln: Georg Ludw. Spalding, Vindiciae philos. Megaricorum, Berol. 1793. Ferd. Deycks, De Megaricorum doctrina, Bonn 1827. Heinrich Ritter, Bemerkungen üb. die Philos. der Megarischen Schule, in: Rhein. Mus. f. Philol. II, 1828, S. 295 ff. Henne, Ecole de Mégare, Paris 1843. Mallet, Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie, Paris 1845. Hartenstein, Üb. die Bedeutung der Megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, in: Verhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch., 1848, S. 190 ff., auch in: Historisch-philos. Abhandlungen, S. 127 ff. Prantl, Gesch. der Logik, I, S. 33 ff. Vgl. auch K. Steinhart in: Ersch u. Grubers Enzyklop., I. Sect., Th. 39, S. 53–56. Für Alexinos s. auch v. Arnim und Sudhaus (Text S. 110). Zu Diodor E. Zeller, Über den *σοφιστής* des Megarikers Diodor, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1882, S. 151–159. O. Apelt, Stilpon, Rhein. Mus. 53, 1898, S. 621–625.

Zu § 36. Phaidon aus Elis, Menedemos und ihre Schüler. L. Preller, Phaëdons Lebensschicksale u. Schriften, in: Rhein. Mus. f. Philol., N. F. IV 1846, S. 391–399, revidiert in Ersch u. Grubers Enzykl., Sect. III, Bd. 21, S. 357 ff., jetzt auch in Prellers kl. Schr., hrsg. von R. Köhler. U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Phaidon v. Elis, in: Hermes, Bd. 14, 1879, S. 187–193 und 476–477. Zu Menedemos vgl. auch v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos S. 86 ff.

Zu § 37. Antisthenes und die kynische Schule. Über die Kyniker handelt Jac. Bernays, Lucian u. d. Kyniker, mit einer Übersetzung der Schrift Lucians über das Lebensende des Peregrinus, Berl. 1879. J. Vahlen, Ind. lect. Berol. Winters. 1882/83. S. auch I. Bruns, Lucians philos. Satiren, in: Rhein. Mus. 43, 1888, 86–103, 161–196. Gottfr. Süpfle, Zur Gesch. der kynischen Sekte, Arch. f. G. d. Ph., IV, 1891, S. 414–423. Ed. Norden, Zu d. Briefen des Heraklit u. der Kyniker, in: Beitr. zur Gesch. d. griech. Philos., 19 Suppl.-Bd. d. Jahrb. f. klass. Philol., 1892. W. Capelle, De Cynicorum epistolis, Diss., Götting. 1896, nach dem die Briefe von verschiedenen Verfassern herrühren, der Mehrzahl nach in dem ersten und zweiten Jahrh. n. Chr. verfaßt sind, und zwar um die kynischen An-

sichten zu verbreiten. E. Weber, *De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore*, Lpz. Studien 1887. Th. Gomperz, *Die Kyniker in: Cosmopolis* 1897 Sept. K. Praechter, *Zur kynischen Polemik gegen die Bräuche bei Totenbestattung und Totenklage*, Philol. 57 (1898) S. 504—507. K. Joël, *D. Auffassung d. kyn. Sokratik*, Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. 13, S. 1—24, 145—170.

Über Antisthenes handeln: Krische, *Forschungen I*, S. 234—246. Chappuis, *Antisthène*, Paris 1854. Ad. Müller, *De Antisthenis Cynici vita et scriptis*, Progr. des Vitzth.-G. zu Dresden, 1860. K. Barlen, *Antisth. u. Platon*. 1. Th., G.-Pr., Neuwied 1881. K. Urban, *Üb. die Erwähnungen der Philosophie des Antisth. in d. platonisch. Schriften*, G.-Pr., Königsb. 1882. Ferd. Dümmler, *Antisthenica*, D. I. Bonn., Halis 1882; ders., *Ant., Archelaos u. die olympisch. Festreden*, Akademika (s. o. S. 43*), Kap. I, s. auch Kap. IV, A. Protrepikos berücksichtigt v. Isokrates, Platon u. Xenophon, Kap. VIII, D. Streit zwisch. Platon u. A. ü. d. Ideenl.; ders., *Zum Herakles des A.*, Philol. 1891, S. 288—296. R. Münzel, *Antisthenis fragmentum*, in: Rhein. M. Bd. 40, 1885, S. 148. F. Susemihl, *D. Idealstaat d. Ant. u. d. Dialoge Archelaos, Kyros u. Herakles*, Jahrb. f. Philol., Bd. 135, 1887, S. 207—214. P. Hagen, *Z. A.*, Philol., S. 381—384. L. Radermacher, *D. Aias u. Odysseus des A.*, Rhein. Mus. 47, 1892, S. 569—576. E. Norden, *Üb. einige Schriften des A.*, Beiträge z. Gesch. d. griech. Ph., 19. Suppl.-Bd. d. Jahrb. f. kl. Ph. J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontaeae et Antisthenae*, Diss., Marb. 1898. Susemihl, *Die Aspasia des A.*, Philol. 59, 1900, S. 148—151, 469—471. Am ausführlichsten handelt von Antisthenes und seinen Schriften Joël in seinem großen Werke: *Der echte und der xenophontische Sokrates, der eine Art Ehrenrettung des Kynismus und seines Stifters gibt, indem er die Tradition aus dem Historischen in das Literarische überführt, freilich dabei den Einfluß des Kynismus viel zu hoch anschlägt*. Guggenheim, *Ant. in Platons Politeia*, Philol. 60, 1901, S. 149—154. H. J. Lulofs, *De Antisthenis studiis rhetoricis*, Amsterdam 1900. Luigi Andr. Rostagno, *Le idee pedagogiche nella filosofia cinica e specialmente in Antistene*, parte I, Torino 1904. Max Pohlenz, *Antisthenicum*, Hermes 42 (1907) S. 157—159.

Über Diogenes handeln: Karl Wilh. Göttling, *D. der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats*, in dessen: *Ges. Abhandl.* Bd. I, Halle 1851; K. Steinhart, in *Ersch u. Grubers Enzyklop.*, I. Sekt., Th. 25, S. 301—306. Hermann, *Zur Gesch. u. Kritik des Diogenes von Sinope*, G.-Pr., Heilbronn 1860. Wehrmann, *Üb. den Kyniker D.*, in: *Pädag. Archiv*, 1861, S. 97—117. Th. Gomperz, *Eine verschollene Schr. des Stoikers Cleanth, „Der Staat“*, u. die sieben Tragödien des Kynikers Diog., in: *Ztschr. f. österr. Gymn.*, Bd. 29, 1878, S. 252—256. *Üb. d. pseudo-diog. Briefe s. I. F. Marcks, Symb. crit. ad epistolographos Graecos*, Bonn 1883. Ferd. Dümmler in *Antisthenica*, S. 64—76. H. Schafstädt, *De Diogenis epistolis*, diss., Götting. 1892. K. Meiser, *Der 21. Diogenesbrief*, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. (bayr.) 1905 S. 334 f. H. Diels, *Aus d. Leben des Kynikers D.*, A. f. G. d. Ph., VII, 313—316. Fr. Leo, *Diogenes bei Plautus*, Hermes 41 (1906) S. 441—446 (älteste Erwähnung des D. bei Plaut. *Persa* 120—126).

Über Krates handelt Postumus, *De Crat.*, Gron. 1823, auch Ed. Wellmann, in: *Allgem. Enzyklop.* 2. Ser. 39, S. 288 f. E. Hiller, *Zu den Fragmenten des Kynikers Krates*, in: *Jahrb. f. Philol.*, Bd. 133, S. 249—252. A. Olivieri, *Le epistole del Pseudo-Cratete*, Riv. d. filol. 27 (1899) S. 406—421.

Über Bion s. Hoogvliet, *De vita, doct. et scriptis Bionis*, Leiden 1821, O. Hense in *d. Prolegomenis zu Teles* (s. S. 47* unter Teles); ders., B. b. Philon, Rhein. Mus. 47, S. 219—240; Rich. Heinze, *De Horatio Bionis imitatore*, Bonn 1889; H. Weber, *De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo*, Diss., Marb. 1895. H. Lucas, *Die Herkunft Bions u. Horazens*, Philol. 58 (1899) S. 622—624. Die kynisch-stoische Diatribe ist erst in den letzten Jahrzehnten in ihrer Bedeutung erkannt und nach Form und Inhalt zum Gegenstande eingehender Studien gemacht worden. Vgl. besonders P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe* (P. Wendland und O. Kern, *Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie u. Religion*, Berlin 1895), E. Norden, *Die antike Kunstprosa I*, S. 129 f., H. v. Arnim in *d. unt. anzuführenden* Buche über *Dion von Prusa*. Der Verfasser dieses Werkes ist, in eindringender Untersuchung auch den Wirkungen nachgegangen, die sich für Überlieferung und Erhaltungszustand der Diatriben aus der Tatsache ergeben, daß es sich bei diesen Predigten um Ausführungen handelt, die zunächst mündlich vorgetragen wurden

und erst durch Verbreitung von Nachschriften in die Literatur Eingang gefunden haben (Dubletten innerhalb einer Rede infolge wiederholter Nachschrift des nämlichen bei verschiedenen Anlässen mit Variationen gehaltenen Vortrages u. ä.)

Teletis reliquiae ed. O. Hense, Freib. i. Br. 1889 (mit ausführl. Prolegomenis über Teles). U. v. Wilamowitz-Möllendorff; D. kynische Prediger Teles, Philol. Untersuchungen, Heft IV, 1881, Exc. II, S. 292—319. H. de Mueller, De Teletis elocutione, Friburgi Brisig. 1891, Diss.

Zu Menippos s. in d. literaturgeschichtl. Werken die Arbeiten zu Varros Saturae Menippeae und Lukians an Menipp sich anlehnenden Dialogen. Von neueren Arbeiten seien genannt: W. Knauer, De Luciano Menippeo, Halle 1904, Diss. O. Hense, Eine Menippea des Varro, Rhein. Mus. 61, S. 1—18. R. Helm, Lucian und Menipp, Leipzig u. Berlin 1906. Vgl. auch zu Bion, Teles, Menipp und der von ihnen vertretenen Richtung R. Hirzel, Der Dialog I, 367 ff.

Über die Kyniker d. Kaiserzeit vgl. A. Caspari, De Cynicis qui fuerunt aetate imperator. Romanor. Chemnitz 1896, Pr.

Über Dion Chrysostomos handeln E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Leipziger Studien, X, 1887, S. 79 bis 268. H. v. Arnim, Entstehung und Anordnung der Schriftensammlung Dios v. Prusa, Hermes 26, 1891, S. 366—407; ders., Leben und Werke des D. v. Pr., mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung, Berlin 1898. Ivo Bruns, De Dione Chrysostomo et Aristotele Pr., Kiel 1892. K. Praechter, Dion Chrysostomos als Quelle Julians, Arch. f. Geschichte d. Philos. 5 (1892) S. 42 bis 51. Christoph Ehemann, Die 12. Rede des D. Chr., Kaiserslautern, Pr., 1895 (geht auf Aesthetisches bei Dion). W. Clausen, De Dionis Chrysostomi Bithynicis, quae vocantur, orationibus quaestiones, Diss., Kiel 1895. Joh. Rud. Asmus, Julian u. Dion Chr., Pr., Tauberbischofsb. 1895. J. Wegehaupt, De Dione Chrysost. Xenophontis sectatore, Diss., Götting. 1896. C. Hahn, De Dionis Chrys. orationibus, quae inscribuntur Diogenes, Diss., Götting. 1896. Athaulfus Sonny, Ad Dionem Chrysostomum analecta, Kioviae 1896. P. Fischer, De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus, Bonnae 1901. K. Praechter, Zur Frage nach der Komposition der sechsten Rede des Dion Chrysostomos, Hermes 37 (1902) S. 283—291. Herm. Binder, Dio Chrysostomus und Posidonius, Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa, Borna-Leipzig. 1905. Tib. Diss. L. Parmentier, Dion Chrys. XII, § 43, Rev. de l'instr. publ. en Belgique 45, S. 387 f. G. Lombroso, Sull' orazione di Dione Cris. *πρ. Αλεξανδροῦς*, Festschr. f. Otto Hirschfeld, S. 108—112. F. Heege, Die 43. u. 48. Rede des Dion von Prusa, Blaubereun 1905, Pr. W. B. Anderson, On the text of the *Ἐβδοικός* of Dion Chrys., The class. rev. 1905, S. 347. Praechter, Zu or. 15, 12, Philol. N. F. 17, S. 155 f., Zu or. 12, 59 ebenda N. F. 18, S. 389 f. W. Schmid, Artikel Dion Cocceianus bei Pauly-Wissowa. E. Wenkebach, Beiträge zum Text und Stil der Schriften Dions von Prusa, Hermes 43 (1908) S. 77—103. Weitere Literatur bei W. Schmid a. a. O. S. auch Praechter, Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 96 (1898 I), S. 42 ff.; 108 (1901 I), S. 162 ff. Vgl. ferner Hirzel, D. Dialog II, 75 ff., 84 ff. u. a.

Über Oinomaos handeln: Theod. Saarmann, De Oenomaio Gadareno, D. inaug. Tubing., Lipsiae 1887; ders., Adnotatt. ad O. Cynici fragmenta, Pr., Dortm. 1889. O. Crusius, Die *Κυνὸς αὐτογραφία* des O., Rh. Mus. 44, 1889, S. 309—312. Über Demonax in neuerer Zeit A. Recknagel, Comm. de Demonacte philos., Nürnberg 1857. F. V. Fritzsche, De fragm. Demonactis philos.; Rostock u. Lpz. 1866. A. Schwarz, Üb. Ls D., Wien 1878, hält D. für eine Fiktion Lukians, dagegen Ziegeler u. K. Funk, s. oben Text S. 114. A. Elter, *Γνωμικά δημοκρίτου* des Sokrates, Plutarch, Demophilus, Demonax, Aristonymus, Univ.-Pr., Bonn 1900. Über Peregrinos E. Zeller, Alexander (von Abonoteichos) und Peregrinus, ein Betrüger und ein Schwärmer, in: Deutsche Rundschau, III, 4, S. 62—83, auch in: Vorträge u. Abhandl., II, 1877, S. 154—188; ders., Üb. e. Berührung des jüngeren Kynismus mit d. Christent., Sitzungsab. d. Ak. d. W., Berl. 1893, S. 129—132.

Zu § 38. Aristippos und die kyrenaische oder hedonische Schule. Kyrenaiker im allgemeinen: Amadeus Wendt, De philosophia Cyrenaica, Gott. 1841. Henr. de Stein, De philosophia Cyrenaica, part. I: De vita Aristippi, Gott. 1855. (Vgl. dessen Sieben Bücher z. Gesch. des Platonismus II, Gött. 1864, S. 60—64.) G. V. Lyng, Om den Kyrenaiske Skole, navnlig Annikeris og Theodoros, Christiania 1868.

Über Aristippos handeln: C. M. Wieland, Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, 4 Bde., Lpz. 1800—1802; J. F. Thrige, De Aristippo philosopho Cyrenaico

aliisque Cyrenaicis, in dessen: Res Cyrenensium, Copenh. 1828. E. Zeller, Z. A., in: A. f. G. d. Ph., I, 1888, S. 172—177. Ferd. Dümmler, Z. A. u. zur Gesch. der Hedonik u. des Sensualismus, Akademika, S. 166—188. P. Natorp, A. in Platons Theaitet, A. f. G. d. Ph., III, S. 347—362. Sigmar Knospe, A.s Erkenntnistheorie im platon. Theaitet, Pr., Groß-Strehlitz 1902.

Über einzelne Kyrenaiker existieren ältere Monographien, insbesondere über die Arete von J. G. Eck, Lpz. 1776, über Hegesias *πεισιθαντος* von J. J. Rambach, Quedlinburg 1771. Über Theodoros bei Polybios s. R. v. Scala, Rhein. Mus. 45, 1890. Die Fragmente der *Ἠσά ἀναγοαγή* des Euhemeros hat Wesseling gesammelt (in: Diod. Sic. bibl. hist., tom. II, p. 623 sqq.). Über Euhemeros handelt mit Rücksicht auf Ennius Krahner, Grundlin. z. Gesch. des Verfalls der röm. Staatsreligion, G.-Progr., Halle 1837, ferner K. Steinhart in Ersch und Grubers Enzyklop. I. Sekt. Th. 39, S. 50—52, Ganss, Quaestiones Euhemerae, G.-Progr., Kempen 1860, Otto Sieroka, De Euhemero, diss. inaug. Regimont. 1869, und R. Block, Euhémère, son livre et sa doctrine, Mons 1876. A. Patin, Apollonius Martyr, der Skoteinologe. E. Beitrag zu Heraklit u. Euemerus, A. f. G. d. Ph., XII, 1899, S. 147—158. P. J. M. van Gils, Quaestiones Euhemerae, Amsterdam 1902. Friedr. Zucker, Euhemeros u. seine *Ἠσά ἀναγοαγή* bei d. christl. Schriftstellern, Philol. 64 (1905) S. 465—472. Jacoby, Artikel Euemerus bei Pauly-Wissowa. S. auch Erw. Rohde, Der griech. Roman u. seine Vorläufer² S. 236 ff. u. das Verzeichnis der Euhemerosliteratur bei Némethy (vgl. ob. Text S. 120) S. 89 ff.

Zu § 39. Platon: Allgemeines. Platons Leben. Jahresberichte u. ä.; Allgemeines über platonische Forschung:

W. S. Teuffel, Übersicht d. platon. Literatur, Tüb. 1874. Berichte in Bursians Jahresbericht und im Archiv f. Gesch. d. Philos. s. Literaturverzeichnis S. 22*. H. Raeder, Platonforschningens nuvaerende Standpunkt, Nord. Tidskrift f. Filol. IX, S. 125—137.

Zu den antiken Berichten über Platons Leben (Text S. 125):

Zur Entwicklung der antiken Tradition durchweg zu vergleichen Leo, die griech.-röm. Biogr. nach ihrer liter. Form, Leipz. 1901. S. hier besonders den Abschnitt über die platonische Biographie bei Laert. Diog. S. 54 ff. S. auch die übrige Literatur zu Laert. Diog., Literaturverz. S. 15* f. Zu den im Texte genannten Quellen s. noch Ad. Busse, Zur Quellenkunde von Platons Leben, Rhein. Mus. 49 (1894), S. 72 ff. Leop. Skowronski, De auctoris Heerenii et Olympiodori Alexandrini scholis cum universis tum iis singulis quae ad vitam Platonis spectant. Vratisl. 1884. Diss. Theophil Roeper, Lectiones Abulpharagianae alterae: De Honaini ut fertur vita Platonis, Danzig 1867, Progr. Aug. Müller, die griech. Philosophen in d. arab. Überlieferung, Halle 1873, S. 6 ff., 39 ff. (Liter. zu den platon. Briefen s. u. Liter. zu § 40).

Allgemeine Literatur über Platon:

Anonymus, Remarks on the Life and Writings of Platon, Edinb. 1760, deutsch mit Anm. u. Zusätzen von K. Morgenstern, Lpz. 1797. W. G. Tennemann, System der platon. Philosophie, 4 Bde., Lpz. 1792—1795. (Der erste Band beginnt mit einer Darstellung von Platons Leben.) Friedr. Ast, Platons Leben und Schriften, Lpz. 1816.

J. Combes Dounous, Essai historique sur Platon, Paris 1809. Dacier, Platons Leben mit einer näheren Angabe seiner philos. Lehrsätze, aus d. Französ. übersetzt von Joh. Kasp. Goetz, Augsburg u. Leipz. 1829. K. F. Hermann, Geschichte u. System der platon. Philosophie, erster (allein erschienener) Teil, Heidelb. 1839. (S. 1—126: Platons Lebensentwicklung und Verhältnis zur Außenwelt; S. 127 bis 340: Platons Vorgänger u. Zeitgenossen in ihrer Bedeutung für seine Lehre; S. 341—713: Platons schriftstellerischer Nachlaß als Quelle seines Systems gesichtet und geordnet.) George Grote, Platon and the other Companions of Socrates, London 1835, new ed. 1885. Heinrich von Stein, Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus, 3 Teile, Gött. 1862—1875. A. E. Chaignet, La vie et les écrits de Platon, Paris 1871. Ch. Huit, La vie et l'oeuvre de Pl., 2 voll., Paris 1893. Van Oordt, Plato and his times, Oxford 1895. Wilh. Windelband, Platon (Frommanns Klassiker der Philosophie. Zur Einführung in die platonische Philosophie sehr geeignet, wenn auch nicht alle Auffassungen sicher begründet. Die

theologische und sozialpolitische Seite Pls mit Recht betont), Stuttgart 1898, 3. Aufl. 1901. D. G. Ritchie, *Plato*, London 1902. M. Renault, *Platon*, Paris. G. Uphues, *Sokrates und Platon*; s. unter Sokrates. W. Pater, *Plato and Platonism*, London 1893, deutsch u. d. Titel: *Plato und der Platonismus*, Vorlesungen, aus d. Engl. übertr. v. Hans Hecht, Jena u. Leipzig 1904. A. Riehl, *Plato*, populärwissenschaftl. Vortrag, Halle 1905. C. Piat, *Platon*, Paris 1906. Jul. Reiner, *Platon*, Leben u. Werke, Berlin u. Leipz. o. J. (fördert nicht).

Arbeiten über Platons Lebensumstände, Persönlichkeit, Schultätigkeit u. dgl.:

Marsilius Ficinus, *Vita Platonis*, vor dessen Übersetzung der Schriften Platons (Florenz 1483 u. ö.) Andere ältere Literatur verzeichnet Tennemann, *System der platon. Philos.* I, S. XXVII. K. Steinhart, *Platons Leben*, Leipz. 1873 (sucht die zu scharfe Kritik v. Steins [Sieb. Bücher z. Gesch. d. Platonism.] u. Schaarschmidts [Die Samml. d. platon. Schriften, s. u.] an der Überlieferung auf das richtige Maß zurückzuführen). Die Gründung der Akademie durch Platon behandelt E. Lübbert in einer Rede, Kiel 1876, ferner C. Huit, *Plat. à l'Académie, fondation de la première école de philosophie en Grèce*, Paris 1882; ders., *La vie de Pl.*, in: *Annuaire des études grecques*, 16, 1883, S. 191–236; ders., *Les voyages de Pl.*, in: *Comptes rendus de l'Ac. des sciences*, 1883; ders., *Pl. et Xénophon*, *Annuaire des études grecques* 20, S. 63–76. A. Richter, *Wahrheit und Dichtung in Pls Leben*, Berl. 1887. Ferd. Dümmler, *Pl. und Isokrates*, *Akad.*, Kap. IV. S. auch die weiter unten zu nennende Diss. von K. Joël. A. Boeckh, *Charakteristik Platons*, aus Boeckhs Nachl. herausgegeb. v. M. Hoffmann, *Zeitschr. f. d. Gymnasialw.* 1904, S. 614–620. Benno de Hagen, *Num simulas intercesserit Isocrati cum Platone*, Lips. 1906, Diss. Vgl. auch Th. Gomperz, *Die angebl. platon. Schulbibliothek u. d. Testamente d. Philosophen* (platon. Aufs. II), *Sitzungsber. der Wiener Akad.* 141 (1899), VII. Abh. u. d. übrigen Liter. S. 18* angeführten Arbeiten über d. Testamente d. Philosophen. M. Jezenicki, *Über die platonische Akademie, ihre Organisation und wissenschaftliche Wirksamkeit*, *Eos VI* (1900), S. 140–162 (s. auch die S. 18* genannten Abhandlungen von Usener und v. Wilamowitz).

Historischer Roman: E. Welper, *Platon u. seine Zeit*; histor.-biograph. Lebensbild, Kassel 1866.

Zu § 40. Platons Schriften. Arbeiten zur Überlieferung und Texteskstitution des *Corpus Platonicum* und zur Beschäftigung des Altertums mit Platons Schriften:

Auf ägyptischen Papyri, die wahrscheinlich dem 3. Jahrhundert v. Chr. entstammen, sind neuerdings Fragmente aus dem *Laches* und dem *Phaidon* entdeckt und veröffentlicht worden: *The Flinders-Petri Papyri with transcriptions, commentary and index*, by John P. Mahaffy, Dublin, P. I 1891, P. II 1893. Über Wert oder Unwert dieser Überreste, die mannigfach von unserer Überlieferung abweichen, gehen die Meinungen auseinander. S. H. Usener, *Unser Platontext*, *Gött. gel. Anz.*, 1892, S. 25–50, 181–215. J. J. Hartmann, *De emblematis in Platonis textu obviis*, Lugd. Bat., 1898. Th. Gomperz, *Die jüngst entdeckten Überreste einer den platon. Phaedon enthaltenden Papyrusrolle, Sitzungsberichte der Wiener Akad.* 1892, Bd. 125; s. dazu O. Immisch, *Berl. philol. Wochenschr.* 1892, No. 36, 48, 49. P. Couvreur in *d. Rev. de philol.*, 17, 1893, S. 14–27. L. Campbell, *On the papyrus fragm. of the Phaedon*, *Classical Review V*, S. 363 bis 365, 454–457. K. Reinhardt, *D. neuentdeckte Phaedonpapyrus*, *Ber. des freien deutsch. Hochstifts*, X, S. 138–149. Frdr. Blass, *Zur ältesten Gesch. des platon. Textes*, *Ber. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W. zu Lpz.* 1898, S. 197–217, *Nachträge*, ebd., 1900, S. 161–164. Andere Papyrusreste, zu *Gorg.*, *Rep.*, *Leg.*, *Laches* u. *Phaidon* sind viel jünger und nicht wichtig f. d. Textgesch. Besonders umfangreiche Stücke (*Sympos.* 200 e *ἀν ἑνδεκα* — 213 e *μέμνηται δὲ* und 217 b [*Σώζ[ω]ταις*] bis zum Schluß des *Symp.*) in *The Oxyrhynchus Papyri Part. V*, ed. by Grenfell and Hunt, London 1908.

Aus der sehr umfangreichen Überlieferung und Text betreffenden Literatur seien nur die folgenden Arbeiten erwähnt: D. Peipers, *Quaest. criticae de Pls Legibus*, diss., Gott. 1863; Mart. Schanz, *Ad Plat. et Censorinum*, Gott. 1867; *Novae commentationes Platonicae*, Würzburg 1871; *Studien zur Geschichte des platonischen Textes*,

Würzburg 1874; Mor. Vermehren, Pl. Stud., Lpz. 1870; Alb. Jordan, De codicum Platoniorum auctoritate, 7. Suppl.-Bd. 4. Heft zu den Jahrb. f. klass. Philol., Lpz. 1875, S. 607—640; O. Apelt, Observationes criticae in Pls dialogos, Pr., Weimar 1880; Mart. Wohlrab, Die Platonhandschriften und ihre gegenseit. Beziehungen, Lpz. 1887; Usener, Unser Platontext, Götting. gel. Anz. 1892, S. 25 bis 50, 181—215; Kral, Üb. d. Platonkodex der Wiener Hofbiblioth., Wiener Stud. 14, 1893, S. 161—208. Codices Graeci et Latini photographice depicti III u. IV: Plato. Codex Oxoniensis Clarkianus 39 phototypice editus. Praefatus est Thom. Guil. Allen. P. I, II, Leiden 1898 f. A. Schäffer, Quaestiones Platonicae, Diss., Straßb. 1898 (geht auf die zu den handschriftlichen Überlieferungen in griechischen Schriftstellern vielfach hinzutretenden Nebenüberlieferungen für den Text Platons ein). K. Liebholt, Jahrb. f. kl. Ph. 1897 u. in and. Jahrgängen verschiedene Konjekturen zu einer Anzahl von Dialogen. O. Immisch, Philolog. Studien zu Plato, 2. Heft: De recensionis Platonicae praesidiis atque rationibus, Leipzig 1903. Vgl. auch E. H. Gifford, The Classical Review 16 (1902), S. 16 f., J. Burnet (A neglected ms. of Plato) ebenda S. 98—101, (Arethas and the Cod. Clark.) ebenda S. 276. H. Stuart Jones, (The „Ancient Vulgate“ of Plato and Vind. F.) ebenda S. 388—391, E. H. Gifford ebenda 391—393, J. Burnet, ebenda 17 (1903) S. 12—14, R. Hensel, Vindiciae Platonicae, Berl. 1906, Diss. — Zur indirekten Überlieferung: E. Bickel, De Ioannis Stobaei excerptis Platoniceis de Phaedone, Bonn 1902, Diss. E. Diehl, Der Timaios-text des Proklos, Rhein. Mus. N. F. 58, S. 246—269. (Diehls Ausg. des prokl. Timaioskommentars ist inzwischen erschienen. S. unter Proklos.) Hugo Rabe, Die Platon-Handschrift Ω , Rhein. Mus. 63 (1908), S. 235—238.

Über die Scholien zu Pl. handeln: Fr. Giesing, De scholiis Platoniceis quaestiones selectae, P. I: De Aeli Dionysi et Pausaniae Atticistarum in scholiis fragmentis, D. I., Lpz. 1883. Schäfers, Üb. ein Fragment aus d. Kommentar des Porphyrius zu Pls Timaios, 1. T., Sigmaringen, Fr., 1884. Th. Mettauer, De scholiorum Pls fontibus, D. I., Zürich 1880. Leop. Cohn, Untersuchungen üb. d. Quellen der Platoscholien, aus: Jahrb. f. Philol., 13. Suppl.-Bd. 1884. Timaei Lexicon voc. Platonice, ed. D. Ruhnken, Lugd. Bat. 1754, auch 1789; it. ed., cur. G. A. Koch, Lips. 1828.

Arbeiten auf Erklärung, Echtheit, Reihenfolge, Abfassungszeit der platonischen Schriften im allgemeinen bezüglich:

Die Werke über Platon von Ast, K. F. Hermanns. Liter. zu § 39; Ast, Lexicon Platicum, 2 voll., Lips. 1834—1839, 2. (auf anastatischem Wege hergestellte) Aufl. Berlin 1908 (unzulänglich, aber unentbehrlich. E. neues Lexik., notwendig namentl. f. d. sprachstatist. Untersuchungen, ist in England geplant). Jos. Socher, Üb. Platons Schriften, Münch. 1820. Ed. Zeller, Platonische Studien (über die Leges, den Menexenos u. Hippias minor, den Parmenides u. die Darstell. der platon. Philos. bei Arist.), Tübing. 1839. Franz Susemihl, Prodrömus plat. Forschungen, Greifsw. Hab.-Schr., Götting. 1852. Derselbe, Die genet. Entwicklung der platon. Philosophie, einleitend dargestellt, 2 Teile, Lpz. 1855—1860. Vgl. dessen zahlreiche Rezensionen neuerer platonischer Schriften in mehreren Jahrgängen von Jahns Jahrb. f. Phil. u. Päd. und Abhandlungen ebd. und im Philologus, namentlich die platon. Forschungen im zweiten Supplementbande zum Philologus 1863 und im Philologus, Jahrg. XX, Götting. 1863, ferner dessen Einleitungen zu seinen Übersetzungen mehrerer plat. Dialoge. G. F. W. Suckow, Die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigentümlichkeit dargestellt. Berlin 1855. Ed. Munk, Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, Berlin 1856. Sigurd Ribbing, Genetisk framställning af Platons ideellära jemte bifogade undersökningar om de Platonska skrifternas äkthet och inbördes sammanhang, Upsala 1858, deutsch Lpz. 1863—1864. Hermann Bonitz, Platonische Studien, I u. II, 1858—1860, 3. Aufl., Berlin 1886 (beziagl. auf Gorg., Theait., Euthyd., Soph., Laches, Euthyphr., Charmid., Protagor., Phaidr., Phaidon. Bonitz legt in meisterhafter Weise den Gedankengang der einzelnen Dialoge dar, weist die Gliederung sorgsam nach und sucht durch diese Mittel die Absicht der Dialoge zu bestimmen. Zur Einführung in die einzelnen Gespräche von großem Wert).

Friedrich Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben, Wien 1861; Über den Gegensatz zwischen Genetikern und Methodikern und dessen Vermittelung,

in der Ztschr. f. Philos., Bd. 57, S. 55 ff., 1870. Ed. Alberti, Die Frage nach Geist u. Ordnung der plat. Schriften, beleuchtet aus Aristoteles, Lpz. 1864. G. Grote, Platon usw. (s. o. zu § 39, S. 48*), 2. Aufl., ebd. 1867. (Vgl. über diese grotesche Schrift St. Mill in Edinb. Review, April 1866, Charles de Rémusat in der Revue des deux mondes, t. 73, 1868, p. 43—77, und D. Peipers in den Gött. gelehrt. Anz., 1869, S. 81—120, und ebd. 1870, S. 561—610.) K. Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften, zur Scheidung der echten von den unechten untersucht, Bonn 1866. D. A. Day, Pl., anal. of the dial. with an anal. index, London 1869. Gegen die Athetesen Ueberwegs und Schaarschmidts: Steinhart, Platonisches, in der Ztschr. f. Philos. 51, 1867, S. 224—266; 58, 1871, S. 32 bis 102, 193—250. Herm. Schmidt, Beiträge zur Erklärung platonischer Dialoge, Wittenb. 1874. Cl. Blüml, Bemerkungen über das philos. Drama Platons in seinem Verh. zum mythisch. Drama der Griechen im Hinblick auf Aristot. Poetik, Waidhofen 1875. Fritz Schultess, Platon. Forschungen (I. Pls L. v. d. Teilen der Seele, II. Phaidon u. Phaidros), Bonn 1875. Franz Schedle, Die Reihenfolge der platon. Dialoge Phaidros, Phaidon, Staat, Timaios, Innsbruck 1876. Felice Tocco, Ricerche Platoniche, Catanzaro 1876 (beziehen sich auf Sophistes, Parmenides, Philebos, für deren platon. Ursprung der Verf. eintritt; auch soll Platon in diesen Dialogen schon auf die aristotelischen Einwendungen gegen die Ideenlehre Rücksicht nehmen). E. Zeller, Über den Zusammenhang der platon. und aristotelischen Schriften mit der persönl. Lehrsichtigkeit ihrer Verfasser, in: Hermes, Bd. XI, 1876, S. 84—96. G. Teichmüller, D. platon. Frage, eine Streitschr. gegen Zeller, Gotha 1876; ders., Über die Reihenfolge der platon. Dialoge, Dorpat (Lpz.) 1879; ders., Literar. Fehden im vierten Jahrh. v. Chr., I. Bd. (Chronologie der plat. Dialoge der ersten Periode. Pl. antwortet in d. Gesetzen auf die Angriffe des Arist. Der Panathenaeus des Isokrates), Breslau 1881, 2. Bd. (zu Pls Schriften, Leben u. Lehre. D. Dialoge des Simon), Breslau 1884. A. Krohn, Die platonische Frage, Sendschreiben an Herrn Prof. E. Zeller, Halle 1878.

Th. Heine, De ratione, quae Platoni cum poetis Graecorum intercedit, qui ante eum floruerunt, D. I., Breslau 1880. H. Bertram, Pls Alkibiades, I, Charmides, Protagoras, Pr. v. Pforta, Naumb. 1881. F. Poschenrieder, D. platon. Dialoge in ihrem Verh. zu d. hippokrat. Schriften, Pr., Metten 1882. Joh. Nusser, Inhalt und Reihenfolge von sieben platonischen Dialogen, Pr., Amberg 1883. Chr. A. Thilo, Einige Bemerkungen üb. den Entwicklungsgang der theoret. Ph. Pls, in: Ztschr. f. exakte Ph., XII, 1883, S. 19—51.

F. Tocco, Quistioni Platoniche, Filos. delle scuole Italiane, 32, 1885. W. Christ, Plat. Studien, Münch. 1885. Ch. Waddington, Mémoire sur l'authenticité des écrits de Platon, Paris 1886. Karl Joël, Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Pls, Lps. I.-D., Berl. 1887. S. auch dessen großes Werk: D. echte u. der xenophontische Sokrates. P. Janet, Les dial. de Pl., Séances de l'Ac. des sciences morales, 1887. Edm. Pfeleiderer, Zur Lös. d. platon. Frage, Freiburg i. B. 1888 (bezieht sich namentlich auf die Republik, in der drei Gruppen scharf voneinander gesondert werden), s. auch dess. Sokrates u. Platon, Tübing. 1896. P. Meyer, Quaestiones Platonicae, M.-Gladbach, Pr., 1889. Henry Pierre Cazac, Polémique d'Aristote contre la théorie Platonicienne des idées. Essai philos., Tarbes 1889. F. Susemihl, Neue platon. Forschungen, Greifsw. 1898. H. Siebeck, Pl. als Kritiker aristotelischer Ansichten, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 107, 1896, S. 1—23, 161—176; 108, S. 1—18; 109 f. S. auch die Literatur zu § 41. Spengel, Isokrates u. Pl., Abh. d. bayr. Ak., VII, 371 ff. Ähnliche Arbeiten v. Bake, Reinhardt, Sudhaus u. a., namentlich von F. Dümmler, Chronologische Beiträge zu einigen platon. Dialogen, Basel 1890. (D. geht hier, wie auch in den Antisthenica u. Akademika, besonders den Beziehungen zwischen den Reden des Isokrates und den Gesprächen Pls nach.) Ferd. Horn, Platonstudien, Wien 1893 (bestimmt die Reihenfolge der mehr ethischen Dialoge nach dem Inhalt). Derselbe, Platonstudien, N. F.: Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophist, Staatsmann, Wien 1904. Konst. Ritter, Platons Dialoge. Inhaltsdarstellungen. I. Schriften des späteren Alters, Stuttgart 1903 (behandelt Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios und Kritias. Sehr förderlich zur Einführung. Eine analoge Arbeit für die Werke der Jugendjahre u. der Manneszeit ist zu erhoffen. S. auch des Verfassers Arbeit zu den „Gesetzen“). M. Hoffmann, Zur Erklärung platon. Dialoge, I. Laches u. Charmides, Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen 1903, S. 525—537; II. Euthyphron, ebenda 1904, S. 87—92; III. Die beiden Hippias, ebenda S. 279—288; IV. Gorgias, ebenda, 1904, S. 478 bis

490; V. Menon, ebenda S. 609–614; VI. Phaidros, VII. Menexenos, ebenda 1905, S. 321–335. Ivo Bruns, Attische Liebestheorien u. die zeitliche Folge des platon. Phaidros sowie der beiden Symposien, Neue Jahrb. 5 (1900), S. 17 ff. Fr. Bläß, Über d. Zeitfolge von Platons letzten Schriften, in: Apophoreton, Berlin 1903. H. Raeder, Platons philos. Entwicklung, Leipzig 1905 (behandelt die Hauptpunkte der platon. Frage und geht auf Inhalt und Reihenfolge der einzelnen Dialoge ein; zur Einführung wohl geeignet). Aug. Ritter von Kleemann, Platon. Untersuchungen. G. L. Radice, Studi Platonici, Arpino 1906.

S. auch die Arbeiten über Platons Sprachgebrauch, die zu einem großen Teil auf Feststellung der Reihenfolge der Schriften abzielen.

Vgl. auch den ausführlichen Abschnitt über Pl. von E. Heitz, in K. O. Müllers Gesch. der griech. Lit. und die betreffenden Partien der Gesch. der griech. Lit. von Th. Bergk, Sittl und Christ. Dazu Hirzel, D. Dial., I, S. 174–271, sowie Ivo Bruns, D. liter. Portrait d. Gr., S. 261–360 (feinsinnige Würdig. der plat. Charakterzeichn., ab. unrichtige Beurteil. v. Pls Verh. zu Sokr., s. A. Gercke, N. Jahrb. f. d. kl. A., I, 1893, S. 585 ff.).

Arbeiten über Platons Sprachgebrauch:

Zuerst veröffentlichte L. Campbell, The Sophistes and Politicus of Pl. with — notes, Oxf. 1867, Untersuchungen über sprachliche Indizien für die Zeitbestimmung platonischer Dialoge, übersetzt von J. Golling, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 111; Golling, L. Campbell über Pls Sprachgebrauch in Sophistes u. Politicus, Ztschr. f. östr. Gymn. 1897; desgl. Cs wichtiger Aufs. üb. Pls Sprache, a. d. 2. Bde. s. Ausg. d. Rep. übers. von Mekler in Ztschr. f. Ph. usw., 111, S. 222 ff. Diese Forschungen blieben in Deutschland lange unbekannt (s. jedoch Otto Apelt, Berl. Philol. Wochenschr., 1889), bis W. Lutosławski nachdrücklich auf sie hinwies. Mehr als 10 Jahre nach Campbells Forschungen wurden ähnliche Untersuchungen in Deutschland ohne Kenntnis der englischen angestellt. A. Roeper, De dualis usu Platonico, Diss., 1878.

W. Dittenberger, Sprachliche Kriterien f. d. Chronologie der platon. Dialoge, in: Hermes, Bd. 16, 1881, S. 321–345. R. Jecht, De usu particulae *ἤδη* in Platonis dialogis, Diss., Halle 1881. H. Hoefel, De particulis Platonis capita selecta, Diss., Bonn 1882. Ph. Weber, D. Absichtssatz bei Pl., Würzb. 1884. M. Schanz, Zur Entwicklung des platon. Stils, in: Hermes 21, 1886, S. 439–459. P. Droste, De adjectivorum in *εἰδής* et in *ὠδής* desinitium ap. Platonem usu, Diss., Marb. 1886. F. Kugler, De particulae *τοί* eiusque compositorum ap. Platonem usu, Diss., Trogen 1886. Th. Gomperz, Platon. Aufsätze, I, Zur Zeitfolge platon. Schriften, in: Sitz.-Ber. d. Wiener Akad., 1887, Const. Ritter, Untersuchungen über Pl., Stuttg. 1888. S. dagegen Frederking, Sprachl. Kriterien f. d. Chronol. d. platon. Dialoge, Jahrb. f. Philol., 125, 1882, S. 534–541, Zeller, Philos. d. Gr., II, 14, S. 406 ff., ders., Sitz.-Ber. der Berl. Akad. 1887, S. 216 ff. und A. f. G. d. Ph., II, S. 677 ff. H. Siebeck, Untersuchungen, s. ob. S. 21* unter D. Nachträge, die platonische Frage betreffend, vorher schon in Jahrb. f. kl. Philol., 1885, S. 226 bis 256 (S. verwertet namentlich die Zitate der eigenen Werke Pls in seinen Schriften zur Feststellung der Zeitverhältnisse der Dialoge).

E. Walbe, Syntaxis Platonicae spec., D. i., Bonn 1888. Th. Lina, De praepositionum usu Platonico, Diss., Marb. 1889. I. ab Arnim, De Platonis dialogis quaestiones chronologicae, Ind. lect., Rostock 1896 (will die Zeit bestimmen nach den Ausdrücken für die Bejahung). L. Campbell, On the place of the Parmenides in the order of the Platonic dialogues, Class. Rev. 1896, 3, S. 129–136, s. Siegf. Mekler, L. Campbell üb. d. Stelle des Parmenides in d. chronolog. Reihe der platon. Dialoge, Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 112, S. 17–34. W. Lutosławski, Über die Echtheit, Reihenfolge u. logische Theorien v. Pls drei ersten Tetralogien, A. f. G. d. Ph., IX, 1896, S. 67–114, eine Selbstanzeige, in welcher der Verf. die Ergebnisse seines früher veröffentlichten Werkes: O pierwzych trzech tetralogiach dziei Platona, Cracov 1896, zusammenfaßt. Vorher schon war von ihm herausgegeben: O logice Platona, I u. II, Kraków 1891 u. Warszawa 1892. Vgl. Extrait du Bulletin de l'Acad. des Sciences de Cracovie, Octobre–Nov. 1895; Lutosławski, Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Pl., Mémoire lu le 16 Mai 1896, à l'Institut de France devant l'Ac. des Sciences mor. et polit., Par. 1896; ders., The Origin and Growth of Pls Logic with an account of Pls Style and of the chronology of his writings, Lond., N. Y. and Bombay 1897. Neue Ausg. London 1905. Besprechungen des Werkes

von Frdr. Blaß, Att. Beredsamkeit, III², 2, 383 ff. von Kühnemann, Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 116, 117, Susemihl, Wochenschr. f. klass. Philol., 1898, 17 f., Immisch, Zum gegenw. Stand der Platon. Frage (s. u.), u. a. Auszug aus dem 3. Kap. dieses Werkes (The style of Plato) übers. v. P. Meyer in Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 110, S. 171—217. Nachtrag zu dieser Abhandl. v. Lutoslawski, ebd. S. 217—219. E. Zeller, A. f. G. d. Ph., X, 1897, u. XI, 1898, in seinen Berichten über sokrat. u. platon. Philos., sodann: Sprachstatistisches, ebd. XI. 1898, S. 1—12. Z. zeigt sich sehr skeptisch betreffs der Sprachstatistik. V. Lutoslawski, Platon. Forschungen (polnisch), Eos VI, S. 134—139. Paul Natorp, Über die Methode der Chronologie platonischer Schriften nach sprachlichen Kriterien, A. f. G. d. Ph., XI, 1898, S. 461—464; ders., Untersuchungen üb. Pls Phaidros u. Theaitet, A. f. G. d. Ph., XII, 1899, S. 1—49, 159—186; XIII, 1900, S. 1—22, der die Sprach- und Formkriterien, auch die Stilkriterien Lutoslawskis sorgfältigst untersucht und kritisiert. Eine geradlinige Stilentwicklung bei Pl. anzunehmen, ist nach N. sehr gewagt. Otto Immisch, Zum gegenwärtigen Stande der platonischen Frage, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw., 2, 1899, S. 440—465, 549—561, 612—628 (geht genauer auf die Republik und den Phaidros ein). W. Janell, Quaestiones Platonicae, Diss., Rostock 1901 (genaue Untersuchungen namentlich über den Hiatus b. Pl.). P. Trense, De attributi eiusque collocationis usu Platonico, Rostock 1901, Diss. Konst. Ritter, Die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Göthe, Neue Jahrb. 6 (1903), XI, S. 241—261. W. Kaluscha, Zur Chronologie der platon. Dialoge, Wiener Studien XXVI, S. 190—204 (prüft den Rhythmus am Satzschlusse). A. N. Jannaris, Plato's testimony to quantity and accent, Amer. Journ. of philol. XXIII, S. 75—83 (über den Gebrauch von *προσῳδία*, *ἀρμονία* und *μεῖζος*). G. O. Berg, Metaphor and comparison in the dialogues of Platon, Berlin 1904, Diss. H. R. Fairclough, A study of the forms of interrogative thought in Plato, Proceed. of the Amer. philolog. associat. XXXV, p. XCIV. G. Gardikas, Ἡ παρὰ Πλάτωνι τροπικὴ λέξις, Ἀθηνᾶ XVII (1905), S. 65—149. G. Vailati, The study of Platonic terminology, Mind 1906, S. 473—485.

Arbeiten über Platons Methode und Darstellungsform. Einzelne Züge seiner Schriftstellerei:

Über Platons Methode handeln: Kars Eichhoff, Logica trium dial. Pl. explic. (Menon, Kriton, Phaidon), G.-Pr., Duisb. 1854. Ed. Alberti, Zur Dial. des Pl., vom Theait. bis zum Parm., Lpz. 1856, bes. abgedr. aus dem Suppl.-Bd. I zu den Jahrb. f. Phil. H. Druon, An fuerit interna s. esoterica Pl. doctr., Paris 1859. P. Janet, Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel, Par. 1860. Vgl. auch Rud. Hirzel, Das Rhetorische und seine Bedeutung bei Platon, Lpz. 1871. W. Weicker, Amor Platonicus et disserendi ratio Socratica qua necessitudine interesse contineantur, G.-Pr., Zwickau 1869. Karl Uphues, Die philos. Untersuchungen des Pl., Soph. u. Parm., Diss., Münster 1869. Herm. Oldenberg, De Platonis arte dialectica, Götting. 1873. Joh. Wolff, Die platon. Dialektik, ihr Wesen und ihr Wert f. d. menschl. Erkenntnis, in: Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr., Bd. 64, Halle 1874, S. 200—253; Bd. 65, 1874, S. 12—34; Bd. 66, 1875, S. 69—85, 185—220. J. V. Novák, Pl. u. d. Rhetorik, aus: Jahrb. f. Philol., 13. Supplementb. 1884. Frz. Lukas, D. Methode d. Einteil. b. Platon, Halle 1888. M. Altenburg, Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklus, Marburg 1905, Diss.

Über die platonische Mythenbildung handeln: C. Crome, De mythis Pl., impr. de neeyiis, G.-Pr., Düsseldorf 1835. Alb. Jahn, Diss. Platonica, Bern 1839. Schwanitz, Lpz. 1852, Jena 1863, Frankf. a. M. 1864. Jul. Deuschle, Die plat. M., besonders der Mythos im Phaidros, Hanau 1854. Alb. Fischer, De mythis Platoniceis, diss. inaug., Königsberg 1865. Volquardsen, Platons Theorie vom Mythos und seine Mythen, G.-Pr., Schleswig 1871. E. Forster, Die platon. Mythen, Beil. z. G.-Pr., Rastatt 1873. P. Gregoriades, Π. τῶν μύθων π. Πλάτωνι, D. inaug. Götting. 1879. Couturat, De platoniceis mythis, Par. 1896. S. auch Stewart, The myths of Plato, oben Text S. 135.

E. Zeller, Über d. Anachronismen in den platon. Gesprächen, Abh. d. Berl. Akad. philos.-hist. Klasse 1873, S. 79—99. R. Schlägl, Beiträge zu d. Anachronismen b. Platon, Teschen a. E. 1901, Progr.

A. Maier, Über d. Dichterische b. Platon, Krems 1904, Pr. O. Apelt, Über Platons Humor, Neue Jahrb. XIX, S. 247 ff. Wilh. Eckert, Dialektischer Scherz in den früheren Gesprächen Platons, Nürnberg 1907 (Progr. v. Schwabach).

L. Dyer, Plato as a playwright, Harvard studies in classical philology XII (1901), S. 165 ff.

Außerdem sind hier noch zu nennen: van Cleef, De attractionis in enuntiationibus relativis usu platonico, diss., Bonn 1890. C. Baron, De Pls dicendi genere, diss., Par. 1891; ders., Üb. *περί*, Rev. des étud. gr., X, 1897, S. 264 ff. W. Berdolt, D. Folgesatz b. Pl. Mit histor.-grammatischer Einleit., Diss., Erlang. 1896. Reiter, De Platonis proprietate quadam dicendi, Pr., Braunsberg 1897 (über den Gebrauch von *κινδυνεύειν* bei Pl.). I. Vahlen, Observationes sermonis Graeci ad Platonem maximam partem septantes, Ind. lect., Berl. 1900. Wecklein, Platonische Studien, München 1901. — Neuerdings glaubt Frdr. Blaß Rhythmen, und zwar nicht an die Kola gebundene, in Platon, so im Phaidros, entdeckt zu haben, Die Rhythmen d. att. Kunstprosa: Isokrates, Demosthenes, Platon, Lpz. 1901; Fortsetz. Hermes 36, 1902, S. 580 ff. u. in Festschrift f. Gomperz, S. 53 ff.

Arbeiten über die einzelnen Schriften Platons:

Den Gedankengang der Apologie gibt an: G. A. Kähler, Götting. Diss., Tilsit 1871, s. auch K. Mendl, D. plat. Apol. d. wirkl. Verteidigungsrede Sokr., P., Kaaden 1891. E. Vayhinger, Neutestamentl. Parallelen zu Pls Apologie des Sokr., Pr., Blaubeuren 1901. S. auch Schanz in d. Einleit. zur Apol., ob. Text S. 135. W. Vollnhals, Üb. d. Verhältn. der Rede des Isokrates II. *ἀντιδόσεως* zu Pls Apologie des S., Bamb. 1897. I. Vasold, Diss., Erlang. 1898, behandelt dasselbe Thema. Th. Gomperz, Vortr. üb. d. Apologie in d. Verhdl. der 43. Versamml. deutscher Philologen, Lpz. 1896. Wetzl, Üb. d. Komposition, d. literar. Char. u. die Tendenz der platon. Apol., Gymnasium, 14, 23 ff. H. St. Sedlmayr, Platos Verteidigungsrede des Sokrates, Wien 1899. J. Tralka, Die methodisch-rhetorische Analyse der Platonischen Schrift u. d. Tit. Die Apologie des Sokrates, Strjy 1901, Progr. J. Stiglmayr, Das antike Tugendideal in der plat. Apologie des Sokr., Stimmen aus Maria Laach 1902, No. 3. 4. K. Linde, Ist die Apologie des Sokr. eine Dichtung Platons, Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 1902, S. 493—498. A. Geißler, Über die Idee der platon. Apologie d. Sokrates, Würzburg 1905, Diss. Derselbe, Der Strafantrag in der platon. Apol. d. Sokr., Blätt. f. d. Gymn. (bayer.) 1906, S. 381—391. Vgl. auch R. J. Bonner, Class. philol. 3, S. 169. Beiträge zu Kritik u. Erklärung einzelner Stellen: A. de Bamberg, Quaestiones criticae in Platonis quae fertur Apologiam, Gotha 1899, Progr. (verwirft u. a. K. 18 und 32). H. T. Johnstone, On Plato's Apology, Class. review 1902, S. 176 f. E. Fritze, Zu Platons Apologie p. 26 D, Neue philol. Rundschau 1903, S. 433—437. Friedr. Beyschlag, Das XXXII. Kap. d. platon. Apologie, Philol. 62 (1903), S. 196—226 (gegen v. Bamberg). H. Schickinger, Zu Platons Apologie c. 26, Wiener Studien 26, S. 340 f. Fr. Vogel, Zu Platons Apologie, Blätt. f. d. Gymn. (bayer.) 1906, S. 391—398. G. Adam, Zu Plat. apol. 39 B, Neue philol. Rundsch. 1907, S. 505 f.

Den Dialog Kriton hat gegen Ast als einen echten Dialog Platons J. H. Bremi in seinen „Philos. Beiträgen aus der Schweiz“ I, Zürich 1819, S. 131—142 verteidigt. Über ihn handelt außerdem Herm. Stier, Erläuterungen, Betrachtungen und Parallelen zu Platons Kriton, G.-Pr., Mühlh. in Thür. 1874. K. Mewes, Ist Pls Kr. ein philos. wichtiger Dial.?, Pr., Magdeb. 1888. Gegen die Echtheit auch K. Meiser in Kritischen Beiträgen, Münch. 1891. A. Rabe, Pls Apologie u. Kriton logisch-rhetorisch analysiert, Pr., I—II, Berl. 1897—1898. Heinr. Gomperz, Üb. d. Abfassungszeit des platon. Kriton, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 109, S. 176—179, setzt den Kr. nach dem Gorgias, Menon, Phaidon vor die Republik. Fr. Groh, Datovani Platonova Kritona, Listy filologicke 1902, S. 371—373. J. Tralka, Methodisch-rhetor. Analyse von Platons Kriton, Strjy 1906 (polnisch). Vgl. außer den Einleit. der Herausgeber u. Übersetzer insbesondere Schaarschmidt, die Sammlung usw. gegen, u. Grote, Platon usw. für die Echtheit des Euthyphron, Kriton u. a. kleinerer Dialoge. Kritischer Beitrag: K. Hude, Platons Kriton 54a, Nordisk Tidsskrift for filol. 16, S. 128.

Über den Hippias minor handelt W. Röllig, Wiener Studien XXII, S. 18 ff. S. auch Apelt unter Hippias maior.

Über den Dialog Euthyphron handeln u. a.: O. Rieser, De Pls Euthyphrone, D. I., Frauenfeld 1880. J. Wagner, Zur Athetese des Dialog. Euth., Brünn 1882; Üb. d. *δοῦντης* b. Plat. mit Rücks. auf Schaarschmidts Athetesen d. Dial. Euth. J. Lechthaler, G.-P., Meran 1879. Šuman, Beitrag zur Erklär. des platon. Dialogs Euthyphr., Ztschr. für österr. Gymn., 45, 1894, S. 681—694.

C. Wagner, Über Pls E., zur Fr. seiner Echth. u. zu sein. Erläuter., Festschr. f. Friedländer, S. 438 ff. K. Meiser, Üb. Pls Euthyphron, Pr., Regensb. 1901. W. A. Heidel, On Plato's Euthyphro, Proceed. of the Amer. philol. associat. 31, S. 163—181.

Über den Charmides handelt J. Oechmann, Comment. acad., Breslau 1827. E. Wolff, Platons Dialog Charmides für den philos.-propädeut. Unterricht skizziert, G.-Pr., Hildesheim 1875. Spielmann, Die Echtheit des platonisch. Dialogs Charmides, Innsbruck 1875. Th. Becker, Platons Charmides inhaltl. erkl., Halle 1879. A. Pawlitschek, Üb. d. *σοφροσύνη* in Pls Ch., Pr., Czernowitz 1883. Schönborn, Zur Erkl. v. Pls Ch., Pr., Pless 1884. J. Ohse, Zu Pls Charm. Untersuchungen üb. d. Kriterien der Echtheit der platon. Dialoge im Allgem. u. des Ch. im Besonderen, Fellin 1886 (tritt f. d. Echtheit des Ch. ein). K. Troost, Unechtheit u. Echtheit d. platon. Dialoge. I.-D. Unechtheit des Ch., Berl. 1889. A. Sauer, D. *σοφροσύνη* in Pls Charmides, Pr., Wien 1894. C. Schirlitz, Der Begriff des Wissens, vom Wissen in Pls Ch., Jahrb. f. kl. Philol. 1897, S. 451—476, 513—537. A. Goldbacher, Z. Krit. u. Erklär. d. platon. Dial. Charmides, Wiener Stud. XVI. J. Kohn, Die Beweisführung in Platons Charmides, Festschr. f. Gomperz, S. 37 ff. Kritischer Beitrag: P. Shorey (zu p. 163b), Class. philol. 1907, S. 340.

Den Laches behandelt Ch. Cron, D. platon. Dial. Laches nach Form u. Inh. betrachtet, in: Sitzungsber. d. Münch. Akad., 1881, S. 145—200. A. Hausenblas, Zur Erklärung von Platons Laches, in: Ztschr. f. d. österr. Gymn., XXXVI, S. 893—907. A. T. Christ, Beitr. zur Kritik des platon. Laches, Pr., Prag 1895. Landwehr, Über d. Echtheit des platon. Dialogs L. usw., Pr., Ravensburg 1895. Ed. Turner, Quaestiones criticae in Platonis Lachetem, Halis Sax. 1904 (Diss. philol. Hal. vol. XVI, pars 2, p. 89—141). S. Trubetzkoi, Zur Erklärung des Laches, Hermes 1905, S. 636—638. K. Joël, Zu Platons Laches, Hermes 41 (1906), S. 310—318. Derselbe, Nochmals Platons Laches, ebenda 42 (1907), S. 160.

Den Ion behandeln Herm. Scherff, Inhalt u. Tendenz des Dialogs, G.-Pr., Oberschützen 1862, Janell im letzten Kap. seiner Quaestiones Platonicae (für die Echtheit, die überhaupt neuerdings mehr anerkannt wird).

Den Hippias mai. behandeln S. Samolewicz, in d. Denkschr. der Krakauer Hippias minor u. Hippias maior, Pr., Burg 1891. E. Horneffer, De Hippias majore Akad., Band 1, 1874. J. Klinger, qui fertur Platonis, Götting. 1896 (gegen die Echtheit). O. Apelt, Die beiden Dialoge Hippias, Neue Jahrb. X, 630. J. Kracik, O pravosti Platonova dialogu Hippias maior. Mähr.-Ostrau 1900, Pr.

Über den Dialog Protagoras handeln: W. Nattmann, De Pl. Prot., Emmerich 1854, Kroschel, Zu den chronol. Verh. des pl. Protag., in der Ztschr. f. d. G.-W. XI, 1857, S. 561—567, und G.-Pr., Erfurt 1859. Richard Schöne, Über Pl. Prot., ein Beitrag zur Lösung der pl. Frage, Lpz. 1862. Meinardus, Wie ist Pls Protag. aufzufassen? G.-Progr., Oldenburg 1865. Waldeck, Analyse des pl. Protag., G.-Pr., Corbach 1868. H. Kirschstein, Über Platons Protagoras, Pr. d. Bürgersch., Gumbinnen 1871. Phil. Hannwacker, Über Platons Protag., G.-Pr., Kempten 1871. Franz Schmied, Über die Rede des Protagoras im gleichnamigen platon. Dialog, G.-Pr., Teschen 1873. Ambros. Mayr, Charakterbilder aus Protag., Pr. d. Mittelschulen zu Komotau, 1876. C. Schirlitz, Zu Pls Prot. in: Ztschr. f. d. Gymnasialw., Bd. 30, 1876, S. 401—446. A. Westermayer, Der Mythos in Pls Prot., Nürnberg 1877; ders., Der Protagoras des Plato, Erlang. 1882. L. Spielmann, Protagoras im Hause des Kallias, Pr. d. Kantonslehranst. zu Sarnen, 1878. H. v. Kleist, Die methodolog. Bedeut. des platon. Dialogs Protag., in Philolog., Bd. 39, 1879, S. 1—32. F. Ramorino, in Platon. Protagor. explanaciones, Turin 1880. E. Joyau, Pls Prot., s. Socratica de Natura virtutis doctrina, Paris 1880. A. Großmann, D. philos. Probleme in Pls Prot., Pr., Neumark i. W. Pr. 1883. W. Münscher, Gliederung des pl. Pr. usw., Pr., Jauer 1883. Karlowa, Zu Pls Protagoras, Pr., Pleß 1896. I. Böhme, Zur Protagorasfrage, Progr., Hamb. 1897. C. Schirlitz, Der Beweis f. d. Identität der Tapferkeit u. d. Wissens in Pls Prot., Pr., Stargard i. P. 1901. R. Biese, Zu Platons Protagoras, Essen 1903, Progr. J. Jakob, Studien zu Platons Protagoras, Aschaffenburg 1904, Progr. H. Jurenka, Des Simonides Siegeslied auf Skopas in Platons Protagoras, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1906, S. 865—875.

Über den Gedankengang und die Tendenz des Dialogs Gorgias handeln insbesondere: Joh. Bake, De Gorg. Plat. cons. et ingenio, in: dessen: Scholica hypomnemata, III, Lugd. Bat. 1844, p. 1—26. W. Münscher, Über die Zeitbest.

in Pls Gorgias, G.-Pr., Hersfeld 1855. Ludw. Paul, Ist die Szene für den Gorg. im Hause des Kallikles? Festgruß an die (27.) Philologen-Vers. zu Kiel, 1863, S. 13—43. Chr. Cron, Beiträge zur Erklärung des plat. Gorgias, Lpz. 1870. Fid. Mähr, Typische Zeichnungen in Platons Dial. Gorgias, G.-Pr., Triest 1872. L. Paul, Über den Begriff der Strafe in Platons Gorg., in: Ztsch. f. d. Gymn., Bd. 30, 1876, S. 593—603. R. Hirzel, Pythagoreisches in Platons Gorgias, in: Comment. in honorem Theod. Mommsen, 1877, S. 11—22. J. Märkinger, Die Rhetorik nach d. platonisch. Dialoge Gorgias, G.-Pr., Seitenstetten 1877. L. Paul, D. religionsphilos. Gedanken in d. Lehrdicht. des Gorgias S. 523—527, in: Ztschr. f. d. Gymnasialwesen, 33, 1879, S. 753—768. C. Huit, Le Gorgias. Comment. gramm. et litt. des chap. 37—83, précédé d'une étude sur le style de Pl. et suivi d'un appendice sur les mythes de ce phil., Par. 1884. K. J. Liebhold, D. Bedeut. des plat. G. u. dessen Beziehungen z. d. übrigen Dialogen, Pr., Rudolstadt 1885. Ch. Cron, Die Frage nach der Gliederung des platon. Dialogs Gorgias, in: Jahrb. f. Philol. 133, 1886, S. 563—582. P. Natorp, Ü. Grundabsicht u. Entstehungszt. v. Pls Gorgias, A. f. G. d. Ph., II, S. 394—413. C. Schirlitz, Beiträge zur Erklärung der Platon-Dialoge Gorgias u. Theait., Pr., Neustettin 1888, s. auch unt. Ferd. Dümmler, Pls G., Akad., Kap. V. S. Sudhaus, Zur Zeitbestimm. des Euthydem, Gorg. u. der Republik, Rh. Mus. 44, S. 52—64. E. Friedrichs, Pls L. v. d. Lust im G. u. Philebos, Diss., Halle 1890. C. Schirlitz, Noch einmal d. Gliederung des platonisch. Dialogs Gorgias, Jahrb. f. klass. Philol. 151, 1895, S. 343—362, 442—462. Gust. Glogau, Gedankengang v. Pls Gorgias, A. f. G. d. Ph., III, 1895, S. 153—189. S. Sabbadini, Epoca del Gorgia di Platone, Triest 1903, Pr. S. auch die Einleitungen von Stender und Gercke in den oben genannten Spezialausgaben des Dialogs. Kritischer Beitrag: K. Fuhr, Rhein. Mus. 57, S. 422 f.

Über den Dialog Menon handeln: Schleiermacher, Ast (der den Dialog Menon dem Platon abspricht), C. F. Hermann (ind. lect. Marb. 1837, wiederabgedr. in Jahns Archiv 1837, S. 51—65); Alberti in der Ztschr. f. Gymn.-Wesen XXI, Berl. 1867, S. 177—196 und (für die Echtheit gegen Schaarschmidt argumentierend) ebd. S. 817—832. Paul Proschko, Über Platons Dialog Menon (Gedankengang und Gliederung des Dialogs), G.-Pr. von Kremsmünster, Linz 1872. A. Gottschick, Über Platons Menon u. Philebus, Berl. 1875. A. Favaro, Sulla ipotesi geometrica nel Menone di Platone, Padova 1875. A. Gercke, D. Hypothese in Pls Menon, A. f. G. d. Ph., II, 170—174. C. Demme, D. Hypothesis in Pls M., Pr., Dresd. 1888. Ferd. Dümmler, Akademika, Kap. II, s. auch das, Anhang IV: E. mathemat. Lehrsatz in Pls Menon u. d. Elementenl. des Timaios. P. Tannery, L'hypothèse géométrique du Ménon de Pl., A. f. G. d. Ph., II, 1889, 509—514. E. Theissen, Logischer Zusammenhang in Pls Dialog M., Pr., Emmerich 1894. K. Lüddecke, Die Terminologie im Menon in ihrer Bedeutung für die Frage der Echtheit u. d. Abfassungszeit des Dialogs, Pr., Celle 1900. O. Apelt, Die mathemat. Stelle im M., Festschr. f. Gomperz, 1902, S. 290—297. J. C. Wilson, On the geometrical problem in Plato's Meno 86 E sqq., Journ. of philol. 28, 56, S. 222—240. S. auch M. Hoffmann S. 52* oben.

Über den Menexenos handeln außer Schleiermacher, Zeller in den „Platon. Studien“, Stallbaum, Steinhart usw. insbesondere noch: Carl Schönborn, Pr., Guben 1830. V. Lörs, Quae ratio inter Plat. Menexenum et Lysiae laudationem sive epitaphium intercedat, Progr., Trier 1846. Knöll, Sind Beziehungen zwischen dem Epitaphios im Menexenos und dem sogen. Lysianischen nachgewiesen? Pr., Krems 1873. Kalmus, De Platonis Menexeno, G.-Pr., Pýritz 1875. Theod. Berndt, De ironia Menexeni Platonici, D. I., Münster 1881; ders., Bemerkungen zu Pls M., Pr., Herford 1888. Fr. Roch, Die Tendenz des platon. M., Pr., Görz 1883. Otto Perthes, D. plat. Schr. M. im Lichte der Erziehungspl., Pr., Bielefeld 1886. Ferd. Dümmler, Akad., Kap. II. P. Wendland, D. Tendenz des plat. Menexenos, Hermes 25, 1891, S. 171—195 (für die Echtheit). A. Croiset, Sur le Ménexène de Platon, in Mélanges Perrot, Paris 1903. Ad. Trendelenburg, Erläuterungen zu Platos Menexenus, Berlin 1905, Progr.

Ü. d. Person des Logographen in Pls Euthydem handelt C. Fischer, Pr., Lemberg 1880. S. Sudhaus s. bei dem Dialog Gorgias. Cron, Zu Pls Euthydemus, Ber. d. philos. hist. Kl. der Ak. in Münch., 1891, S. 556—638. K. Lüddecke, D. Fragen der Echtheit u. Abfassungszeit des Euthyd., Pr., Celle 1897 (hält den E. für unecht, von Aristoteles oder wenigstens aus dem aristotelisch. Kreis herrührend). T. Snetivy, Platonuv Euthydemus, Pehlrimove 1902.

Über den Kratylos handelt einerseits, die Unechtheit behauptend, Schaar-

schmidt, Über die Unechtheit des Dialogs Kratylus, im Rhein. Mus., N. F. XX, 1865, S. 321—356 und in seiner Schrift: Die Sammlung usw., S. 245 ff., anderseits Alberti im Rhein. Mus. XXI, 1866, S. 180—209, und ebd. XXII, 1867, S. 477—499, wie auch in den Gött. gel. Anz. v. 8. Mai 1867, und besonders Theodor Benfey in den Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, No. 8, 7. März 1866: Auszug einer Abhandlung über die Aufgabe des platon. Dialogs Kratylus, und in eben dieser seitdem in den Abhandlungen der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Götting., 12. Bd., aus den Jahren 1864—1866, und auch separat, Götting. 1866, veröffentlichten Abhandlung selbst, auch Lehrs im Rhein. Mus., N. F. XXII, 1867, S. 436—440, wiederabg. bei Lehrs, Übers. des Phaidros u. Gastm., Lpz. 1870, im Anhang. R. Luckow, de Plat. Cratylo, G.-Pr., Treptow 1868. Woldem. Hayduck, De Cratyli Platonici fine et consilio, Breslau 1868. Herm. Schmidt, Platons Crat., erläutert Halle 1869. Dreykorn, der Crat. ein Dial. Pls, Pr., Zweibrücken 1869. Ch. Cucuel, Quid sibi in dialogo qui Cr. inscribitur proposuerit P., Par. 1887; ders., L'origine du langage dans le Cr. de Pl., Annales de la faculté des lettres de Bordeaux 1890, 4. F. Dümmler, Die Vorsehungsl. der Memorabilien u. die Phys. des Kratylos, Akad. Kap. VI. Fr. Schaublin, Üb. d. platon. Dialog Kr., Diss., Basel 1891. H. Kirchner, Die verschiedenen Auffassungen des plat. Dialogs Kr., Pr., Brieg I—IV, 1893—1901. P. Rosenstock, Pls Kratylus u. d. Sprachphilos. der Neuzeit, Pr., Strasburg W.-Pr. 1893.

Den Lysis behandelt Ad. Westermayer, d. Lys. d. Plat. zur Einführung in das Verständnis der Sokrat. Dialoge, Erlang. 1875. St. Weleski, Pr., Conitz 1875. H. Backs, Üb. Inhalt u. Zweck des platon. Dialogs Lysis, G.-Pr., Burg 1881. A. Goldbacher, Zur Erklär. u. Krit. des platon. Dialogs L., Analecta Graeciensia, 1893, S. 123—140. Die Frage nach seiner Echtheit K. Schimek, Pr., Wien 1875. A. Wirth, Pls Lysis nach 394 v. Ch. entstanden, A. f. G. d. Ph., IX, 1896, S. 163—164. A. Kolár, Nový pokus v datování Platonova Lysida, Listy filol. 1907, S. 177—202.

Von dem platonisch. Symposion handeln: F. A. Wolf, in dessen verm. Schriften S. 288—339. Carl Fortlage, Philos. Meditationen über Pls Sympos., Heidelb. 1835. Ders., Über das Gastm. des Platon, in: Sechs philos. Vorl., Jena 1869. Ferd. Delbrück, De Pl. symp., Bonn 1839. Albert Schwegler, Über die Komposition des pl. Sympos., Hab.-Schr., Tübing. 1843. Franz Susemihl, Über die Kompos. des pl. Gastm., in: Philol. VI, 1851, S. 177 ff. (nebst nachträgl. Bem. ebd. VIII, 1853, S. 153—159). Deinhardt, Über den Zusammenhang des platon. Symposion, G.-Pr., Bromberg 1875. Lindemann, De Agathonis oratione, quae est in convivio Platonis, G.-Pr., Dresd. 1871. M. Wohlrab, Knabenliebe und Frauenliebe im platon. Sympos., Jahrb. f. Philol., 119, 1879, S. 673—684. W. Resl, Verhältnis der fünf ersten im platon. Sympos. vorkommenden Reden zur Rede d. Sokr. u. Alkib., Brody 1886. M. Koch, Die Rede des Sokrates in Platons Sympos. u. d. Problem der Erotik, Berlin 1886. H. Was, Pls Symposion, Arnheim 1887. D. Wolcott, The Symp. of Pl., in: The Platonist. Bd. 3, S. 148—162. R. Hochegger, Über die platon. Liebe, Berlin 1887. S. auch die Arbeiten über die platon. Liebe im Literaturverz. zu § 41. Ludw. v. Sybel, Pls Symposion, e. Programm der Akademie, Marb. 1888; ders., Pls Technik an Sympos. u. Euthydem nachgewiesen, ebd. 1889; ders., De Platonis proemiis academicis, ebd. 1889; Pls akadem. Schriften, Preuß. Jahrb., 64, S. 696—716 f. J. Zanetos, Συμβολαὶ φιλοσοφικαὶ εἰς τὸ τοῦ Πλάτωνος συμμ., Erlang. 1888. C. Schirlitz, Beiträge zur Erkl. der Rede des S. in Pls Symp., Jahrb. f. Philol., 1893, S. 561 bis 585, 641—665. H. Sauppe, Platons Symposion, in Sauppes Ausgew. Schriften, her. von Conr. Trieber, Berlin 1896. Das Verhältnis des platon. Gastmahls zum xenophontischen betreffen: Boeckh, De simulate, quam Platon cum Xenoph. exercuisse fertur, Berol. 1811, kl. Schr., Bd. IV, S. 1 ff. (vgl. Boeckh in v. Raumers antiquar. Briefen, Lpz. 1851, S. 40 ff., kl. Schr., Bd. VII, S. 585 f.). K. F. Hermann, Num Pl. an Xenoph. Conviv. suum prius scripserit, atque de consil. horum libell., ind. lect. Marb. 1834; Vermutung, daß Platons Sympos. älter sei als das Xen., gerechtfertigt, ebd. 1841 (cfr. ind. lect. Götting. 1844, 1845). Zur Frage über das Zeitverhältnis der beiden Symposien, in: Philol. VIII, 1853, S. 329—333. Arn. Hug (für die Priorität des xen. Gastm., wohl mit entscheidenden Gründen), in: Phil. VII, 1852, S. 638—695. Georg Ferd. Rettig (auch für die Priorität der xenoph. Schrift und speziell über die Reden des Sokrates u. Pausanias), Progr., Bern 1864; ders., Kritische Studien u. Rechtfertigungen zu Platons Symp., ebd. 1876; ders., Knabenliebe u. Frauenl. in Pls S., in: Philol., Bd. 41, 1882, S. 414—444.

V. Palmer, Zur Frage über das gegenseit. Verh. der Symposien des Xenophon u. Platon, Progr., Baden (Österr.) 1878. C. Lüddecke, Über Beziehungen zwischen Sokrates' Lobrede auf Helena u. Pls. Symposion, Rhein. Mus. 52, 1897, S. 628–632. A. Graef, Ist Platons oder Xenophons Symposion das frühere? Pr., Aschaffenh. 1898 (für die frühere Abfassung des platonischen). St. Siedlecki, Die Unsterblichkeit der Seele in Platons Symposion, Eos 11 (1905), S. 115. A. v. Kleemann, Das Problem des platon. Sympos., Wien 1906, Progr. L. Steinberger, Zur Kritik und Exegese von Platons Symposion, Blätt. f. d. Gymnas. (bayr.) 1906, S. 524–528. S. auch die unter „Phaidros“ angeführte Arbeit von Crain. P. Cesareo, I due simposi in rapporto all' arte moderna, Palermo 1901. S. auch die Abhandlung, üb. d. xenophont. Sympos. ob.

Den Phaidon betreffen u. a.: C. F. Hermann, De Plat. Phaetonis argumento, index lect., Marburg 1835. Susemihl, Über Zweck u. Gliederung des Phaidon, in: Philol. V, 1850, S. 385 ff. Herm. Schmidt, Krit. Kommentar zu Pls. Ph., Halle 1850–1852; Beitr. z. Erkl. v. Pls. Ph., in: Z. f. G.-Wes. VI, 1852, Heft 5, 6, 7; Pls. Ph. sachl. erkl., G.-Pr., Wittenb. 1854; diese auch in: H. Schm., Gesammelte kl. Schr., Wittenb. 1874. Liebhold, Über Bedeutung des Dialogs Phaidon f. d. platon. Erkenntnistheorie u. Ethik, Rudolst. 1876; ders., Zu Platons Phaidon, Jahrb. f. Philol., 133, 1886, S. 683–691. C. Schirlitz, Zu Pls. Ph. 62 a, 67 e, in: Jahrb. f. Philol., 113, 1876, S. 193–204. Dieckmann, Über einige Umstellungen in Pls. Ph., G.-Pr., Bückeb. 1877. A. Homma, Erörterung der künstlerischen Form des pl. Dial. Ph. u. Prüfung der Gültigkeit der ebend. entwickelten Beweise f. d. Unsterblichk. d. Seele, G.-Pr., Budweis 1880. G. Lamparter, Noch einmal zu Pls. Ph. 62 a, Pr., Stuttgart. 1886. A. Seelisch, Die ethischen Partien im plat. Phaidon, in: Philos. Monatsh. Bd. 22, S. 321–352. Jul. Baumann, Pls. Ph. philos. erklärt u. durch die späteren Beweise f. d. Unsterblichkeit ergänzt, Gotha 1889. J. Hartmann, Ad Platonis Phaetonem, Mnemosyne 20, S. 152–167. A. Wilder, A study of the Ph., Bibliotheca Platonica, I, S. 274–283. G. Glogau, Gedanken- gang von Pls. Phaidon, A. f. G. d. Ph., VII, 1894, S. 1–27. A. Espinas, Du sens du mot *φρονεῖν*, Phaid. 62 b, A. f. G. d. Ph., VIII, 1895, S. 443–448. G. Pölzl, Die Beweise für die Unsterblichk. der Seele in Pls. Ph., Progr., Marb. 1897. O. Biltz, D. Phaido Platons u. Mendelssohns, Diss., Erlang. 1897. P. J. B. Egger, Pls. Ph. ästhetisch gewürdigt, I. Die Idee im Ph., Pr., Sarnen 1898. W. Windelband, Zu Pls. Phaidon, in: Straßb. Festschr. zur 46. Versamml. deutscher Philol. usw., Straßb. 1901, S. 287–297. C. Baensch, Die Schilderung der Unterwelt in Platons Phaidon, Arch. f. Gesch. d. Philos., N. F. 9, S. 189–203. G. Schneider, Bemerkungen zur Komposition und zum Inhalte von Platons Phaidon, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1904, S. 392–402. J. Kopacz, Platons Phaidon, Eos 11 (1905), S. 19–29. Em. Prüm, Der Phaidon über Wesen und Bestimmung des Menschen, Archiv f. Gesch. d. Philos., N. F. 14, S. 30–49. — Kritische Beiträge: I. A. Ζη- κίδης, Διορθώσεις εἰς Πλάτωνος Φαῖδωνα, Ἀκρονία 1901, S. 497–512. T. D. Seymour, Note on Plat. Phaido 115 D, Class. rev. 1902, S. 202. K. Linde, Noch einmal Platons Phaidon S. 62 a, Gymnas. 1903, S. 265–272. E. Meyer u. K. Linde, Zu Plat. Phaido 62 a, ebenda S. 665–667. W. J. Goodrich, On Phaido 96 A bis 102 A and on the *δευτερος πλοῦς* 99 D, The classic. review 1903, S. 381–384; 1904, S. 5–11. K. Gomolinski, Zu Plat. Phaidon 62 A, Gymn. 22 (1904), S. 193–202. W. Dörpfeld, Über Verbrennung und Bestattung der Toten (betrifft Plat. Phaidon p. 115) in: Mélanges Nicole, Genève 1905; vgl. dazu Wochenschr. f. klass. Philol., 1905, Sp. 1213 ff. K. Linde, Beiträge zur Erklärung u. Kritik d. Platon. Phaidon, Philol. N. F. 19, S. 397–409. Ed. Philipp, Drei Textstellen in Platons Phaidon, Wiener Studien 28, S. 103–110. E. Bickel, De Ioann. Stobaei excerpt. Platon de Phaedone, Bonn 1902, Diss. Vgl. die in § 42 zitierten Abhandlungen, auch Gust. Schneider, Die Weltanschauung Pls., § 41.

Über die Politeia handelt u. a.: C. V. Tchorzewski, Kasan 1847. Die chronologischen Verhältnisse haben Boeckh und C. F. Hermann in mehreren Programmen (Berlin 1838, 39, 40, Marburg 1839) behandelt. Georg Ferd. Rettig, Über Steinharts, Susemihls und Stallbaums Einleit. zu Pls. Staat, in: Rhein. Mus., N. F. XVI, 1861, S. 161–197. W. Wiegand, Üb. d. Einheit u. Einteilung der platon. Politie, G.-Pr., Worms 1840; Einleit. in Platons Gottesstaat, Beil. z. G.-Pr., Worms 1858; Gedankengang u. Plan der platon. Politie, Anhang zu d. Übersetz. der 5 letzten BB., S. 419–453, Stuttg. 1857; Verdeutschung der 5 ersten, Worms 1870. Bacher, Die dramat. Kompos. u. rhetor. Dispos. d. Rep., G.-Pr., 1. T., Augsburg 1869; 2. T., ebd. 1874; 3. T., 1875. W. Oncken, Die Staatsl. d. Arist.,

Lpz. 1870, S. 105 ff. A. Krohn, Der platonische Staat, Halle 1876 (1. Bd. von: Studien zur platon-sokrat. Literatur. Es ist dies ein Versuch, die Tradition in betreff der platonischen Schriften vollständig umzustürzen, der freilich nicht geglückt ist. Kr. legt das erhaltene Werk in mehrere zu verschiedenen Zeiten u. in anderer als der überlieferten Reihenfolge entstandene Partien auseinander. Weitere Lit. über diese Frage bei Raeder S. 187 f.) Kutzner, Die innere Gliederung des platonischen Dialogs vom Staate, Bunzlau 1877. Aless. Chiappelli, Le Ecclesiastuse di Aristofane e la repubb. di Platone, in: Rivista di filologia, 1882, S. 161 bis 273; ders., Ancora sui rapporti fra l'Ecclesiastuse e la Repubblica Plat., Riv. di fil., 1887, S. 343—352. (Ch. nimmt mit Teichmüller an, daß die aristophan. Komödie gegen Platons Staat gerichtet sei, von dem also ein Teil bei der Abfassung des Stücks — Aufführung 390 v. Chr. — hätte veröffentlicht sein müssen.) Joh. Nusser, Pls Politeia, nach Inhalt und Form betrachtet, Amberg 1882. Guggenheim, Zur Komposit. d. pl. Rep. in ihr. Verh. zur Entwickel. d. plat. Ethik, in: Ztschr. für Völkerpsych., 15, 1884, S. 136—164. A. Dreinhöfer, Pls Schr. über den Staat nach Disposition u. Inhalt, Pr., Berl. 1886. B. Grimmelt, De reipublicae Plat. compositione et unitate, Diss., Berl. 1887. C. Westerwick, De republica Platonis, Diss., Münster 1887. S. Sudhaus, s. beim Dialog Gorgias.

Ferd. Dümmler, Prolegomena zu Pls Staat u. d. platon. u. aristotelisch. Staatsl., Pr., Basel 1891. H. K. Jones, Key to the rep. of Pl., Bibliotheca Platonica, I, 4, S. 255—273. R. Kunert, D. doppelte Rec. des platon. Staats, Progr., Spandau 1893. O. Apelt, Zu Pls Politeia, Jahrb. f. Philol., 148, 1893. H. Dietzel, D. Ekklesiast. des Aristoph. u. d. platon. Pol., Zeitschr. f. Lit. u. Gesch. d. Staatswissensch., 1, 1893. B. Jowett u. L. Campbell in d. Ausgabe der Republ.: Essays by the late Prof. Jowett (nicht vollendet) u. by Prof. L. Campbell, 1—340, u. Notes in Vol. III. S. dazu Gomperz, Die Jowett-Campbellsche Ausg. des „Staates“ u. die Platon. Chronologie, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 109. A. Backhaus, D. Gedankengang des ersten Buchs des platonisch. Staats, Pr., Köln 1894. J. Nusser, Über das Verhältnis des platonischen Politeia zum Politikos, Philol. 53, 1894, S. 13 bis 37. P. Natorp, Pls Staat und die Idee der Sozialpädagogik, aus d. Archiv f. soziale Gesetzgebung u. Statistik, Berl. 1895. F. Dümmler, Zur Komposition des platon. Staates m. e. Exkurs üb. die Entwicklung der platon. Psychologie, Pr., Basel 1896. B. Diederich, s. unt. b. d. Dial. Politikos. J. Hirmer, Entstehung und Komposition der platonisch. Politeia, gekrönte Preisschrift, München 1897 (für die Einheit der Republ.). Joh. ab Arnim, De reipublicae Platonis compositione ex Timaeo illustranda, Pr., Rostock 1898. R. L. Nettleship, Lectures on the Republic of Plato, ed. by G. R. Benson, 2. edition, Lond. 1901. Krockenberger, Platos Behandlung der Frauenfrage im Rahmen der Politeia, Ludwigsb. 1902, Pr. G. R. Nielsen, Om forholdet mellem Aristophanes' Ekklesiastusai og Platons Stat, Nord. Tidsskrift f. Filol. 9, S. 49—73. J. E. Adamson, The theory of education in Pls Republic, London 1903. A. Lombard, La poésie dans la République et dans les Lois de Platon, Nancy 1903. W. Boyd, Introduction to Republic of Plato, London 1904. Th. Sinko, Sententiae Platonicae de philosophis regnantibus [Rep. 473 d] quae fuerint fata. Podgorze ad Cracoviam 1904, Pr. Vgl. auch K. Praechter, Byz. Zeitschr. 14 (1905), S. 482 ff. K. Joël, Zur Entstehung von Platons Staat, in: Festschr. zur 49. Vers. deutscher Philol. u. Schulm. in Basel, Leipzig 1907. — Kritik und Exegese einzelner Stellen: J. Adam, On Plato Rep. 10, 616E, The class. review 1901, S. 391—393. E. Wüst, Beiträge zur Textkritik und Exegese der platon. Politeia, München 1902, Diss. J. C. Wilson, Plato Rep. 616E, The class. rev. 1902, S. 292 f. T. D. Seymour, On Plato's ship of fools, ebenda S. 385 bis 388 (betrifft Plat. resp. 6, p. 488). L. Campbell, On Plato's Republic p. 488, ebenda 1903, S. 79 f. Derselbe, On the interpretation of Plato Rep. b. VI, p. 503 C, ebenda S. 106 f. R. G. Bury, Textual notes on Plato's Republic, ebenda S. 295 f. J. Burnet, Platonica I. The Republic, ebenda 1904, S. 199—204. Ant. Prandtl, Analecta critica ad Platonis de republica libros, München. P. Shorey, Note on Plato Rep. 488 D, ebenda 1906, S. 247 f. H. W. Garrod, Two passages of the Rep., ebenda S. 209—212. J. H. Wright, Plato's simile of the cave, Proceed. of the Amer. philol. associat. XXXV, p. XXII. Karl Nohle, Auswahl v. Pls Politeia, mit Einleit. u. Anmerk. hersg. Halle 1898. S. auch E. Pfeleiderer, ob., E. Rohde, Psyche, II, S. 265 ff. Anm., Hirzel, Dialog I, 230 ff. Über Useners Analyse s. d. Progr. v. Brandt, M.-Gladbach 1890: Zusammentreffend m. Rohde, vgl. Usener bei Crusius, Erw. Rohde, Tübing. u. Lpz. 1902, S. 277 ff. — Prinzipielle Verteidig. d. Zerlegung

(geg. Gomperz) u. Einzelbeiträge: Gercke, D. Analyse als Grundlage d. höheren Krit., Jahrbh. f. d. kl. A., VII, 1901, S. 89 ff. — Vgl. auch Guggenheim oben S. 46*.

Den Dialog Phaidros behandeln insbesondere: Aug. Bernh. Krische, Über Platons Phaidros (aus den „Göttinger Studien“, 1847, abgedr.), Götting. 1848. Jul. Deuschle, Über den innern Gedankenzusammenhang im Phaidr., in: Z. f. d. A.-Wiss. 1854, S. 25–44; Die plat. Mythen, insbesondere der Mythos im Phaidr., Hanau 1854. C. R. Volquardsen, Pls Phaidr., Pls erste Schrift, Kiel 1862. E. Bratuschek, Plat. Phaedri dispositio, diss., Berl. 1866. Karl Schmelzer, Zu Pls Phaidros, Pr., Guben 1868. F. Schedle, Einleit. zu Platons Phaidros, G.-Pr., Görz 1869. J. Werber, Die Rede des Isokrates geg. d. Sophisten in ihr. Bez. z. Frage üb. die Abfassungszeit des platon. Phaidr., G.-Pr., Teschen 1872. Wilh. Hinze, Über Plan und Gedankengang in Pls Phaidros, In.-Diss., Regim. 1874. A. Hosek, Wie hängen die Unterredungen des zweiten Teils des platon. Dialogs Phaidros mit jenen des ersten Teils zusammen? Chrudim 1875. Fr. Rausch, Quaeritur, quid ex vaticinio de Isocrate a Socrate in extrema parte Phaedri Platonici facto elici possit ad definiendum tempus quo dialogus exaratus esse existimandus sit, Budweis 1875. Otto Steinwender, Über d. Grundgedanken des platon. Phaidros, Pr. des Mariahilfer G. zu Wien 1876. Ziwsa, Der ägypt. Mythos im Phaidros des Pl. u. seine Konsequenzen, in: Ztschr. f. österr. Gymn., Bd. 29, 1878, S. 241–252. H. Usener, Abfassungszeit des platon. Ph., in: Rhein. Mus., Bd. 35, 1880, S. 131 bis 151. Fr. Susemihl, D. Abfassungsz. des pl. Ph. in: Jahrbh. f. Philol., 1880, S. 707–724, u. ebd., 1881, S. 657–670. Neue platon. Forschungen I, Index, Greifsw. 1898. Th. Kindelmann, D. philos. Gehalt des Mythos in Pls Ph., Pr., Kremsier 1881. H. Hahn, D. gegenseit. Verh. der plat. Dialoge Ph. u. Symp., Pr., Birkenfeld 1882. Fr. Thedinga, Die Bedeut. der Reden in Pls Ph., Pr. d. Realsch., Hagen 1883. C. Wenzig, Die Konzeption der Ideenl. im Ph. bildet den einheitl. Grundgedank. des Dialogs u. liefert den Schlüssel zur plat. Ideenl. überhaupt, I.-D., Breslau 1883. F. Muche, Der Dialog Phaidros u. d. platon. Frage, Pr., Posen 1885. J. Bury, Questions connected with Pl. Phaidros, in: Journ. of Philol. 1886, S. 80–85. Schönborn, Zur Erklärung des pl. Phaidros, Pr., Pleß 1887. F. Susemihl, De Plat. Phaedro et Isocratis contra sophistas oratione, Greifsw. ind. lect. 1887. Fr. Lukas, D. große Mythos in Pls Phaidros, Philos. Monatsh., Bd. 24, 1887, S. 292–315. P. Seliger, Pls Ph., A. f. G. d. Ph., IV, 1891, S. 215 bis 238. P. Natorp, Pls Ph., Philol. 48, S. 428–449, 583–628; ders., Untersuchung. z. Pls Phaidros u. Theaitet. XII, 1899, S. 1–49, 159–186. XIII, 1900, S. 1–22; ders., Pls Phaidros, Hermes 35, 1900, S. 385–436 (hält den Ph. für jünger als die ganze sokratisierende Periode Pls, älter aber als den Theaitet, Kratylos, Phaidon, das Gastmahl, den Staat, Abfassungszeit etwa 390, auch später). E. Holzner, Pls Ph. u. d. Sophistenrede des Isokrates, Prager Studien a. d. Gebiet der klass. Altertumswissensch., IV, Prag 1894. v. Holzinger, Üb. Zweck, Veranlass. u. Datier. des plat. Ph., Festschr. f. Joh. Vahlen, 1900, S. 667 ff. Fr. Cádá, Datování Platonova Phaidra (über d. Datierung d. platon. Phaidros), Listy filologické 28 (1901), S. 173–193, 342–359, 401–439. J. Vahlen, Über d. Rede des Lysias in Platos Phaedrus, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1903, S. 788–816. O. Immisch, Die antiken Angaben über die Entstehungszeit des platon. Phaidros, Ber. üb. d. Verh. d. sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 1904, S. 213–251. P. Crain, De ratione quae inter Platonis Phaedrum Symposiumque intercedat, Jena 1905. Diss. K. Joël, Platos sokratische Periode und der „Phaidros“, Philos. Abh. für M. Heinze, S. 78–91. — Kritische Beiträge: Fr. Blass, Kritische Bemerkungen zu Platons Phaidros, Hermes 1901, S. 580–596. L. Parmentier, Platon Phèdre 257 D, Revue de l'instruct. publ. en Belgique 44, S. 257–259. Derselbe, L'adjectif ἐξάρτης (Plat. Phèdre 244 E), Revue de philol. 1902, S. 354–359. H. Richards, The class. review 21 (1907), S. 197 ff. (über Phaidr. 244 C).

Über den Theaitetos vgl. L. G. Dissen, De arte combinatoria in Plat. Theaet., in: Dissens kl. Schr., Götting. 1830, S. 151–160. Max Schneidewin, Disquis. philos. de Pl. Theaeteti parte priori specimen, diss. inaug., Götting. 1865. Osc. Schulze, Der platon. Wissensbegr. im Dialog Theaitet, G.-Pr., Naumburg 1873. J. Kreienbühl, Neue Untersuchungen über den Theaitet des Platon, Pr. d. Kantonssch., Luzern 1874. E. Schnippel, Die Widerlegung der sophist. Erkenntnistheorie im platon. Theaitet, Realschul-Pr., Gera 1874. Fr. Schultess, Die Abfassungszeit des platon. Theaitet, Straßb. 1875. H. Schmidt, Krit. Kommentar zu Platons Theait. (aus Jahrbh. f. klass. Philol., 9. Suppl.-Bd.), Lpz. 1877, Exeget.

Kommentar (ebendaher, 12. Suppl.-Bd.), Lpz. 1880. H. Credé, D. Krit. d. L. des Protagoras in Pls Th., Diss., Offenbach 1880. F. Michelis, Pls Th. mit speziell. Bez. auf d. Kommentar v. Dr. H. Schmidt —, sowie auf Cartesius' Meditationen u. Kants Krit. d. rein. Vern. als Grundlage einer richtigen Erkenntnisl. bearb., Freib. i. Br. 1881. S. auch das unt. zitierte Werk v. Peipers. Erw. Rohde, Die Abfassungsz. des platon. Theaitetos: in: Jahrb. f. Phil., Bd. 123, 1881, S. 321–326, u. Bd. 124, 1882, S. 81–90. Theod. Bergk, Wann ist Pls Th. abgefaßt? in: Fünf Abhandl. zur Gesch. der griech. Ph. u. Astronomie, Lpz. 1883. S. dazu F. Kroier, Z. Pls Th. u. Th. Bergks Abhandl.: „Wann ist usw.“, Pr., Wien 1894. J. Horowitz, Üb. Pls Theait., seine Bedeut. u. Stellung innerhalb der platon. Lehre und seine Abfassungszeit, Pr., Thorn 1884. E. Zeller, Üb. d. zeitgeschichtlichen Beziehungen des platon. Theaitet, in: Sitzungsber. d. Berl. Akad., 1886, S. 631–649, s. auch dens., Ber. d. Berl. Ak., 1887, S. 211 ff. M. Jeziniecki, Üb. d. Abfassungszeit der plat. Dial. Theaitet u. Sophistes, mit Einleitung üb. d. Versuche d. Gelehrten, d. Zeitfolge plat. Schriften zu bestimmen, Lemberg 1887. C. Würz, D. sensualist. Erkenntnisl. der Sophisten u. Pls Widerleg. ders., Pr., Posen 1888. P. Natorp, Aristipp in Pls Th., A. f. G. d. Ph., III, S. 347–362. E. Rohde, Die Abfassungsz. des plat. Th., 5 Aufsätze, jetzt in: Kleine Schrift., Tüb. u. Lpz. 1901, I, S. 256–308, geg. Köstlin u. Zeller. E. Zeller, D. Abfassungsz. des plat. Th., A. f. G. d. Ph., IV, 1891, S. 189–214; ders., Noch ein Wort üb. d. Abfassungszeit des plat. Th., ebd., V, 1892, S. 289–301. H. Rick, Neue Untersuchung. üb. d. plat. Th., Pr., München 1891, Fortsetzung 1896. W. Brinkmann, D. Erkenntnistheorie in Pls Theaitet, Pr., Bergedorf 1896. P. Natorp, Untersuchung. üb. Pls Phaidros u. Theaitet, A. f. G. d. Ph., XII, 1899, S. 1–49, 159–186, XIII, 1900, S. 1–22. Auf die Abfassungszeit des Phaidros u. Theaitet geht: Susemihl, Neue platonische Forsch., 1. Stück, Univ.-Pr., Greifsw. 1898; das 2. Stück, Rhein. Mus. 53, 1898, S. 448–459, 526–540, auf das Verh. des Theait. zur Schrift des Protagoras. A. Brandstätter, Das Wissen nach Pls Dialog Th., Pr., Salzbr. 1900. S. Knospe, Aristipps Erkenntnistheorie im platon. Theaitet, Großstrelitz 1902, Pr. A. Chiappelli, Über die Spuren einer doppelten Redaktion des platon. Theaitet, Arch. f. Gesch. d. Philos., N. F. 10, S. 320–333. K. Schirlitz, Der Begriff d. *δῶσα* in Platons Theaitetos, Tl. I, Stargard i. P. 1905. Pr. Ernst Stoelzel, Die Behandlung des Erkenntnisproblems im platonischen Theaitet. Teil I: Gedankengang u. Analyse d. Behandlung d. Problems bis z. Ende d. ersten Definition. Berliner Diss. 1908. F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras? Being a critical examin. of the Protagoras speech in the Theaetetus, 1908. — Exeget.-krit. Einzelbeiträge: R. D. Archer-Hind, Plat. Theait. 179E–180A, Journ. of Philol. 28, 55, S. 15. L. Laloy, Notes sur le „Théétète“, Rev. de philol. 1902, S. 158–163.

Üb. d. Dialog Parmenides handeln: Suckow, diss., Breslau 1823. Ed. Zeller in den „Plat. Studien“. Kuno Fischer, De Parm. Plat., Stuttg. 1851. Daß dieser Dialog nicht von Platon, sondern von einem Megariker verfaßt worden sei, sucht Socher darzutun in seiner oben angef. Schrift; daß derselbe nicht von Platon, sondern von einem zum Skeptizismus sich hinneigenden Platoniker stamme, Ueberweg in den platon. Untersuchungen, S. 176 ff., und besonders in der Abhandlung „der Dialog Parm.“ in den Jahrb. f. klass. Phil. 1863, S. 97–126, wie auch Schaarschmidt und Werner Luthe, De Parm. qui Platoni tribuitur, Monasterii 1863. Die Unechtheit behauptet auch C. Huit, De l'authenticité du P. Par. 1873. Die Echtheit suchen darzutun: Deuschle in den Jahrb. f. klass. Philol. 1862, S. 681–699. Neumann, De Pl. quem vocant Parm., D. I., Berl. 1863. Franz Susemihl, Einl. zu s. Übers. d. Parm. in der metzlerschen Samml. Vgl. Mehring, Die griech. Dial. auf ihrem Höhepunkte, in der Ztschr. f. Philos., Bd. 45, Halle 1864, S. 11–49 und 145–200 (wo der schwerlich haltbare Versuch gemacht wird, den Dialog dem Aristoteles zu vindizieren); ferner Schramm, Über Pls Dial. P., Pr., Bamberg 1869. Ant. Frz. Schultze, Gedanken über Pls P., Diss., Rostock 1870. K. Chr. Planck, Über die Bedeut. u. Echth. des platon. P., in: N. Jahrb. f. Ph., Bd. 105, 1872, S. 433–463, 529–561. O. Apelt, Unters. üb. d. P. des Pl., Weimar 1879. K. Göbel, Üb. d. plat. P., Gütersloh 1880. v. Kirchmann, Üb. Pls P., in: Philos. Monatsh., 17, 1881, S. 1–27. A. Keil, Üb. d. pl. d. Parm., Pr., Stolp, 1884. C. Schirlitz, D. Pls Parmenide, Pr., Neustettin 1884. R. Jeht, Welche Stellung nimmt der Dialog Parmenides zu der Ideenlehre Platons ein? Pr., Görlitz 1885. W. Ribbeck, Üb. Pl. P., Philos. Monatsh. 23, 1886, S. 1–35, der zu erweisen sucht, daß ein Aristoteliker der Verf. des Parm. sei. F. Tocco, Del

Parmenide, del Sofista e del Filebo, Firenze-Roma 1893. A. E. Taylor, On the interpretation of Pls Parmenides, Mind. 1896, Oktob., 1897, July-January. E. Raab, Bemerkungen z. d. erst. T. d. P., Pr., Schweinf. 1899. J. Eberz, Die Einkleidung des platon. Parmenides, Archiv f. Gesch. d. Philos., N. F. 20, S. 81—95.

Die Unechtheit der Dialoge Sophistes und Politikos sucht Schaarschmidt zu erweisen im Rhein. Mus., N. F. XVIII, S. 1—28 und XIX, S. 83—96, 1862 u. 1863; doch vgl. M. Hayduck, Üb. die Echtheit des Soph. u. Pol., I, Greifsw. G.-Pr. 1864, und Ed. Alberti im Rhein. Mus. 1866, Heft 2, S. 180 ff., anderseits aber wiederum Schaarschmidt in der „Samml. der platon. Schriften“, S. 181—245. Paul Deussen, De Platonis Sophista, diss. inaug., Marburgi 1869, wo in Note 1 und 2 die auf den Soph. bezügliche Literatur (Monographien und Stellen in umfassenderen Werken) zusammengestellt ist. Robert Pilger, Die Athetese des platon. Sophistes, Gymn.-Pr., Berlin 1869. Karl Waldfogel, Üb. den platon. Dial. „Der Sophist“, oder „Vom Sein“, Diss., Rostock 1870. H. Petersen, De sophistae. dialogi Platonis, ordine, nexu, consilio, Kiel 1871. Ch. Huit, Le Sophiste est-il l'oeuvre de Platon? in: Séanc. et trav. de l'Ac. des Scienc. mor. et polit., 1879 u. 1880; Ders., études sur le Politique attribué à Pl., ebd. 1887. Panck, Glieder. u. Inhalt des plat. S., Stralsund 1876. Ernst Appel, Zur Echtheitsfrage des Dialogs S., A. f. G. d. Ph., V., 1892, S. 55—60; ders., Pls S. u. d. Ideenl., Jahrb. f. Phil., 145, 1892, S. 529—540. G. Myska, Pls Politikos im Verh. zur Politeia u. d. Nomoi, Pr., Allenstein 1892. O. Apelt, D. Definition des ON in Pls Soph., Jahrb. f. klass. Philol., 1895, S. 257—272; ders., Pls Soph. in geschichtl. Beleuchtung, Rhein. Mus. 1895, S. 394—452. Konstant. Ritter, Bemerkung. zum Sophistes, A. f. G. d. Ph., X, 1897, S. 476—503; XI, 1898, S. 18—57, 159—186, ders., Pls Politikos, Beiträge z. seiner Erklär., Pr., Ellwangen 1896. B. Diederich, D. Gedanken der platonischen Dialoge Politikos u. Republik, Jahrb. f. klass. Philol., 151, 1895, S. 577—599, 600—694. P. Hensel, Zu Pls Sophist., Festschr. f. Gomperz, S. 61 bis 66. W. J. Goodrich, Plato Politicus 269E—270A; an allusion to Zoroastrianism, The class. rev. 20, S. 208 f.

Den Philebos sucht Schaarschmidt als unecht zu erweisen. Gegen ihn argumentiert L. Georgii in: N. Jahrb. f. Phil. u. Päd., Bd. 97, Lpz. 1868, S. 297 bis 325. H. Siebeck, De doctrina idearum qualis est in Platonis Philebo in: Quaestiones duae de philosophia Graecorum, Hal. 1872. Gust. Schneider, Die Ideenlehre in Platons Philebos in: Philos. Monatsh. 10, 1874, S. 193—218, jetzt verändert in: Platon. Metaph.; ders., Beiträge zur Erklärung des Ph., Pr., Gera 1883. G. F. Rettig, Über *αἰρία* im Phileb., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 72, 1878, S. 1—43. Aless. Chiappelli, Del vero senso dell' *αἰρία* nel Filebo Platonico, in: La filos. delle scuole Italiane, 1880, S. 197—223. W. H. Thompson, Introductory remarks on the Phil., in: Journ. of Philol., XI, 1882, S. 1—22. K. Reinhardt, Der Philebos des Pl. u. des Aristot. nikomach. Eth., G.-Pr., Bielefeld 1878. C. B. Spruyt, Over de betekenis der woorden *ἄπειρον* en *πῆρας* in Pls Ph., Verslagen en Mededeelingen d. Koninkl. Ak., 1885. C. Huit, Etudes sur le Philèbe, Par. 1886. H. Hoffmann, Pls Ph. erläutert u. beurteilt, Pr., Offenburg 1888; ders., D. platon. Ph. ü. d. Ideenl., A. f. G. d. Ph., IV, 1891, S. 239—242. F. Bölte, Pls Standp. im Ph., Bonner Studien, R. Kekulé gewidmet, Berl. 1890, S. 158—165. Apelt, Die neueste Athetese des Phil., A. f. G. d. Ph., IX, 1896, S. 1—23 (geg. Horn, Platonstudien, S. 359—408). Ferd. Horn, Zur Philebosfrage, A. f. G. d. Ph., IX, 1896, S. 271—297. J. M. Schulhof, Notes on the ontology of the Philebus, Journ. of philol. N. 55, S. 1—14. J. Eberz, Über den Philebos des Platon, Würzburg 1902, Diss. A. Döring, Eudoxos von Knidos, Speusippos und der Dialog Philebos, Viertelj. f. wiss. Philos. 27, 113. G. Rodier, Remarques sur le Philèbe, Rev. des études anciennes 1900, S. 281—303. C. Ritter, Bemerkungen zum Philebos, Philol. 62 (1903), S. 489—540. R. G. Bury, Plato Philebus 15 AB, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21, S. 108 f. Lachelier, Note sur le Ph., Rev. de Métaph. etc., X, 1902. S. auch Friedrichs beim Dial. Gorgias.

Den Timaios betreffen (außer Boeckhs, Stallbaums, Martins, Steinharts usw. Abhandlungen) auch noch: Ladevi Roche, Le vrai et le faux Platon, Bordeaux 1867. Gumlich, Zur Würdigung u. zum Verständnis des Tim., G.-Pr., Berl. 1869. E. Hiller, De Adrasti Peripatetici in Plat. Timaeum commentario, in: Rhein. Mus., N. F. 26, B., 1871, S. 582—589. Aug. Hopf, Ü. die Einleit. des Timaios, Pr. d. Studienanstalt in Erlangen, 1884. Jul. Graham, Interpretation of the Timaeus, in: The Platonist, III, S. 425—441, 505—516, 636—642. P. Rawack, De Platonis

T. quaestiones crit., Berl. 1888. Sartorius, Ruht oder bewegt sich die Erde im T.? Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 93, 1888, S. 1—25. C. Giambelli, Sul passo interpolato di Platone Timeo p. 42 B, Bollet. di filol. class. 8, S. 131—135. C. Ritter, Timaios cap. I, Philol. 62 (1903), S. 410—418. E. Diehl, Der Timaiostext des Proklos, Rhein. Mus., N. F. 58, S. 246—269. Vgl. üb. Staat u. Tim. auch unten §§ 42 u. 43.

Dem Kritias gelten u. a. folgende Arbeiten: O. Kern, Zu der platonischen Atlantissage, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889), S. 175 ff. F. Sander, Über d. platon. Insel Atlantis, Bunzlau 1893, Pr. G. Demm, Ist die Atlantis in Platons Kritias eine poetische Fiktion? Straubing 1905, Pr. Ph. Négri, La question de l'Atlantis de Platon, Paris 1905. G. Wörpel, Hat Platos Atlantis existiert? Kieler Zeitung No. 23 371.

Über die Nomoi handeln u. a.: A. Boeckh in Plat. qui fertur Minoem eiusdemque priores libros de Legibus, Hal. 1806. Carl Diltthey, Pl. libr. de legibus examen, quo iure Platoni vindicari possint, Gott. 1820. Ed. Zeller, der in den „Platon. Studien“ die Echtheit bezweifelt, dieselbe jedoch in der „Phil. d. Gr.“ im wesentlichen anerkennt; ferner Susemihl, Steinhart, Schaarschmidt usw.; Oncken, Staatsl. d. Arist., S. 194—199. I. Bruns, De legum Platoniarum compositione quaestiones selectae, Bonn 1877; ders., Pls. Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippus von Opus, Weimar 1880. Theod. Bergk, Pls. Gesetze, in: Fünf Abhandlungen zur Gesch. d. griech. Ph. und Astron., Lpz. 1883. E. Praetorius, De legg. Platonis a Philippo Opuntio retractatis, D. I., Bonn 1884. J. Tiemann, Krit. Analyse v. B. 1 u. 2 der platon. Gesetze, Pr., Osnabrück 1888. Konstantin Ritter, Pls. Gesetze, Darstell. des Inhalts, Lpz. 1896; ders., Pls. Gesetze. Kommentar zum griech. Text, Lpz. 1896 (genau und gründlich). M. Krieg, D. Überarbeit. d. platon. Gesetze durch Philipp von Opus, Diss., Heidelberg. 1896. M. Pantazes, *Τεκμήρια τοῦ νόθου τῶν Πλάτ. νόμων ἐκ τοῦ γ' βιβλίου καὶ ἐπανορθωτικὰ εἰς αὐτό*, Ἀθῆνᾶ XIII, 2—4, p. 143—213. Th. Gomperz, Platon. Aufsätze III. Die Komposition der „Gesetze“, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1902. Fr. Blass, Über d. Zeitfolge von Platons letzten Schriften, in: Apophoreton, Festschr. d. Graeca Halensis zur 47. Philologenvers., Berlin 1903, S. 52—66. O. Apelt, Zu Platons Gesetzen, Jena 1907, Pr. A. Hoffmann, De Platonis in dispositione Legum consilio, Greifswald 1907, Diss. J. Schulte, Quomodo Plato in Legibus publ. Athen. instituta respexerit, Münster 1907, Diss. Fr. Döring, De legum Platoniarum compositione, Lipsiae 1907, Diss. S. auch die zur Politeia angeführte Arbeit von Lombard. Die Texteskritik betr. u. a.: D. Peipers, Qu. crit. de Pl. leg., diss. inaug. Gott. 1863.

Den zweifelhaften Dialog Alkibiades I. behandeln: C. G. Cobet, Platonica, ad Platonis qui fertur Alcibiad. pr., in: Mnemosyne, Nov. Ser. Vol. II, P. IV, 1874, S. 369—385, Frz. Hubad, D. erste Alcibiad., Pr. d. Realg. z. Pettau 1876, Benjam. Andreatta, Sull' autenticità dell' Alcibiade primo, Pr. del ginnasio di Roveredo 1876 (letzterer für die Echtheit), R. Hirzel, Aristoxenos u. Pls. erster Alkib., Rhein. Mus. 45, 1891, S. 419—435. Rudolf Adam, Über d. Echtheit u. Abfassungszeit des platon. Alcib. I, A. f. G. d. Ph., XIII, 1900, S. 40—65 (für die Echtheit). J. Paulu, Alcibiades prior quo iure vulgo tribuatur Platoni (Dissert. philol. Vindob. vol. VIII, pars I) Wien 1905. H. Arbs, De Alcibiade I qui fertur Platonis, Bonn 1906, Diss.

Über den unechten Dialog Minos handelt Aug. Boeckh, Comment. in Plat. qui fertur Minoem, Halle 1806. Simonis Socratici ut videtur dialogi quatuor: de lege, de lucris cupidine, de iusto ac de virtute, additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus, ed. A. Boeckh, Heidelberg 1810 (ein Versuch, auf Grund der Angaben des Diog. L. II, 122 einem Zeitgenossen des Sokrates, dem Schuster Simon, s. ob § 34, einige der in unserm Corpus Platonium enthaltenen unechten Dialoge zuzuschreiben; doch gehören diese wahrscheinlich dem 3. Jahrh. v. Chr. an). Hr. Feddersen, Üb. d. pseudoplaton. Dialog Axiochus, Pr., Cuxhav. 1895. O. Immisch, Philol. Studien z. Pl., I, Lpz. 1896 (nach I. ist der A. die Schrift eines Akademikers gegen Epikur, aus den letzten Jahren des 4. Jahrh.; v. Wilamowitz, Gött. gel. Anz. 1895, S. 977 ff.); A. Brinkmann, Beiträge zur Krit. u. Erklär. des Dial. A., Rh. Mus. 51, 1896, S. 441—454. O. Schroll, De Eryxia qui fertur Platonis, Diss., Götting. 1901. Üb. d. Dialog Alkyon, A. Brinkmann, Quaestionum de dialogis Platoni falso adscriptis spec., Diss., Bonn 1891. Über den Kleitophon handeln E. F. Yxem, Berl. 1846; G. M. Bertini, Saggio sul Clitofonte, dial. attribuito al Plat. in: Rivista di filol. e d'istruz.

class., 1873, S. 457—480. R. Kunert, Quae inter Clitophontem dialogum et Platonis rempublicam intercedat necessitudo, D. I., Greifswald 1881. K., ebenso Joël u. Dümmler, Zur Komposition des platon. Staates, halten den Kl. für platonisch. Zur Kleitophonfrage s. auch die im Jahresbericht üb. d. Fortschr. d. klass. Altert. 96, S. 43 f. genannten Arbeiten, und v. Arnim, Leben u. Werke d. Dio von Prusa (Berlin 1898), S. 256 ff. Über Echtheit u. Abfassungszeit des Theages handelt W. Janell, Hermes 36, 1901, S. 427 (setzt den Dial. in die Jahre 369 bis 366 etwa, Verf. ein Sokratiker). Über den Alkibiades II. B. Andreatta, De libro, qui Alcibiadis II. nomen in fronte gerit, Platoni abiudicando disp., G.-Pr., Trient 1870. Zum Hipparch (p. 230 a) s. H. Jackson, Class. rev. 1901, S. 375. Über die Epinomis handelt Herm. Reuther, De Epinomide Platonica, Lips. 1907. Diss. (für Echtheit).

Über einen angeblichen Philosophos des Platon, den Chalcid. in Tim. S. 128 zitiert, s. A. Dyroff, Blätter f. d. bayr. Gymnas. 32, S. 18—21.

Kritische Beiträge zu verschiedenen Dialogen geben u. a. Th. Gomperz in mehreren Abhandlungen der Sitzungsber. d. phil.-hist. Klasse d. Wiener Akademie (s. dort die platon. Aufsätze u. d. Beiträge z. Kritik griech. Schriftsteller [Bd. 139 (1898), S. 9 ff., Bd. 143 (1901), S. 14 ff. u. a.]), U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 40 (1905), S. 144—146, Herwerden, Naber u. a. in der Mnemosyne (N. S. 34, p. 135 bis 147, 317—330; 35, p. 118—126, 143—177 u. a.), Richards, Burnet, Bury, Walker, Webb u. a. in zahlreichen Artikeln der Classical review (15 [1901], p. 25. 110. 295; 16 [1902], p. 10; 17 [1903], p. 14. 351; 18 [1904], p. 432; 19 [1905], p. 99. 296; 20 [1906], p. 6. 12. 212 u. a.), Jackson, Journal of philol. N. 56, p. 186, Horna, Philol. N. F. 19, S. 156, Nusser, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 1904, S. 341, Gratsiates *Διορθωτικά και ἐμπνευστικά (εἰς Πλάτωνα)*, Ἀθῆναι 18, S. 262, Billia, Vétiles d'un lecteur de Platon, Arch. f. Gesch. d. Phil. N. F. 11, S. 253. Vetchy, Zur Erkl. einiger platon. u. sophokl. Stellen, Wien 1906, Pr. Zahlreiche Einzelbeiträge in Vahlens Opusc. acad.

Über die Briefe vgl. neben älteren Untersuchungen insbesondere Herm. Thom. Karsten, De Platonis, quae feruntur, epistolis, praecipue tertia, septima, octava, Traj. ad. Rhen. 1864, dessen Verwerfungsurteil H. Sauppe beistimmt in seiner Rec. in den Gött. Gel. Anzeigen, 1866, S. 881—892. Gust. Rohrer, De septima quae fertur Platonis epistula, diss., Jen. 1874; Pars II, G.-Pr., Insterburg 1874. H. Stössel, Epistolae Platonicae et Dionis vita Plutarchea quomodo cohaerent, Cassel 1876. A. Heinrich, Verwertung des siebenten pseudo-platonisch. Briefes als Quelle f. Pls sizilische Reisen, Cilli, Pr. des Staatsgymn. 1880. H. Reinhold, De Plat. epistulis. Quedlinb. 1886, sucht die Echtheit sämtlicher Briefe zu erweisen, Christ, Platon. Studien, S. 25 ff., die des 13. H. A. Sill, Untersuchung. üb. d. platonisch. Briefe, I. T., Prolegomena, Diss., Halle 1901 (Anfänge einer rein histor. Krit. d. Briefe). S. auch Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums, V, 1902, S. 500 ff.; dieser hält die Briefe im allgemeinen für echt, jedoch nicht ep. 12 [= Diog. Laert. 8, 80 f.], vgl. Meyer § 826 Anm. Plutarch benutzt nach Meyer § 987 Anm. die Briefe, nicht umgekehrt. R. Adam, Über die Echtheit d. platon. Briefe, Berl. 1906, Pr. M. Odau, Quaestionum de septima et octava Platonis epistola capita duo, Regimonti 1906. H. Raeder, Über die Echtheit der platonischen Briefe, Rhein. Mus. 61, S. 427—471; 511—542. Fr. Novotny, Ein Beitrag zur Lösung der Frage über die Echtheit der platon. Briefe, Listy filologické 33, 4/5. Ioan. Bertheau, De Platonis epistula septima, Hal. 1907 (Dissert. philol. Hal. vol. XVII, pars II). Eine eingehende Untersuchung der Echtheitsfrage ist zu erwarten von Paul Wendland. Vgl. inzwischen P. Wendland, Berliner philol. Wochenschrift 27 (1907), Sp. 1014 ff. Th. Blunk, De sept. ep. qu. f. Plat. adnominationibus, Greifswald 1906, Diss. Kritischer Beitrag zu ep. 2, p. 310 C von H. Richards, The class. rev. 16 (1902), S. 396; zu epist. 2, p. 313 A von J. Burnet, Rhein. Mus. 62, S. 312 f.

Zu den Epigrammen vgl. die (ungenügende) Einleitung von Fava in seiner im Texte genannten Ausgabe, der die Epigramme alle als unecht verwirft. Mit größerem Rechte urteilt v. Wilamowitz, daß sie z. T. für echt zu halten seien. Auch auf den „wahrhaft göthischen“ Charakter des 24. Epigramms hat v. Wilamowitz sehr mit Recht hingewiesen (Aus Kydathen S. 222. Antigon. v. Karystos S. 43). Weitere Literatur verzeichnet G. Wörpel in der Besprechung des Favaschen Buches, Wochenschr. f. klass. Philol. 1902, Sp. 1225. Vgl. auch Reitzenstein, Artikel „Epigramm“ bei Pauly-Wissowa.

Zu § 41. Platons Dialektik. Über das System Platons überhaupt sind außer den schon oben angeführten Werken von Tennemann, Karl Friedrich Hermann usw., wie auch den Gesamtdarstellungen von Ritter, Brandis, Zeller, Gomperz noch zu erwähnen: Phil. Guil. van Heusde, *Initia philosophiae Platonicae*, Traj. ad Rhenum 1827—1836; ed. II, Lugd.-Batav. 1842. C. Beck, *Platons Philos. im Abriß ihrer genet. Entwicklung*, Stuttgart 1853. A. Arnold, *System d. plat. Phil. als Einleit. in das Studium des Plat. u. der Phil. überhaupt*, Erfurt 1858 (bildet den dritten T. von: *Plat. Werke*, einzeln erklärt u. in ihrem Zusammenhange dargest., Erfurt 1836 ff.). Alfr. Fouillée, *La philosophie de Pl.*, exposit. hist. et critique de la théorie des idées, Par. 1879, 2. éd., 1888—1889. 3. édit. t. I: *Théorie des idées et de l'amour*, Paris 1904; t. II: *Esthétique, morale et religion platoniciennes*, Paris 1906. Ch. Bénard, *Pl., sa philos.*, précédé d'un aperçu de sa vie et de ses écrits, Par. 1892. Dav. Peipers, *Untersuchungen über das System Platons*, I. T.: *Die Erkenntnistheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaitet untersucht*, Lpz. 1874; ders., *Ontologia Platonica, ad notionum terminorumque historiam symbola*, Lpz. 1883. M. Wohlrab, *Vier gemeinverständl. Vorträge über Platons Lehrer und Lehren*, Lpz. 1879. Thilo, *Über den Entwicklungsgang der theoret. Ph. Pls.*, in: *Ztschr. f. exakte P.*, XII, 1. G. P. Weygoldt, *D. platon. Philos. nach ihrem Wesen u. ihren Schicksalen für Höhergebildete aller Stände dargestellt*, Lpz. 1885. Gust. Schneider, *Die Weltanschauung Pls.*, dargestellt im Anschluß an den Dialog Phaidon, Berlin 1898. Derselbe, *Platos Philosophie in ihren wesentlichen Zügen durch ausgewählte Abschnitte aus seinen Schriften dargestellt*, Stuttgart o. J. P. Shorey, *The unity of Plato's thought*. University of Chicago decennial publications, 1. Ser., Vol. VI. R. D. Archer-Hind, *Some remarks on the later Platonism*, *Journ. of philol.* 29 (1904) p. 266—272.

Speziellere Themata behandeln: E. Pluntke, *Pls Urteil üb. Isokrates*, I. T., Jen. Diss., Nakel 1871. Otto Weishaupt, *Pls Lob der Philos.*, G.-Pr., Böhm. Leipa 1872. Lingenberg, *Platonische Bilder und Sprichwörter*, G.-Pr., Köln 1872. Ad. Ostendorf, *Der platon. Eros*, G.-Pr., Schleswig 1874. P. Neumann, *De locis Aegyptiacis in operibus Platonis*, diss., Vratisl. 1874. B. Haushalter, *Pl. als Gegner der Dichter*, G.-Pr., Rudolst. 1875. K. Fischer, *Über die Dichterstellen bei Pl.*, Lemberg 1877. W. Wiegand, *Die wissenschaftliche Bedeutung der platon. Liebe*, Vortrag, Berlin 1877. H. Hille, *Über d. platon. L. vom Eros*, Pr., Liegnitz 1891. O. Kiefer, *Platos Stellung zur Homosexualität*, *Jahrb. f. sex. Zwischenst.* (1905), S. 109—127. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908. G. Schneider, *D. Prinzip des Maßes in der pl. Ph.*, Gera 1878, jetzt auch in: *Plat. Metaph.* J. P. Huber, *Zu den platonisch. Gleichnissen*, Progr., Passau 1880. H. Bertram, *Die Bildersprache Platons*, *Festschr.*, Naumb. 1893, Fortsetz., Pr., Naumb. 1895. E. Grünwald, *Sprichwörter u. sprichwörtl. Redensarten bei Pl.*, Pr., Berl. 1893. P. Mabilie, *De causa quae finis dicitur ap. Plat. et Plotinum*, Dijon 1880. Theod. Heine, *De ratione quae Platoni cum poetis Graecorum intercedit, qui ante eum floruerunt* D. I., Vratisl. 1880. C. Baron, *De Platonis dicendi genere*, Paris 1891. Hartmann, *Pls Widerlegung des protagoreischen Sensualism.*, Pr., Stargard 1883. R. Westphal, *Pls Beziehungen zur Musik*, in: *Berl. philol. Wochenschr.*, IV, 1884, 17—22. F. Montargis, *De Platone musico*, Par. 1886. Theod. Rühl, *D. Aufgabe d. Beredsamk. nach Pl.*, Diss., Erlangen 1892. J. Zurek, *Das Ideal des Redners bei Plato und Cicero*, *Kremsier* 1904, Pr. C. Bötticher, *Eros u. Erkenntnis b. Pl.*, Pr., Berlin 1894. Herm. Siebeck, *Pl. als Kritiker aristotelischer Ansichten*, *Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit.*, 107, 1896, S. 1—28, 161—176; 108, 1896, S. 1—18, 109 f. (Parmenides, Philebos u. Sophistes sollen besonders Bezug auf Aristoteles nehmen, s. oben. S. dazu schon Ueberweg, *Untersuchungen üb. die Echtheit u. Zeitfolge platon. Schriften*, S. 182, Teichmüller, *Studien zur Gesch. der Begriffe*, III, S. 363 ff., Fel. Tocco, *Ricerche Platoniche*, Al. Chiappelli, *Interpretazione panteistica di Pl.*, S. 152.) E. Halévy, *Théorie Platonicienne des sciences*, Par. 1896. Rich. Wahle, *Beiträge zur Erklärung Platonischer Lehren und zur Würdigung des Aristoteles*, A. f. G. d. Ph., 14, 1901, S. 145—155.

Auf das Ganze der platonischen Philosophie in ihrem Verhältnis zu Hellenismus, Judentum und Christentum gehen: Car. Frid. Stäudlin, *De philosophiae Platonicae cum doctrina religionis Judaicae et Christiana cognitione*, Gott. 1819. O. Ackermann, *Das Christliche in Platon und in der platonischen*

- Philosophie, Hamb. 1835. Ferd. Christ. Baur, Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, in: Ztschr. für Theol., 1837, Heft 3, S. 1—154, auch in Drei Abhandl. zur G. d. alt. Ph. u. ihres Verh. zum Christenth., herausgeg. v. Zeller, Lpz. 1876. Baur sucht nachzuweisen, wie die realisierbaren Elemente des platonischen Staatsideals in der christlichen Kirche zur Erscheinung gekommen seien, und zwar infolge der in der beiderseitig anerkannten Substantialität des Ideellen begründeten inneren Verwandtschaft; bei Platon aber fehle die Seite der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des substantiellen Gehalts und des subjektiven Bewußtseins. Doch schwankt der baurische Begriff der „Substantialität“ zwischen dem der (antiken) Unbewußtheit und dem der (späteren) Transzendenzlehre; auch steht Platons Dialektik der „Einheit“ wohl näher als das hierarchische Dogma. S. W. Meadenhall, Plato and Paul, or philosophy and christianity, Cincinnati 1886. A. Neander, Wiss. Abhandlungen, herausgeg. von J. L. Jacobi, Berlin 1851, S. 169 ff. I. Dörlinger, Heidentum u. Judentum, Regensb. 1857, S. 295 ff. R. Ehlers, De vi ac potestate, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctrina apologetarum saec. II. habuerit, Gott. 1859. F. Michelis, Die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859—1860. K. Krogh-Tønning, Essays, I. Plato als Vorläufer des Christentums. E. Zeller, Plato's Mitteilungen über frühere und gleichzeitige Philosophen, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) S. 165—184. J. Meissner, Erläuterung u. Würdigung des Urteils Platons über d. Sophistik, Solingen 1898, Pr. Heinr. von Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Teil I—III, Götting. 1862—1875. S. A. Byk, der Hellenismus und Platonismus, Lpz. 1870. Karl Urban, Platons Verh. zur griech. Volksreligion, G.-Pr., Görlitz 1871. F. M. Cornford, Plato and Orpheus, The classic. review 17 (1903), S. 433—445. R. H. Woltjer, De Platone praesoratorum philosophorum existimatore et iudice, Leyden 1904. P. Natorp, Demokrit-Spuren b. Pl., A. f. G. d. Ph., III, S. 515—531. E. Horneffer, Platon gegen Sokrates, Leipzig 1904. E. Bratuscheck, Die Bedeut. der plat. Philosophie für die religiösen Fragen der Gegenwart, Berlin 1873. (Vgl. die lit. Angaben zu § 43.) In Beziehung zu Späteren bringen die plat. Philosophie u. a.: P. Shorey, Plato, Lucretius and Epicurus, Harvard studies in classic. philol. XII (1901), S. 201 ff. Derselbe, Plato and Minucius Felix, Class. review 1904, S. 302 f. J. P. Waltzing, Platon, source directe de Minucius Felix, Musée Belge VIII, S. 424—428. Fl. Clark, Citations of Plato in Clement of Alexandria, Proceed. of the Americ. philol. associat. vol. 33. Ch. Huit, Le Platonisme dans les temps modernes, Annales de philosophie chrét. 1907. E. Reich, Plato as an introduction to modern criticism of life, London 1906. O. Liebmann, Platonismus und Darwinismus, in: Philos. Monatsh. Bd. 9, Berl. 1873, S. 441—472, auch in dessen: Zur Analysis der Wirklichk., 2. Aufl. Straßb. 1880. A. L. Kym, Platon et Spinoza devant la science moderne in: Biblioth. univers. et Revue Suisse, T. 47, 1873, S. 5—33. S. auch dessen metaphys. Untersuchungen, München 1875, S. 384—414: Platon und Spinoza, ein geschichtl. Gegensatz im Lichte unserer Zeit. E. Hohmann, Plato ein Vorgänger Kants? Kritische Bemerkungen zu P. Natorp, Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus [s. unten S. 67*], Rösse 1906, Pr. A. Görland, Natorps Einführung in den Idealismus durch Platons Ideenlehre, Kantstudien XI, S. 240—247. Fritz Möschler, Platons Eroslehre und Schopenhauers Willensphilosophie, Leipzig 1907, Diss. H. Schwarz, Über die Gottesvorstellungen von Plato, Leibniz und Fechner, Monatshefte der Comeniusgesellsch. 16. Jahrg.
- Monographien über Platons Ideenlehre gibt es aus dem 18. Jahrh. von Jak. Brucker, Gottlob Ernst Schulze, Joh. Friedrich Damman, Th. Fähe u. a. (s. Tennemanns Grdr. § 132), aus dem 19. Jahrh. von Herbart, De Platonici systematis fundamento, Gott. 1805, wieder abgedr. im XII. Bde. der sämtl. Werke, 1852, S. 61 ff. (vgl. Boeckhs Rec. in der Jen. L.-Z. 1808, No. 224 f., kl. Schr. Bd. VII, S. 80 f.). Christian Aug. Brandis, Diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, Bonnae 1823. Fr. Ad. Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826. C. F. Hermann, De loco Plat. de rep. pag. 505 sqq., Ind. lect. Marb. 1832; vindic. disp. de idea boni ap. Pl., ibid. 1839. Herm. Bonitz, Disp. Platonicae duae: de idea boni; de animae mundanae apud Plat. elementis, Dresden 1837. Zeller, Über die aristot. Darstellung der platon. Philosophie, in dessen plat. Studien, Tübing. 1839, S. 197 bis 300. J. Fel. Nourisson, Quid Pl. de ideis senserit, Paris 1852, expos. de la théorie platonicienne des idées, Par. 1859. Bournot, Platonica Aristotelis opera, Pr., Putbus 1853. S. Ribbing, (s. o. zu § 40). Ad. Trendelenburg, Das Eben-

maß, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archäologie und Philosophie, Festgruß an Ed. Gerhard, Berlin 1865 (wo das der Tendenz der Natur selbst gemäße Hinausgehen der Idee über die Erscheinung durch die über das Maß der Wirklichkeit hinausgehende Annäherung des camperschen Gesichtswinkels an den rechten Winkel in der griechischen Plastik erläutert wird: in diesem Sinne sei die Idee „die über den Wechsel der Erscheinungen erhabene Grundgestalt, das Urbild, dem die Dinge nachstreben“). Th. Maguire, *An essay on the Platonic idea*, Lond. 1866. Herm. Cohen, *Die plat. Ideenlehre*, psychologisch entwickelt: in *Ztschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwiss.*, Bd. IV, Berl. 1866, S. 403–464; ders., *Pls Ideenl. u. d. Mathematik*, Akad.-Pr., Marb. 1879. O. Stäckel, *Der Begriff der Idee bei Kant und bei Platon*, Diss., Rostock 1869. F. Michelis, *Vindiciarum Platoniarum ex Aristotelis metaphysicis petitarum specimen*, Braunsb. 1870. Wilh. Biehl, *Die Idee des Guten bei Platon*, Graz 1871. Vinc. Papa, *Idea del buono in Platone*, Torino 1872. Ch. Lévêque, *Rapport relatif à la question de la théorie des Idées de Platon*, in: *Mémoires de l'acad. des sciences mor. et pol.* T. XIII, Paris 1872.

G. Schneider, *Das materiale Prinz. d. platon. Metaph.*, G.-Pr., Gera 1872, jetzt ausgeführter in: *Plat. Metaph.* G. Behnke, *Platons Ideenlehre im Lichte der aristotel. Metaphysik*, Pr. d. Fr.-W.-Gymn., Berl. 1873. Th. Achelis, *Über Platons Metaphysik*, Götting. 1873. Otto Schneider, *Versuch einer genetischen Entwicklung des platonischen ἀγαθόν*, Pr. d. Ritt. Akad., Brandenburg 1874. K. Röhling, *Die Ideenlehre des Platon nach seinen Dialogen charakterisiert und beurteilt*, Realsch.-Pr., Mies 1875. Dieck, *Untersuchungen zur platon. Ideenl.*, Pr. d. Landessch. Pforta, Naumb. 1876. G. M. Bertini, *Nuova interpretazione delle idee platoniche*, Torino 1877. O. Ihm, *Über den Begr. der platon. δόξα und deren Verh. zum Wissen der Ideen*, I.-D., Lpz. 1877. Em. Kramm, *De ideis Platonis a Lotzei iudicio defensio*, Halle 1879. Die Ansicht Lotzes s. in dessen *Logik*, Lpz. 1874, Buch 3, Kap. 2. J. Wagner, *Zu Pls Ideenl.*, G.-Pr., Nikolsburg 1881; ders., *Die Idee des Guten u. d. Gotth. b. Pl.*, Nikolsb. 1883. Th. Achelis, *Krit. Darstell. d. plat. Ideenl.*, in: *Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.*, 79, 1881, S. 90–103. Aless. Chiappelli, *Della interpretazione panteistica di Platone*, Firenze 1881. H. Jackson, *Pls later theory of ideas*, in: *Journal of Philol.*, X, 1882, S. 253–299. XI, 1883, S. 287–331, XIII, 1884, S. 1–41, 242–272, XIV, 1885, S. 173–230, XVI, 1886, S. 280–305, dagegen E. Zeller, *Über die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenl. in d. platon. Schriften*, Ber. d. Berl. Akad., 1887, S. 197–220. Bakhoven, *Platonisten van den laatsten Tyd*, in: *Tydspiegel*, 1885. G. Fuchs, *Die Idee bei Pl. u. Kant*, G.-Pr., Wiener-Neustadt, 1887. J. Pajk, *Pls Metaphysik im Grundriß*, Pr., Wien 1888. A. Beckmann, *Num Plato artefacturum ideas statuierit*, Diss., Bonn 1889. F. Dümmler, *Der Streit d. Pl. u. Antisthenes üb. die Ideenl.*, Akad., Kap. VIII. Fr. Schmitt, *D. Verschiedenh. der Ideenl. in Pls Republ. u. Philebus*, Diss., Gießen 1891. Dickinson, *Pls later theory of the ideas*, *Journal of Philol.*, 29, S. 121–133. A. Auffahrt, *D. platon. Ideenl.*, Berl. 1883. Gust. Schneider, *D. platon. Metaphysik auf Grund der im Philebus gegebenen Prinzipien in ihren wesentl. Zügen dargestellt*, Lpz. 1884. P. Shorey, *De Platonis idearum doctrina atque mentis humanae notionibus commentatio*, Münch. 1884. H. Tietzel, *D. Ideen d. Guten in Pls Staat u. d. Gottesbegriff*, Pr., Wetzlar 1894. Nassen, *Üb. d. platonisch. Gottesbegr.*, *Philos. Jahrb.*, VII ff., 1894. F. Klaschka, *D. Ideen Pls nach d. prakt. Ideen Herbarts*, Pr., Mies 1897, 1898. R. Rolfes, *Neue Untersuchung. üb. d. platonischen Ideen*, *Philos. Jahrb.*, 13.—15. Bd., 1900 bis 1902. A. W. Benn, *The later ontology of Pl.*, *Mind*. 1902. R. P. Hardie, *Pl. earlier Theory of Ideas*, *Mind*. 1896, April. Chr. Andrusots, *Τὸ κακὸν παρὰ Πλάτωνι*, *Τμ.α'*, *Ἐννοια τοῦ κακοῦ*, Ath. 1896; *Τμ.β'*, *Ἀσχὴ τοῦ κακοῦ*, Constant. 1897. R. Wilbrandt, *Pls Ideenlehre in d. Darstell. u. Kritik des Aristoteles*, Berl. 1899. I. Horowitz, *Das platonische Νοητὸν ζῶον und der philonische Κόσμος νοητός*, Diss., Marb. 1900. P. Natorp, *Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903. G. Lombardo-Radicce, *Osservazioni sullo svolgimento della dottrina delle idee in Platone*, Firenze 1903. H. Gomperz, *Platos Ideenlehre*, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, N. F. 11, S. 441 ff. J. A. Stuart, *Plato's doctrine of ideas*, *Mind* N. S. XV, N. 60, S. 519–527. A. W. Braun, *The later ontology of Plato*, *Mind* XI, S. 31 ff. F. P. Long, *Outlines from Plato, an introduction to Greek metaphysics*, F. Lindsay, *Platon and Aristotle on the problem of efficient causation*, *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, N. F. 12, S. 509–514. Erwähnt muß auch hier wieder werden das die Logik Pls besonders betreffende Werk von S. Lutos-

lawski, s. oben S. 52*. Vgl. auch die Abhandlungen über den Theaitet, namentlich die von Michelis, über d. Soph., Parmen., Philebos usw. E. Gans, Psych. Unters. z. d. v. Arist. als plat. überlief. L. v. d. Idealzahlen aus d. Gesichtsp. d. plat. Dialekt. u. Ästhet., Pr., Wien 1901. L. Robin. La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1908. Eine Diskussion über d. zentrale oder nicht zentrale Bedeutung d. platon. Ideenlehre zwischen Selchau und Raeder in Nord. tidskr. f. filol. 1901.

Über die mathematischen Stellen in Platons Schriften haben im Altertum Theodoros von Soloi (Plutarch de def. orac. c. 32) und Theon von Smyrna (*τῶν κατὰ μαθηματικὴν χορηγίῳ ἐπὶ τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν*), in neuerer Zeit Mollweide, Götting. 1805 und Lpz. 1813, C. E. Chr. Schneider, De numero Plat., Breslau 1822, J. J. Fries, Pls Zahl (Rep. 546), Heidelberg 1823, C. F. Wex, De loco mathem. in Platonis Menone, Halle 1825, Joh. Wolfg. Müller, Kommentar über zwei Stellen in Pls Menon und Theaet., Nürnberg 1797, Prüfung der von Wex versuchten Erkl., ebd. 1826, C. F. Hermann, De numero Platonis, Ind. lect., Marburg 1838, E. F. August, Berlin 1829 u. 1844, u. a. geschrieben; s. auch unten S. 69*. Die zutreffende Erklärung der geometrischen Hypothesen im Dialog Menon scheint Adolph Beneke im Progr. des Elbinger Gymn. 1867 gegeben zu haben. Hier auch zu erwähnen: B. Rothlauf, Die Mathemat. zu Platons Zeiten und seine Beziehungen zu ihr, nach Platons eigenen Werken und den Zeugnissen älterer Schriftsteller, I-D., Jena 1878. Platons Verdienste um die Förderung der Mathematik haben (freilich z. T. ohne zureichende Kritik der Quellen) die Historiker derselben, wie namentlich Montucla, Bossut, Chasles, Arneth, Cantor, und monographisch C. Blass, De Plat. mathematico, diss. inaugur., Bonn 1861, erörtert; vgl. auch Nic. Theod. Reimer, Hist. problematis de cubi duplicatione, Götting. 1798; Finger, De primordiis geometriae apud Graecos, Heidelbergae 1831; Bretschneider (s. ob. S. 19*). Milhaud, Les philosophes géomètres de la Grèce — Platon et ses prédécesseurs, 1900. G. Rodier, Les mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon, A. f. G. d. Ph., 15, 1902, S. 479–490. Vgl. Görland (unter d. Liter. zu Aristoteles), der ausführlich über Platons mathematische Verdienste handelt. S. auch Literaturverz. zu § 42.

Über Platons Methodenlehre handeln: Joh. Jac. Engel, Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platons Dialogen zu entwickeln, Berl. 1780. Th. Wilhelm Danzel, Hamb. 1841 und Lpz. 1845. Cuno Fischer, De Parm. Plat., Stuttg. 1851. Hölzer, Grundzüge der Erkenntnislehre in Platons Staat, G.-Pr., Cottbus 1861. Faber, De universa cognitionis lege qualem Plat. const. cum Arist. comp., diss., Vratisl. 1865. C. Vavra, Platons Urteil u. Lehre üb. d. Redekunst (böhmisch), Brünn 1884. Rud. Alex. Reinhold Kleinpaul, Der Begr. d. Erk. in Platons Theaet., diss. Lips., Gotha 1867. Josef Steger, Plat. Studien I, Innsbruck 1869. Heint. Dittl, Platons Ansichten üb. d. Methode des wissenschaftl. Gesprächs, Pr., Salzbr. 1869. Karl Uphues, Elem. der plat. Ph. auf Grund des Soph. und mit Rücksicht auf die Scholastik. Soest 1870; Die Definition des Satzes nach d. plat. Dialogen Krat., Theaet., Soph., Landsberg a. d. W. 1881; Das Wesen des Denkens nach Platon, Landsberg a. d. W. 1881. Saueressig, Üb. die Definitionsl. Pls, Pr., Oberehrnheim 1884. Chr. Andrutsos, *Ἡ τοῦ Πλ. θεωρία τῆς γνώσεως καθ' ἑαυτὴν καὶ ἐν σχέσει πρὸς τοὺς πρὸ αὐτοῦ φιλοσοφῆσαντας, ἐν Ἀθῇν.* 1902. Marie V. Williams, Six essays on the Platonic theory of knowledge as expounded in the dialogues and reviewed by Aristotle, Cambridge 1908.

Über die platonische Sprachphilosophie handeln Friedrich Michelis, De enunciationis natura diss., Bonn 1849. Jul. Deuschle, Marburg 1852, Charles Lenormant, Sur le Cratyle de Pl., Athènes 1861. Vgl. Ed. Alberti, Die Sprachphilosophie vor Platon, in: Phil. IX, Götting. 1856. S. 681–705, und die oben erwähnten Schriften üb. d. Kratylus. — M. Sartorius, Pl. u. die Malerei, A. f. G. d. Ph., IX, 1896, S. 123–148.

Zu § 42. Platons Naturphilosophie. Über die platonische Gotteslehre handeln (außer den Herausgebern und Kommentatoren des Timaios und den Historikern der griechischen Philosophie) insbesondere noch: Marsilius Ficinus, Theologia Platonica, Florent. 1482. Pufendorf, De theol. Plat., Lpz. 1653. Oelrichs, Doct. Pl. de deo, Marburg 1788. Theoph. Hartmann, De diis Tim. Pl., Breslau 1840. Krische, Forschungen I, S. 181–204. J. Bilharz, Ist Platons Spekulation Theismus?, Karlsruhe u. Freiburg 1842. H. L. Ahrens, De duodecim deis Pl., Hann. 1864. G. F. Rettig, *Αἰτία* im Philebus, die persönl. Gottheit des Platon, oder: Platon kein Pantheist, Bern 1866; De pantheismo, quem ferunt Platonis, com-

ment. I, Bernae 1875. Karl Stumpf, Verhältnis des pl. Gottes zur Idee des Guten, in der Z. f. Philos. 54, H. 1 u. 2, Halle 1869 (auch bes. abgedr.), Joann. Hennesy, De deo Platonis, diss., Monast. 1872. B. Pansch, De deo Platónico, Götting. 1876. Al. Spielmann, Platons Pantheismus, Brixen 1877. Theophil. Boreas, D. weltbildende Prinzip in d. Platon. Philos., Diss., Lpz. 1899. J. Nassen, Üb. d. plat. Gottesbegr., Ph. Jahrb., VII. P. Bovet, Le dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues, Genève 1902, thèse. Cl. Piat, Dieu d'après Platon, Revue néo-scolastique 1905, S. 194. 306. Vgl. auch d. ob. z. § 41 angef. Schrift. z. Pls Ideenlehre.

Über Platons Naturlehre handeln die Herausgeber und Übersetzer des Timaios; aus dem Altertum ist die Übersetzung des Chalcidius nebst dem Kommentar teilweise erhalten, verfaßt im vierten Jahrh. nach Chr., ediert Paris 1520, Lugd. Bat. 1617, ferner ediert durch Joh. Alb. Fabricius bei seiner Ausgabe der Werke des Hippolytos, Hamb. 1718, durch Mullah, zusammen mit Ciceros Übersetzung eines Abschnittes des Tim., im 2. Bde seiner Fragmenta philos. Graecorum, Paris 1867, S. 147—258, zuletzt von Joh. Wrobel, Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario, Lpz. 1876. Unter den neueren Herausgebern ist Henri Martin (Études sur le Timée de Platon, 2 tom., Paris 1841) der bedeutendste. Ferner sind hier zu nennen: Aug. Boeckh, De Platonica corporis mundani fabrica, conflatis ex elementis geometrica ratione concinnatis, Heidelberg. 1809, und: De Plat. system. coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, ibid. 1810, beide Abhandlungen auch im 3. Bde. der gesammelten Schriften Boeckhs, hrsg. v. F. Ascherson, Lpz. 1866, mit mehrfachen Zusätzen wieder abgedruckt; Untersuchungen üb. d. kosmische System des Platon mit Bezug auf Gruppen „Kosmische Systeme der Griechen“, Berlin 1852. J. S. Könitzer, Über Verhältnis, Form und Wesen der Elementarkörper n. Platons Timaeus, G.-Pr., Neu-Ruppin 1846. Wolfgang Hocheder, Das kosmische System des Platon mit Bezug auf die neuesten Auffassungen desselben, Progr., Aschaffenburg 1855; vgl. dagegen Susemihl, in: Jahrb. f. kl. Philol., Bd. 75, 1857, S. 598 bis 602. A. Hundert, De Platonis altero rerum principio, Progr., Cleve 1857. Susemihl, Zur platon. Eschatologie und Astronomie, in: Philologus, Jahrg. XV, 1860, S. 417—434. G. Grote, Platons doctrine respecting the rotation of the Earth and Aristoteles' Comment. upon that doctrine, London 1860, deutsch v. Jos. Holzamer, Prag 1861; vgl. darüber Frdr. Ueberweg in der Ztschr. f. Philos., 42, 1863, S. 177—182, und besonders Boeckh im 3. Bande seiner gesammelten kleinen Schriften, 1866, S. 294—320. Felix Bobertag, De materia Pl. quam fere vocant meletemata, Breslau 1864. K. Göbel, De coelestibus apud Plat. motibus, G.-Pr., Wernigerode 1869.

H. Siebeck, Platons Lehre v. d. Materie, in: Untersuchungen zur Philos. der Griech., 2. Aufl., Halle 1888, S. 49—106. F. S. Petz, Kosmos u. Psyche od. philos. Untersuchungen üb. d. Welt u. d. Seele, üb. deren Wesen, Ursprung, Bestimmung u. Dauer, mit besonderer Rücksicht auf Platon, Aristoteles u. Thomas v. Aquin, Mainz 1879. Herm. Hoeppe, Untersuch. d. Frage, ob Pl. e. zeitl. Anfang der Welt angenommen hat, Ztschr. f. Ph., 80, 1883, S. 52—74. Jac. Bassfreund, Über d. zweite Prinz. des Sinnlichen u. d. Materie b. Pl., Lpz. 1886. M. Sartorius, Die Realität der Materie b. Pl., in: Philos. Monatsh., XXII, S. 129 bis 167; ders., Ruht oder bewegt sich die Erde in Pls Timaeus?, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 93, 1888, S. 1—25. Cl. Baumecker, Die Ewigkeit der Welt b. Pl., in Philos. Monatsh., XXIII, S. 513—529. B. Rothlauf, Die Physik Platos, Pr., 1 u. 2, München 1887 u. 1888. J. A. Kilb, Pls L. v. d. Materie, Marb. 1887. C. Hebler, Zu Pls Timaeos, S. 34 B f., A. f. Gesch. d. Ph., III, S. 532—540. C. Lindroos, Quaestiones Platonicae, ad Metaphysicam et Physicam pertinentes, Diss. Lips., Helsingforsiae 1891. Alfr. Benn, The idea of nature in Plato, A. f. G. d. Ph., IX, S. 24—49. Jak. Horowitz, Untersuchungen üb. Philons u. Platons L. v. d. Welterschöpfung, Marb. 1900. S. namentlich Cl. Baumecker, D. Probl. der Materie, S. 110—209. F. Tocco, Della materia in Platone, Stud. ital. di filol. class. IV, S. 1—5. J. Dupuis, Le nombre géométrique de Platon, Par. 1881, ferner in: Annuaire des études gr., 1885, S. 218—255, u. III. Mémoire, Par. 1885. Derselbe, Le nombre géométrique de Platon (Postscriptum), Revue des études grecques No. 65/66 (1902), S. 288—301 (Nachtrag zu dem früheren Aufsätze Le nombre géom. d. Pl. zu Plat. Rep. 8 p. 546bc). J. Adam, The arithmetical solution of Plato's number, The class. review 1902, S. 17—23. P. Tannery, Y a-t-il un nombre géométrique de Platon, Revue des études grecques No. 70 (1903), S. 173—179.

Zimmern, Mathematische Zahlen bei Platon und den Babyloniern, in: Die Wissenschaften. Beil. d. Nationalzeitung vom 8. Febr. 1907, Philol. u. Geschichte. Georg Albert, D. plat. Zahl usw., Wien 1896. Derselbe, Die platon. Zahl als Präzessionszahl (3600. 2592) und ihre Konstruktion, Wien 1907. Vgl. auch Philol. 66 S. 153. Fr. Hultsch, D. geometr. Zahl in Pls VIII. B. vom Staat, in: Ztschr. f. Math. u. Phys. 1882, Heft 2, S. 41—61; ders. in Schölls u. Krolls Ausgaben v. Proklos in Remp. C. Demme, D. plat. Zahl, Journ. f. Math. u. Phys. 1887, 2, S. 81—99 u. 4, S. 121—132. James Gow, The nupt. number, Journ. of phil., 1883, S. 91—102. J. Adam, The nuptial number of Pl., Lond. 1891. S. auch S. 68*.

Über Platons Seelenlehre handeln: Aug. Boeckh, Üb. die Bildung der Weltseele im Timaeus, in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. III, 1807, S. 1—95, auch im 3. Bande der ges. kl. Schr., Lpz. 1866, S. 109—180. Herm. Bonitz, Disput. Plat. II. de an. mund. elem. (s. ob. zu § 41). F. Ueberweg, Über die platonische Weltseele, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. IX, 1853, S. 37—84. Franz Susemihl, Platonische Forschungen III, in: Philologus, Suppl.-Bd. II, Heft 2, 1861, S. 219—250. Chaignet, De la psychologie de Platon, Paris 1862, s. auch ob. S. 19*, u. Siebeck, ob. S. 8*. J. P. Wohlstein, Materie u. Weltseele i. d. platon. System, Diss., Marburg 1863. Hartung, Auslegung d. Märchens v. d. Seele, Erfurt 1866. Jos. Steger, Platon. Stud. III, d. platon. Psychol., Innsbruck 1872. Mart. Wohlrab, Quid Platon de animae mundanae elementis docuerit, G.-Pr., Dresden 1872. T. Wildauer, Ob Platon ein Begehrungsvermögen angenommen habe, in: Philos. Monatsh., 9, 1873, S. 229—245. E. Trommershausen, Darstellung u. Beurteilung der Ansicht Platons über das Wesen der Seele u. ihr Verh. zum Leibe, Lpz. Diss., Bonn 1873. Παπαδόπουλος, Π. τῶν τριτῶν εἰδῶν τῆς ψυχῆς παρὰ Πλάτωνα, Lpz. 1875. V. Perathoner, Zur Würdigung d. Lehre von d. Seelenteilen in d. platon. Psychol., Innsbruck 1875 (will nachweisen, daß keine Widersprüche vorhanden sind). Petr. Meyer, Ὁ θνῆς ap. Aristotelem Platonemque, Bonn 1876. C. A. Funcke, Platons L. von dem Seelenvermögen, Paderborn 1878. T. Wildauer, D. Psychol. des Willens b. Sokrat., Pl. u. Aristot., II. T.: Platons Lehre vom Willen, Innsbruck 1879. R. D. Archer-Hind, On some difficulties in the Platonic psychology, in: Journal of Philology, X, 1881, S. 120—131. E. W. Simson, D. Begr. der Seele b. Pl., Lpz. 1889. G. Geil, D. L. v. d. μέση τῆς ψυχῆς, Comment. in hon. G. Studemund, Straßb. 1889, S. 29—46. P. Brandt, Zur Entwickl. d. platon. L. v. d. Seelenteilen, Pr., München-Gladbach 1890. Thilo, Über die Psychol. Pls., Ztschr. f. ex. Philos., 19, 1892. R. Schewczik, Pls Lehre v. d. Seele nach d. Quellen dargestellt u. beurteilt, 1. T., Pr., Wiener-Neust. 1896. G. Grassi Bertazzi, Coscienza ed incoscienza nella psicologia Platonica, Catania. M. H. Wood, Plato's psychology in its bearing on the development of will, Oxford 1908.

Über die platonische Unsterblichkeitslehre nebst den damit zusammenhängenden Lehren von der Präexistenz und Wiedererinnerung handeln: Joach. Oporinus, Histor. crit. doctr. de immortalitate, Hamb. 1735, S. 185 ff. Moses Mendelssohn, Phaeton, Berlin 1764 u. ö. Gust. Friedr. Wiggers, Examen argum. Pl. pro imm. animi hum., Rostock 1803. Adalbert Schmidt, Argum. pro imm. anim., Halae 1827; Platons Unsterblichkeitslehre, Pr., Halle 1835. J. W. Braut, Über die ἀνάμνησις, Brandenburg 1832. C. F. Hermann, De immortalitatis notione in Plat. Phaed., Ind. lect., Marb. 1835; De partibus animae immortalibus sec. Platonem, Ind. schol., Gott. 1850. Ludw. Hase, Pr., Magdeburg 1843. Geo. Ferd. Rettig, Über Platons Phaeton, Bern 1845. K. Ph. Fischer, Pl. de immort. an. doctr., Erlang. 1845. Herm. Schmidt, G.-Pr., Wittenb. 1845; Halle 1850—1852; Zur Kritik u. Erkl. von Pls Phaeton, im Philol. V, 1850, S. 710 ff.; Ztschr. f. Gymn.-Wesen II, 1848, Heft 10 u. 11, VI, 1852, Heft 5, 6, 7; Pls Phaeton erkl., G.-Pr., Wittenberg 1854; diese letzten fast alle auch in: H. Schm., Gesammelte kl. Schr., Wittenb. 1874. Franz Susemihl, in: Philologus, V, 1850, S. 385 ff.; Jahns Jahrb., Bd. 73, 1856, S. 236—240; Philologus XV und Suppl.-Bd. II (s. ob.). L. H. O. Müller, Die Eschatologie Platons u. Ciceros im Verhältnis zum Christentum, G.-Pr., Jever 1854 (auch Bremen 1856). Bucher, Pl. spec. Bew. f. d. Unsterbl. d. menschl. Seele, Inaug.-Diss., Götting. 1861. Drosihn, Die Mythen über Prä- u. Post-Existenz, G.-Pr., Cöslin 1861. Alb. Bischof, Pls Phaed., eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung u. Beurteilung des Gesprächs, Erlang. 1866; vgl. dazu Fr. Mezger, in: Ztschr. f. luth. Th., 1868, Heft 1, S. 70 bis 86. E. Gloël, De argumentorum in Plat. Phaedone cohaerentia, G.-Pr., Magdeburg 1868. Ant. Böлке, Üb. Pls Beweise f. d. Unsterbl. d. Seele, Diss., Rost. u. Berl. 1868, auch G.-Pr., Fulda 1870.

Paul Zimmermann, Die Unsterblichkeit der Seele in Platons Phaedon, Diss., Lpz. 1869. J. M. Knaus, Die Beweise für die Unsterblichkeit im platon. Phaedon, kritisch beleuchtet, Kantonsch.-Pr., Bern 1870. Fr. Schedle, Über die Unsterblichkeitslehre Platons, G.-Pr., Triest 1871. G. Schaub, Zusammenstellung u. Beurteilung der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, welche in Platons Phaedon entwickelt werden, G.-Pr., Spandow 1872. Franc. Winiewski in zwei Progr. zu den Lektionsverz. d. Ak. zu Münster, 1872. Deichert, Platons Beweise für die Unsterblichk. d. S., Realsch.-Pr., Nordhausen 1874. G. Teichmüller, Platon, von d. Unsterblichk. d. S., in: Stud. z. Gesch. d. Begr., Berlin 1874, S. 107—222, und in: Literar. Fehden, II, S. 135—178. E. Seifert, Platons Beweise f. d. Unsterblichkeit der Seele im Phaidon, Budweis 1875. Friedr. Bertram, Die Unsterblichkeitsl. Platons, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 72., 1878, S. 185 bis 222; 73, S. 32—64. P. Gregoriades, *Π. ἀθανασία τῆς ψυχῆς κατὰ Πλάτωνα, ἐν Ἀθήναις* 1880. A. Vera, Platone e l'immortalità dell' anima, Napoli 1881. G. Schramm, Beitrag zu e. genet. Entwickl. der Unsterblichkeitsl. Pls., Pr., Würzb. 1883. K. Neuhaus, Der in Pls. Ph. geführte Beweis f. d. Unsterbl. d. S., Pr., Hamb. 1885. G. Stanger, D. plat. ἀνάμνησις, Rudolfswerth 1886. L. Carrau, Etude historique et critique sur les preuves du Phédon de P. en faveur de l'immortalité de l'âme humaine, Par. 1887. W. Godwin, Pl.'s and Aristotle's doctrines of the immortality of the soul, in: The Platonist, III, S. 606—610. Kalmus, Platons Vorstellungen über den Zustand d. Seele nach d. Tode, Pr., Pyritz 1888. Th. Ingenbleek, In welchem Zusammenhang steht Pls. L. v. d. ἀνάμνησις mit s. Ideentheorie?, Pr., Sigmaringen 1890. K. Thiemann, D. platon. Eschatologie in ihr. genet. Entwickl., Pr., Berlin 1892. A. Döring, D. eschatolog. Mythen Pls., A. f. G. d. Ph., VI, 1893, S. 475—480. E. Rolfes, Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato und Aristoteles, Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. 16 S. 18—29. R. K. Gaye, Platonic conception of immortality and its connection with theory of ideas, London 1904. C. Piat, La vie future d'après Platon, Revue néoscolast. III, 2. S. auch die Literatur zum „Phaidon“. Vgl. auch A. Dieterich, Nekyia, Lpz. 1894. — P. de Mély, Platon et l'origine des minéraux, Revue de philologie 1901, S. 102—109.

Zu § 43. Platons Ethik. Über Platons Ethik im allgemeinen sowie speziell über ihr Verhältnis zum Christentum handeln (außer den oben zu § 41 angeführten Schriften): Grotfend, Commentatio, in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur ita, ut utriusque tum consensus, tum discrimen exponatur, Gott. 1821. Adalb. Schmidt, Pl. philos. moralis quomodo cum doctrinae christ. praeceptis concinat, Progr., Halle 1840. W. Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen, Berlin 1856, S. 40 ff. Eman. Grundey, De Plat. principiis ethicis, diss. inaug., Berol. 1865. Brede, D. Eth. des pl. Sympos. u. d. Christent., Diss., Eckernförde 1870. A. B. Cook, The metaphysic. Basis of Pls. Eth., Cambr. 1895. R. Holsten, Pls. Eth. in ihr. Verh. z. griech. Volksglauben, Pr., Stettin 1899.

Über Platons Ethik, besonders die Lehre von dem höchsten Gut, handeln: Ad. Trendelenburg, De Pl. Philebi consilio, Berol. 1837. Theod. Wehrmann, Plat. de summo bono doctrina, Berol. 1843. Wenkel, Platons Lehre v. h. Gut und der Glückseligkeit, G.-Pr., Sondersh. 1857. J. Steger, Pl. de beatitudine hum. doct., G.-Pr., Marburg i. Steierm., 1858. G. Löwe, De bonorum apud Pl. gradibus, diss. Hal., Berol. 1861. Franz Susemihl, Über die Gütertafel im Philebus, in: Philologus, Supplementb. II, Gött. 1863, S. 97—132. Rud. Hirzel, De bonis in fine Philebi enumeratis, diss. Brl., Lips. 1868. Karl Stumpf (s. o. § 42, S. 69*). Thom. Maguire, Essays on the Platonic Ethics, Dublin 1870. Paul Höfer, Die Bedeutung der Philos. f. d. Leben nach Platon, Götting. 1870. G. Schneider, Pl. Auffassung v. d. Bestimmung des Mensch., Festschr., Gera 1883. C. Piat, L'être et le bien d'après Platon, Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. 12, S. 486—494. Leignes-Bakhoven, Plato's denkbeelden over goed en kwaad. Über Platons Lehre von der Lust handeln: O. Kalmus, Halberstadt 1857. H. Anton, in: Fichtes Zeitschrift f. Phil., N. F., Bd. 33, Halle 1858, S. 65—81 u. S. 213—238. W. R. Kranichfeld, Pl. et Arist. de ἡδονῇ sententiae quomodo tum consentiant, tum dissentiant, Berol. 1859. W. Küster, Platons Ansicht vom Wesen und Werte der Lust, Pr. d. Sophien-G., Berl. 1868. A. Gröger, Üb. d. Begr. u. d. Wesen der Lust b. Pl., Pr., Mährisch-Weißkirchen 1892. A. Lafontaine, Le plaisir d'après Platon et Aristote, Paris 1902, thèse.

A. Scheiding, Pls. Ansichten üb. d. Tugend, T. 1, Pr., Waldenb. 1880. Fahland, Wie unterscheidet sich d. platon. Tugendbegr. in den kl. Dialogen von dem in d. Republik? Pr., Greiffenb. 1883. G. Auermann, Pls Kardinaltugenden vor u. nach Abfass. des Euthyphron, I.-D., Jena 1876. K. Nussbaumer, Üb. die platon. Haupttugenden, Görz 1884. W. A. Hammond, On the notion of virtue in the dialogues of Pl. with particular reference to those of the first period and to the third and forth books of the Republ., Lpz. Diss., 1891. G. Michaelis, D. Entwicklungsstufen in Pls Tugendl., Pr., Barmen 1893. J. Schmidt, Wie verhält sich der Tugendbegriff bei Schleiermacher zu dem platonischen? G.-Pr., Aschersleben 1873 (s. o. § 40). Über Platons Lehre von der Gerechtigkeit handeln: Ogienski, Welches ist der Sinn des platonischen τὰ ἐαυτοῦ πράττειν? Pr., Trzemeszno 1845. W. Jahns, De justitia in Pl. civ. exp., In.-Diss., Breslau 1851. J. J. Amen, Pl. de justitia doctrina, G.-Pr., Berlin 1854. Über Platons Lehre von der σοφροσύνη handelt K. Hoffmeister, Essen 1827, Pr. des Progymn. Mörs. R. Hirzel, Über den Unterschied der δικαιοσύνη und der σοφροσύνη in der platon. Rep., in: Hermes, Bd. VIII, 1874, S. 379—411. Osc. Knuth, Quaestiones de notionē τῆς σοφροσύνης Platonica criticae, diss. Halle 1874. Meinke, D. platon. u. neutestamentl. Begr. der σοφίας, Theol. Stud., 1884, 4. Otto Apelt, Der Wert des Lebens nach Platon, Abhandlungen der Friesschen Schule, II. Bd. 1. Heft, Gött. 1907. Über Platons Lehre von der Lüge handelt Th. Kelch, Disqu. in Pl. De mendacio doct. (de rep. II, III), Elbing 1820. Üb. den Selbstmord b. Pl. Aless. Chiappelli, Del suicidio nei dialoghi Platonici, Reale Accad. dei Lincei, Roma 1885.

Zu § 44. Platons Staatslehre. K. F. Hermann, Die hist. Elemente des platon. Staatsideals. Ges. Abh. Gött. 1849, S. 132—159. P. F. Stühr, Vom Staatsleben nach platon., arist. und christlichen Grundsätzen, Teil I, Berlin 1850. Ed. Kretzschmar, Der Kampf des Platon um die religiösen und sittlichen Prinzipien des Staatslebens, Lpz. 1852. Ed. Zeller, Der platon. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, in: v. Sybels hist. Ztschr. Jahrg. I, 1859, Heft I, S. 108—126, wiederabgedr. in Zellers Vortr. u. Abh. gesch. Inhalts, Leipz. 1865, S. 62—81. Hildenbrand, Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphilos., Leipz. 1860, I, S. 151 ff., 156 ff., 166 ff. S. Lommatszsch, Quomodo Pl. et Arist. relig. ac reip. principia coniunxerint, diss. inaug., Berol. 1863. Bertrand Robidou, La rép. de Platon comparée aux idées et aux états modernes, Paris 1869. Vgl. v. Kirchmanns kritische Anm. zu Platons Staat bei der in der „Philos. Bibl.“, Bd. XXVII, wiederabgedruckten schleiermacherschen Übersetzung, Berlin 1870, und Oncken a. a. O. A. Haack, Über das Reich Gottes nach der L. Christi und dem Idealstaat Platons, Pr. der Realsch., Osterode i. Pr. 1883.

Über Platons Staatslehre handeln u. a.: Chr. Crl. Morgenstern, De Plat. rep. commentationes tres, Halle (Braunschweig) 1794. Friedrich Köppen, Politik nach plat. Grdrs., Lpz. 1818, Rechtsl. n. pl. Gr., ebd. 1819. Voigtland, Die eth. Tendenzen des pl. Staats, G.-Pr., Schleusingen 1853. R. Pöhlmann in Gesch. des ant. Kommunism. u. Sozialism., I, Münch. 1893, S. 269—581. Mit vergleichender Beziehung auf die aristotelische Staatslehre: Gust. Pinzger, De iis, quae Ar. in Pl. Politia repr., Lpz. 1822, und andere (s. u. zu § 52). Das Verhältnis der platonischen Politik zur Ethik wird ferner in den Abhandlungen erörtert, welche die Tendenz des platonischen Dialogs Politeia betreffen, namentlich in den Einleitungen von Schleiermacher, Stallbaum und Steinhart, in Susenhihs Schrift, Bd. II, S. 58 ff., in Monographien von A. G. Gernhard, in: Act. soc. Graecae, I, Lips. 1836; vgl. dessen Progr., Weimar 1829, 1837, 1840. Geo. Ferd. Rettig, prolegom. ad Plat. rep., Bern 1845 (vgl. die oben angef. Abh. im Rhein. Mus., N. F., XVI, 1861, S. 161—197). Wilh. Wiegand, Das erste und zweite Buch des plat. Gottesstaates (Pr. u. sep.), Worms 1870; Fortsetz. ebd. 1870. H. Heller, Curae criticae in Plat. de republ. libros, Pr. d. Joachimsth. G., Berl. 1874. Radebold, Das platon. Staatsideal im Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Voraussetzungen, Dortmund 1877. C. Liebhold, Quo iure Plato partes civitatis ab animae humanae partibus repetisse videatur, Rudolst. 1876. Carl Nohle, D. Staatsl. Pls in ihrer geschichtl. Entwickl., Jena 1880. P. Märkel, D. leitenden Gedanken der in Pls Politie entwickelten Staatsansicht, dargestellt und mit besonderer Rücksicht auf den modernen Standpunkt beurteilt, Halle, I.-D., 1881. M. Heinze, Über den bleibenden Wert platonisch-aristotelischer Gedanken in der Staatslehre, Rede, Lpz. 1885. Joh. Müller, Pls Staatslehre u. d. moderne Sozialis-

mus, Pr., Sondersh. 1886. H. Was, En dichter en zyne Vaderstad, eene inleiding tot d. Staat v. Pl., Leiden 1881; ders., Pl.s Politeia, Arnhem 1885. W. Lutoslawski, Erhalt. u. Untergang der Staatsverfassungen nach Pl., Aristoteles u. Machiavelli, Breslau 1888. S. Blaschke, D. Zusammenh. der Familien- u. Gütergemeinsch. des plat. Staates mit d. polit. u. philos. Syst. Pl.s, Pr., Berl. 1893. R. Bohne, Wie gelangt Pl. zur Aufstell. seines Staatsideals, u. wie erklärt s. d. Urteil üb. d. Poesie in dems.? Pr., Berl. 1893. Fairbanks, The Stoical vein in Pl.s Republic, The philos. Rev., X., 1900. R. Schöber, D. Staatsideal Pl.s, Pr., Elbing 1901. M. Guggenheim, Studien zu Platons Idealstaat. Kynismus und Platonismus, Neue Jahrb. 1902, S. 521—539. E. Barker, The political thought of Plato and Aristotle, New York 1908. F. Weber, Platons Stellung zu den Barbaren, München 1904, Pr. Ch. G. Pantazidos, *Tà περί γυναικός παρὰ Πλάτωνι φιλοσοφούμενα*, Freiburg, Diss. E. Barker, Political thought of Plato and Aristotle, London 1906. Über die Gemeinshaft des Besitzes handeln: E. von Voorthuysen, Diss., Utr. 1850. Thonissen, in: Le socialisme. t. I, Paris, 1852, S. 41 ff. Über die Prinzipien der platon. Kriminalges. handelt E. Platner, in: Ztschr. für die Altertumswiss. 1844, No. 85 u. 86. P. Malusa, La dottrina del bello in Platone, p. I, Ven. 1885.

Über Platons Erziehungslehre handeln: Anne de Tex, de vi musices ad excol. hom. e Pl. sent., diss. inaug., Utr. 1816. Ad. Bartholom. Kayssler, Fragmentè aus Platons und Goethes Pädagogik, Breslau 1821. C. Stoy, De auctoritate in rebus paedag. a Plat. civ. principibus tributa, Habilitationsschr., Jena 1843. Wiese, In optima Plat. civitate qualis sit puerorum institutio, Prenzlav. 1834. W. Baumgarten-Crusius, Disciplina juvenilis Plat. cum nostra comp., Progr., Meissen 1836. K. H. Lachmann, Plat. Vorst. von Recht und Erziehung, Hirschberg 1849. Arens, Die relig. Erziehung des plat. Staatsbürgers, nach Rep. 377—392, G.-Pr., Oldenburg 1853. Volquardsen, Plat. Idee des persönl. Geistes und seine Lehren über Erziehung usw., Berlin 1860. Bannard, Quid apud Graecos de institutione puerorum senserit Plato, Orléans 1860. Hahn, Die pädagog. Mythen Platons, G.-Pr., Parchim 1860. L. Wittmann, Erziehung und Unterricht bei Platon, G.-Pr., Giessen 1868. Cuers, Platons und Arist. Ansichten über den pädagog. Bildungsgehalt der Künste, in: Jahrb. f. Philol. u. Päd., Bd. 98, 1868, S. 521—553. Karl Benrath, Das pädagog. System Platons in seinen Hauptzügen, Diss., Jena 1871. Alois Luber, Musik u. Gymnast. als Erziehungsmittel bei Platon u. Aristot., Pr. der Lehrerbildungsanst., Salzbr. 1872. Sp. Moraites, *ἡ κατὰ Πλάτωνα τροφή καὶ παιδεία*, Athen 1874. A. Drygas, Plat. Erziehungstheorie nach seinen Schriften dargestellt, Schneidemühl 1880. Paul Tannery, L'éducation Platonicienne, in: Revue philosophique, 1880, Bd. 10, S. 517—530, 1881, Bd. 11, S. 283—299. A. Dreinhöfer, D. Erziehungswes. b. Pl., Pr., Marienwerder 1880. Ritter, Analyse und Krit. der v. Pl. in sein. Schr. vom Staate aufgestellten Erziehungs-, G.-Pr. von Brühl, Deutz 1881. H. Kanter, Platons Anschauungen über Gymnastik, Pr., Graudenz 1886. S. J. Lengsteiner, Pl. als Erzieher, Pr., Kalksburg 1898. Anth. Mazarakis, Die platonische Pädagogik systematisch und kritisch dargestellt, Zürich 1900. G. Deile, Vergleichende Darstellung der platon. u. aristotel. Pädagogik I., Pädagog. Stud. N. F. 23, S. 229—238. J. Polach, Erziehungsideale bei Platon und Aristoteles, Brünn 1904, Pr. G. Dantu, L'éducation d'après Platon, Paris 1907. W. Schroeder, Platon, Staatserziehung, Geestemünde 1907.

Über Platons Kunstlehre und sein eigenes künstlerisches Verfahren in der Komposition seiner Dialoge handeln: Ed. Müller, Über das Nachahmende in der Kunst nach Platon, Ratibor 1831; Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, I. Bd. Breslau 1834, S. 27—129. Arnold Ruge, Die platon. Ästhetik, Halle 1832. Wilh. Abeken, De *μυήσεως* apud Platonem et Arist. notione, Gott. 1836. Friedr. Thiersch, Über die dram. Natur der platon. Dialoge, in den Abh. der Bayr. Akad. der Wiss., Bd. II, Abt. I, 1837. Herm. Rassow, Über die Beurteilung des homerischen Epos bei Platon und bei Aristoteles, G.-Pr., Stettin 1850. Ch. Lévêque, Platon, fondateur de l'esthétique, Paris 1857. K. Justi, Die ästhet. Elemente in der platon. Philos., Marburg 1860. Th. Sträter, Studien zur Geschichte der Ästhetik, Heft 1: Die Idee des Schönen bei Platon, Bonn 1861. Jos. Reber, Pl. u. die Poesie, Inaug.-Diss., München 1864; vgl. auch Jos. Reber, Platons Kritik eines Liedes des Simonides, in: Jacobs und Rühle, Ztschr. f. d. G.-Wesen, 1866, S. 417—428. Max Remy, Plat. doctrina de artibus liberal., Hal. 1864. A. H. Raabe, De poetica Plat. philos. natura in amoris expositione conspicua, Rotterdam 1866. C. von Jan, Die Tonarten bei Platon, in: N. Jahrb. f. Ph. u. Päd. 95, 1867, S. 815—826. Königs, Üb. Platons Kunstanschauung, Saargemünd

1879. E. Grünwald, D. Dichter, insbes. Homer, im plat. Staat, Pr., Berl. 1890.
Fr. Stählin, D. Stellung der Poesie in d. platonisch. Philos., Diss., Erlang. 1901.
A. Lombard, La poésie dans la République et dans les Lois de Platon, Nancy 1903.
S. namentl. J. Walter, Gesch. d. Asth. im Altert., S. 168—476, auch Hirzel,
D. Dialog, I.

Zu § 45. Die ältere Akademie. Jahresberichte s. o. S. 22*. Zu den antiken Berichten über Leben u. Lehre d. älteren Akademiker: Über Herkunft und gegenseitiges Verhältnis der Berichte des Diog. Laert. und des Academ. ind. Hercul. s. v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos S. 45 ff. Allgemeineres: Zur Organisation und rechtlichen Stellung der Schule vgl. die oben S. 18* verzeichnete Literatur. Th. Gomperz, D. Akademie u. ihr vermeintlicher Philomacedonism., in: Wiener Studien IV, 1882, S. 102—120. Picavet, Le phénomène et le probabilisme dans l'école platonicienne, Revue philosophique 1887. O. Immisch, D. Akademie Platons u. d. modernen Akademien, N. Jahrb. f. Philol. 1899, S. 421—442. Zu Speusippos: Ravaisson, Speusippi placita, Par. 1838. Max. Ach. Fischer, De Speus. vita, Rast. 1845. Krische, Forschungen I, S. 247—258. Zu Xenokrates: Wypersse, Diatribe de Xen. Chalcedonio, Lugd. Bat. 1822. Krische, Forschungen I, S. 311—324. Ad. Mannheimer, Die Ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates u. Arist., Darmst. 1875. Rich. Heinze, Xenokrates, Darstell. der L. u. Samml. der Fragmente, Lpz. 1892. Zu Heraclideides: Roulez, De vita et scriptis Heracl. Pontici, Lovanii 1828. E. Deswert, De Heraclide Pontico, Lovanii 1830. Franz Schmidt, De Heraclidae Pont. et Dicaearchi Messenii dialogis deperditis, diss. inaug., Vratisl. 1867. Leop. Cohn, De H. P. etymologiarum scriptore antiquissimo, in: Commentat. philol. in hon. Reifferscheidii, 1884, S. 84 ff. Herm. Schrader, Heraclideae, in: Philologus, 44, 1885, S. 236—261. F. Hultsch, D. astronom. System des Herakl. v. P., Jahrb. f. klass. Philol., 1897, S. 305—316. O. Voss, De Heraclidis Pontici vita et scriptis, diss., Rostock 1897. H. Staigmüller, H. Pont. u. das heliocentrische System, a. f. G. Pr., 1902, S. 141—165. Vgl. Müller, Fragm. hist. Gr. II, S. 197 ff.; Krische, Forschungen I, S. 324—336. Zu Eudoxos: L. Ideler, Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1828 u. 30. Aug. Boeckh, Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich den eudoxischen, Berl. 1863. Vgl. George Cornwell Lewis, Historical Survey of the ancient Astronomy, c. III, sect. 3, S. 146 ff. Künssberg, D. Astronom, Mathematiker u. Geograph Eud. v. Kn., I u. II, Dinkelsbühl 1889/90. Fr. Susemihl, D. Lebenszeit des Eudoxos v. Knidos, Rhein. Mus., 53, 1898, S. 626—628. Über den von dem Philosophen Eudoxos zu unterscheidenden Geographen Eudoxos aus Rhodos (um 225 v. Chr.), der eine *γῆς περίοδος* verfaßt hat, wie auch über den um 90 v. Chr. Afrika umsegelnden Eudoxos aus Kyzikos und über den Astronomen Geminus (um 137 v. Chr.) handelt H. Brandes in den Jahrb. f. Ph. LXIV, 1852, S. 258 ff. und in dem Jahresber. des Vereins von Freunden der Erdkunde in Leipzig, Lpz. 1865, S. 23 ff. Über Hermodoros handelt Ed. Zeller, De Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859; über Polemon: R. Förster, De Polemonis physiognomonicis, Pr., Kiel 1886. Th. Gomperz, Die herkulanische Biographie des Polemon, Philosoph. Aufs., E. Zeller gewidmet, Lpz. 1887; über Krantor: F. Schneider, De Crantoris Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui *περὶ πένθους* inscribitur, commentatio, in: Ztschr. für die Altertumswiss., 1836, No. 104—105. M. Herm. Ed. Meier, Über die Schrift des Krantor *περὶ πένθους*, Halle 1840. C. Buresch, Consolationum a Graecis Romanisque script. hist. crit., Lpz. Stud. IX, 1886. Frid. Kayser, De Crantore Academico diss., Heidelb. 1881, worin die Fragm. enthalten sind. Karl Praechter, Krantor u. Ps.-Archytas, A. f. G. d. Ph., X, 1897, S. 186—196. K. Kuiper, De Crantoris fragmentis moralibus, Mnemos. N. F. 29 (1901), Heft 4. Dazu G. Wörpel, Wochenschr. f. klass. Philol. 1902, S. 284 ff. Vgl. auch Philol. 62, S. 450.

Zu § 46. Aristoteles. Jahresberichte siehe oben S. 22*f. Bibliographie: M^{se} Schwab, Bibliographie d'Aristote. Mémoire couronné par l'Institut de France, Paris 1896 (autographiert). Beinahe vollständig mit über 3700 Nummern. Vgl. ferner: S. Jankelevitch, Proceed. of the Aristot. Society. New series vol. I, 1900—1901. Philos. Rev. 1902, S. 205—215.

Zu den antiken Viten. In Betracht kommt die Literatur über die Quellen des Diogenes Laertios, s. o. S. 15*f, insbesondere Leo, Die griech.-röm.

Biogr. S. 52 ff. und die dort genannten früheren Arbeiten. Vgl. auch Baumstark in dem oben Text S. 188 angeführten Buche. Ferner A. Busse, Die neuplaton. Lebensbeschr. d. Arist., Hermes 28, S. 252–276. S. auch S. Sudhaus, Arist. in d. Beurteilung d. Epikur und Philodem, Rhein. Mus. 48 (1893), S. 552–564.

Aristoteles: Allgemeines; sein Leben: J. G. Buhle, Vita Aristotelis per annos digesta, im ersten Bande der bipontiner Ausgabe der Werke des Aristoteles, S. 80–104. Ad. Stahr, Aristotelia, T. I.: Das Leben des Aristoteles von Stagira, Halle 1830. Blakesley, Life of Aristotle, Cambridge 1839. George Henry Lewes, Aristotle, a chapter from the history of the science, London 1864, aus dem Engl. übersetzt von Julius Victor Carus, Leipzig 1865; erstes Kapitel: Das Leben des Aristoteles. H. L'Arronge, A. als Menschenkenner, Diss., Jena 1897. Herm. Siebeck, Aristoteles, Frommanns Klass. d. Ph., Suttg. 1899. 2. Aufl. 1902. R. Eucken, Eine Einführung in Aristoteles, Münch. Allg. Zeit. Beil. 1899, No. 140. Vgl. Aug. Boeckh, Hermias von Atarneus, in: Abh. d. Akad. der Wiss., hist.-phil. Cl., Berlin 1833, S. 133–157, kl. Schrift., Bd. VI, S. 185–210. Th. Bergk, Rhein. Mus. 37, S. 355 ff. (begründet einen Zwischenaufenthalt in Athen. Dieser ist wichtig für gewisse chronologische Fragen, namentlich in der Politik). S. auch die unt. zu § 50 (unter Psychologie) angeführte Schrift von Chaignet u. v. Wilamowitz-M., A. u. Athen, I, 311 ff.

Über das Verhältnis des Aristoteles zu Alexander handeln insbesondere: K. Zell, Arist. als Lehrer des Alexander (in: Ferienschriften, Freiburg 1826). Frid. Guil. Car. Hegel, De Arist. et Alex. magno, diss. inaug., Berl. 1837. P. C. Engelbrecht, Über die wichtigsten Lebensumstände des Aristoteles und sein Verhältnis zu Alexander dem Großen, besonders in Beziehung auf seine Naturstudien, Eisleben 1845. Rob. Geier, Über Erz. u. Unterr. Alex. d. Gr., I, Halle 1848; Alexander und Aristoteles in ihren gegenseitigen Beziehungen, Halle 1856. Egger, Aristote, considéré comme précepteur d'Alexandre, Caen 1862 (Extrait des Mém. de l'acad. de Caen). Mor. Carriere, Alexander u. Aristot., in Westermanns Monatsh., Febr. 1865. F. Koepf, Aristoteles und Alexander, Preuß. Jahrbücher 113 S. 83–100.

Zu § 47. Aristoteles' Schriften. S. die S. 74* zitierte Bibliographie d'Aristote. Jahresberichte oben S. 22*f.

Zur Beschäftigung des Altertums und Mittelalters mit den aristotelischen Schriften.

Über die Bedeutung der antiken Kommentare und über den Wert der akademischen Ausgaben derselben nach verschiedenen Seiten s. H. Usener, Gött. gel. Anz. 1892, S. 1001 ff.; G. Heylbut, Scholien zur nikomach. Ethik, in: Rhein. Mus. XLI, S. 304–307. S. auch die Besprechungen von K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1903, S. 513 ff.; 1904, S. 374 ff.; 1906, S. 861 ff.; 1908, S. 209 ff.

Zur Erklärung des scholastischen Aristoteles ist von Wert das Werk des Silv. Maurus S. J., das nach der römisch. Ausgabe v. 1663 jetzt neu herausgegeben wird: Aristotelis Opp. omnia (lateinisch) — brevi paraphrasi et litterae inhaerente expositione illustrata a. S. M. ed. Fr. Ehrle, S. J., Par., Ratisb. 1885. — S. auch K. Rolfes, D. Textauslegung des Ar. b. Thomas v. A. u. d. Neueren, Jahrb. f. Philos. u. spek. Th., IX, S. 1–33.

Arbeiten Neuerer über aristotelische Schriften:

a) *Allgemeineres. Reihen von Beiträgen eines und desselben Verfassers.*

J. G. Buhle, Commentatio de librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos, Gott. 1788, auch im ersten Bande der buhleschen Ausgaben des Arist., Biponti 1791, S. 105–152; über die Echtheit der Metaph. des Aristoteles, in Bibl. f. alte Liter. u. Kunst, 4. St., Gött. 1788, S. 1–42; über die Ordnung und Folge der arist. Schriften überhaupt, ebenda 10. Stück, 1794, S. 33–47.

Am. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, Paris 1819 (2. éd. 1843), deutsch von Ad. Stahr, Halle 1831. Fr. N. Titze, De Ar. operum serie et distinctione, Lpz. 1826.

Ch. A. Brandis, Über die Schicksale der aristotelischen Bücher und einige Kriterien ihrer Echtheit, in: Rhein. Mus., Bd. I, Bonn 1827, S. 236–254; 259–286. Vgl. dazu Kopp, Nachtrag zu Br. Unters. über die Schicksale der aristotel. Bücher, ebend. III, Heft 1, 1829. Brandis, Über die Reihenfolge der Bücher des arist. Organons und ihre griech. Ausleger, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., 1833. Über die arist. Metaphysik, ebd. 1834. Über Aristoteles' Rhetorik und die griech. Ausleger derselben, in: Philologus, IV, 1849, S. 1 ff.

Ad. Stahr, Aristotelia, Bd. II: die Schicksale der arist. Schriften usw., Lpz. 1832. Ders., Aristoteles bei den Römern, Lpz. 1834.

R. Shute, On the history of the process by which the Aristotelian writings arrived at their present form, Oxf. 1888.

Leonh. Spengel, Über Aristoteles' Poetik, 1837, Über das 7. Buch der Physik, 1841, Über das Verhältnis der drei unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, 1841—1843, Über die Politik des Aristoteles, 1849, Über die Reihenfolge der naturwiss. Schriften des Arist., 1849, Über die Rhetorik des Aristoteles, 1851, in: Abh. der bayr. Akad. der Wiss., Bd. II, III, V, VI. Über *χάθαρσις τῶν παθημάτων* bei Arist., ebd. Bd. IX, München 1859. Arist. Studien: nik. Ethik, eudem. Ethik, große Ethik, Politik und Oekonomik, Poetik, in den Abh. der Akad. d. Wiss., Bd. X u. XI, München 1863—1866 (vgl. darüber Bonitz in der Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1866, S. 777—804).

Jakob Bernays, Ergänzung zu Aristoteles' Poetik, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VIII, 1853, S. 561—596. Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, in den Abh. der hist.-philos. Gesellsch. zu Breslau, Bd. I, Breslau 1858, S. 133—202. Diese beiden Abhandlungen wieder abgedruckt in: Zwei Abh. üb. d. aristot. Theorie des Drama, Berl. 1880. Ders., Die Dialoge des Aristot. in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken, Berl. 1863. (Vgl. zu den Dialogen P. W. Forchhammer, Aristoteles und die exoterischen Reden, Kiel 1864. Rud. Hirzel, Der Dialog, s. ob. S. 11*; üb. d. Protreptikos d. Arist., in: Hermes, Bd. X, 1875, S. 61—100. Üb. d. Protreptikos u. seine Benutzung bei Cicero usw. s. Diels, oben Text S. 198, auch P. Hartlich, Exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indoles, Lpz. Stud. XI, 1890.) Jak. Bernays, Oratio de Aristotele Athenis peregrinante et de libris eius politicis, in: Ges. Abhdl. I, 165—178.

Herm. Bonitz, Aristotelische Studien, I—V, Wien 1862—1867.

Rud. Eucken, De Arist. dicendi ratione, p. I.: Observationes de particularum usu, Gott. 1866; ders. über den Sprachgebrauch des Arist., Beobachtungen über die Präpositionen, Berl. 1868. (Über die Kunst des aristotelischen Stils s. Diels Gött. gel. Anz. 1894, S. 293—307.) Beiträge zum Verständnis d. Arist., in: N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag., Bd. 99, 1869, S. 243—252 und 817—820. J. Vahlen, Aristotelische Aufsätze, 1—3, Wien 1870—1874. E. Zeller, Über den Zusammenhang der platon. und aristotel. Schriften mit der persönl. Lehrtätigkeit ihrer Verfasser, in: Hermes, XI, 1876, S. 84—96. E. Essen, Ein Beitr. zur Lös. der aristotel. Frage, Berl. 1884. S. üb. d. aristot. Schriften auch E. Heitz, in: K. Otrf. Müllers Gesch. d. griech. Liter.

Terminologie: M. Kappes, Aristoteles-Lexikon, Erklärung der philos. termini technici des Ar. in alphabetischer Reihenfolge, Paderborn 1894.

b) *Arbeiten zu den einzelnen Schriften und Schriftgruppen.*

Über die logischen Schriften des Arist. handeln: F. Th. Waitz, De Ar. libri π. *ἐμπνεύσεως* cap. decimo, Hab.-Schr., Marb. 1844. Ad. Textor, De herm. Ar., diss. inaug., Berl. 1870. Hnr. Maier, Die Echtheit der Aristotelisch. Hermeneutik, A. f. G. d. Ph., 17, 1900, S. 23—72. Imelmann, Zur aristot. Topik, Berl. 1871. R. Schmidt, Die aristotelischen Kategorien in St. Gallen, Erlangen 1874 (vgl. unter § 48). Werner Luthe, Beiträge zur Logik, II (D. aristotel. Kategorien u. d. Syllogistik des A., Berl. 1877). L. Haas, Z. d. logisch. Formalprinzipien des A., Pr., Burghausen 1887. J. C. Vollgraff, Emendatur Aristotelis π. *ἐμπν.* c. 10 § 5, Mnemos. N. S. 30, S. 15.

Die Metaphysik betreffen folgende Schriften: C. L. Michelet, Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, ouvr. cour. par l'acad. des sc. mor. et pol., Par. 1836. Felix Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, Par. 1837—1846. J. C. Glaser, Die Metaph. des Arist. nach Komposition, Inhalt u. Methode, Berlin 1841. Herm. Bonitz, Observ. criticae in Arist. libros metaphysicos, Berolini 1842. W. Christ, Studia in Aristot. libr. metaph. collata, Berlin 1853. Derselbe, Krit. Beiträge z. Metaphys. d. Aristot., Sitzungsber. d. philos. Klasse d. Münchener Akad. 1885, S. 406—423. Schramm, D. Metaphys. des Arist. nach ihrem Inhalte, Bamberg 1877. P. Natorp, Thema u. Disposition d. aristotel. Metaphysik, in Philos. Monatsh., 24, 1888, S. 37—65, 540—574. Goebel, Übersetzung von B. 1 der Metaphys. des Aristot., Pr., Soest 1896. J. Zahlfleisch, Die Metaphysik des Arist. das einheitliche Werk eines Autors, Philol., 55, 1896,

S. 123—153. Derselbe, Einige Gesichtspunkte f. d. Auffassung u. Beurteilung d. aristotel. Metaphysik, Arch. f. Gesch. d. Phil. 12, S. 434—492; 13, S. 502—540. H. Jackson, On some passages in Aristotle's Metaphysics *A*, Journal of philology N. 57, S. 139—144. Alb. Goedeckemeyer, Gedankengang u. Anordnung d. aristotel. Metaphysik, Archiv f. Gesch. d. Philos. 20, S. 521—542; 21, S. 18—29. W. A. Heidel, Zu Aristoteles' Metaphysik, Hermes 43 (1908) S. 169—172. H. Richards, *Varia*, The class. rev. 21, S. 197 ff. (zu Arist. Met. 1, 2 p. 982 b 28). Vgl. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I, 1840, S. 263—276, wie auch Bonitz u. Schwegler in ihren Kommentaren zur aristotel. Metaphysik (vgl. unt. § 49).

Die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles betreffen: R. Rubrichi, Osservazioni critiche al *περί οὐρανοῦ* di Aristotele, Rivista di storia antica e scienze affini, N. S. 9, 203—210; 385—392. J. Zahlfleisch, Zur Meteorologie des Aristoteles, Wiener Studien 1904, S. 43—61. C. Prantl, De Ar. librorum ad. hist. animal. pert. ordine atque dispositione, Monachii 1843; Symbolae criticae in Arist. phys. auscultationes, Berol. 1843. H. Thiel, D. zool. Ar. l. ordine ac distrib., G.-Pr., Breslau 1855. Ch. Thurot, Obs. crit. zu Ar. de part. animalium, in: Revue arch. 1867, S. 233—242; zur Meteorol., ebd. 1869, S. 415—420. Vgl. Abhandlungen von Barthélemy St. Hilaire, Jessen u. a. M. Hayduck, Bemerkungen zur Phys. des Arist., G.-Pr., Greifsw. 1871. E. Gottschlich, Zur Phys. des Arist., in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 105, 1872, S. 618—620. H. Diels, Zur Textgesch. der aristotel. Phys., aus: Abh. d. K. Ak. d. W. z. Berl., 1882. H. Bonitz, Zur Erklär. einiger Stellen aus Ar. Schr. üb. d. Seele, in: Hermes, Bd. 7, 1873, S. 416—436 (s. u. § 50). W. Strehlke, De commentario anonymo in Arist. de anima libros conscripto, Berlin 1876, Diss. P. Shorey, Aristoteles de anima, Amer. Journ. of philol. 22, S. 149—164. G. Rodier, Note sur un passage du De anima d'Aristote [3, 2 p. 426 b 3], Revue des études anciennes 1901, S. 313—315. P. Tannery, Sur la composition de la phys. d'A., A. f. G. d. Ph., VII, 1894, S. 224—229; IX, 1896, S. 115—118 (für Scheidung des 5. u. 6. Buchs aus der Physik, als einer vielleicht früher abgefaßten besonderen Schrift); gegen ihn Georg. Rodier ebd. VIII, 1895, S. 454—460; IX, S. 185—189. Barthélemy de St. Hilaire, Mémoire sur le traité de la génération des animaux d'Aristote, in: Séances de l'Acad. des sciences morales 1886. L. Dittmeyer, Die Unechtheit des 9. Buches der Aristot. Tiergeschichte, Separatdruck a. d. Blättern f. bayr. Gymn., München 1887. Derselbe, Unters. über einige Handschriften u. lat. Übersetzungen der Aristotelischen Tiergeschichte, Würzb. 1902, Pr. E. L. de Stefani, Per l'epitome Aristotelis de animalibus di Aristofane di Bizanzio, Studi ital. di filol. class. XII (1904). F. Poschenrieder, D. naturwissenschaftl. Schriften des Ar. in ihrem Verhältn. z. d. Büchern der hippokrat. Sammlung, Pr., Bamberg 1887. Ernst Hoffmann, De Aristotelis Physicorum libri septimi origine et auctoritate, pars I, Berliner Dissert. 1905 (das siebente Buch Rest eines größeren rein physikalischen Werkes, das dem in den übrigen Büchern erhaltenen naturphilosophischen Werke voranging und für Anfänger bestimmt war). C. Bitterauf, Quaestiunculæ criticae ad Aristotelis Parva Naturalia pertinentes, Münch. 1900. P. Wendland, Die Textkonstitution der aristot. Schrift *II. αἰσθητικῆς καὶ αἰσθητῶν*, Festschr. f. Th. Gomperz S. 173—184. J. G. Smyly, Arist. de mem. 452 a 17—26, The class. rev. 20, S. 248—249. E. Richter, De Ar. problematis, diss., Bonn 1885. Karl Stumpf, D. pseudaristotelisch. Probleme üb. Musik, Abh. d. K. Ak. d. W. in Berl. 1896. G. Tischer, Die aristotelischen Musikprobleme, Berlin 1902, Diss. C. E. Ruelle, Aristotle Probl. XIX 3, Revue de philol. 1903, p. 272.

De lineis insecabilibus: J. C. Wilson, On the geometrical problem in Plato's Meno 86 e sqq., with a note on a passage in the treatise de lineis insecab. 970 a 5, Journ. of philol. N. 56, p. 222—240.

De mirab. auscult. K. Praechter, Ps.-Aristot. π. θαυμ. ἀκροσμ., Philol. 64, S. 386 f. Derselbe, Byz. Zeitschr. 13 (1904), S. 2 (Verhältnis zu Paulos Silentarios). W. Headlam, A marvellous pool [Arist. Mirab. p. 38 Westerm.], The class. rev. 1905, S. 439.

Auf die Ethik beziehen sich: Wilh. Gottlieb Tennemann, Bem. üb. die sogen. große Ethik des Arist., Erfurt 1798. F. Schleiermacher, Über die griech. Scholien zur nikomachischen Ethik des Arist., gelesen am 16. Mai 1816, abg. in den sämtl. Werken, III, 2, 1833, S. 309—326; Über die ethischen Werke des Aristoteles, gelesen am 4. Dez. 1817, abgedr. in den sämtl. Werken, III, 3, 1835, S. 306—333. Herm. Bonitz, Obs. crit. in Arist. quae feruntur Magna Moralia et Eth. Eudemia, Berol. 1844. Ad. Trendelenburg, Über Stellen in der nik. Ethik,

in den Monatsber. der Berliner Akad. d. Wiss. 1850 und in den hist. Beitr. zur Philos. II, Berlin 1855; zur arist. Ethik, in den hist. Beitr. III, 1867. J. Bendixen, Comm. de Ethicorum Nicomacheorum integritate, Ploenae 1854; Bemerkungen zum 7. Buch der nikom. Ethik, in: Philol. X, 1855, S. 199—210; S. 263—292; Übersicht über die neueste, die aristotelische Ethik und Politik betreffende Liter., ebd. XI, 1856, S. 351—378, 544—582; XIV, 1859, 332—372; XVI, 1860, 465—522; vgl. XIII, 1858, S. 264—301. H. Hampke, Über das fünfte Buch der nik. Eth., ebd. XVI, S. 60—84. Christian Pansch, De Ethicis Nicomacheis genuino Arist. libro diss., Bonn 1833 (vgl. Trendelenburgs Rec. dieser Schrift, insbesondere seine Verteidigung der von Pansch angefochtenen Echtheit des zehnten Buches der nik. Ethik, in den Jahrb. f. wiss. Kritik, 1834, S. 358 ff., und Spengel in d. Abh. der bayer. Ak. III, S. 518 ff.); Chr. Pansch, De Ar. Eth. Nic. VII, 12—15 et X, 1—5. Pr., Eutin 1858. H. S. Anton, Quae intercedat ratio inter Eth. Nic. VII, 12—15 et X, 1—5, Dantisci 1858. F. Münscher, Quaest. crit. et exeget. in Arist. Eth. Nicom., Marburgi 1861. R. Noetel, Quaest. Ar. (de libro V. Eth. Nic.), G.-Pr., Berol. 1862; D. 4. Kap. im 1. B. der nikom. Eth., in: Jahrb. f. Philol. 119, 1879, S. 25—38; Aristotelis Ethicorum Nic. libri III. cc. 9, 10, 11, quae sunt de fortitudine enarr., Berl. 1884. F. Häcker, Das V. Buch der nik. Ethik, in der Zeitschr. f. d. G.-W. XVI, S. 513—560; Beitr. z. Krit. u. Erkl. des VII. Buches der nik. Ethik, G.-Pr., Berl. 1869.

H. Rassow, Obs. crit. in Aristotelem, Berl. 1858; Emend. Aristoteleae, Weimar 1861; Beitr. zur Erkl. u. Textkritik d. nik. Ethik des Arist., Weimar 1862 u. 1868; Bemerkungen über einige Stellen d. Politik des Ar., Weimar 1864; Forschungen über die nikom. Ethik des Arist., Weimar 1874. Joh. Imelmann, Obs. cr. in Ar. E. N., diss., Hal. 1864. Moritz Vermehren, Aristot. Schriftstellen, Heft I: Zur nikom. Ethik, Lpz. 1864. Susemihl, Über d. nikomach. Ethik. des A., in: Verhandl. der 35. Versammlung deutsch. Philol. 1881. Ewald Böcker, De quibusdam Pol. Ar. locis, Inaug.-Diss., Greifsw. 1867. Val. Rose, Über die griech. Kommentare zur Eth. des Arist., in: Hermes, Bd. V, 1871, S. 61—113 (bez. sich auf Handschriften von Kommentaren des Eustratios, Aspasios u. a. zur nik. Eth., gedruckt Ven. ap. Aldum 1536). J. Wiggert, De Arist. ethicorum Nic. lib. VII, 12—15, G.-Pr., Stargard 1871. E. Böscher, Commentarius ad Arist. Ethicorum Nic. lib. VIII et IX, G.-Pr., Eutin 1873. L. Diederichsen, In welchem Verh. stehen das V., VI. und VII. B. der nicomach. Eth. zu den vorhergehenden u. d. erste Behandlung der ἡδονή u. λύπη zur zweiten? Flensburg 1877. Cook Wilson, Aristotelean studies, I. On the structure of the VII. book of the Nicom. Ethics Ch. I—X, Oxford 1879. Ch. Schwanebach, Zur Fr. nach der Überliefer. des 7. Buches der nikom. Eth., Pr. der ref. Kirchensch., Petersb. 1883. J. L. Heath, On the probable order of certain parts of the Nic. Ethics, in: Journ. of philol. 1884, S. 41—55. (Vgl. unten § 51.) E. Arleth, Üb. Ar.' Eth. I, 5. 1097 b 16 ff., Ztschr. f. Ph., 90, 1887, S. 88—110. J. Stewart, Notes on the Nicomachean Ethics, 2 vols., Oxf. 1893. Santi Ferrari, L'Etica à Nicomaco in relazione alle dottrine greche ed al pensiero moderno, Mantova 1887. J. Zahlfleisch, Die in den drei unter dem Namen des Ar. uns erhaltenen Ethiken angewandte Methode, Jahrb. f. Ph. u. spek. Th., X, 1895. Petrus van Braam, De tribus libris, qui sunt Ethicis Nicomacheis communes cum Ethicis Eudemiis, Traj. ad Rh. 1901. O. Apelt, Zur Eudemisch. Ethik, Jahrb. f. klass. Philol. 1894, S. 729—752. Rich. Noetel, Aristotelis Ethic. Nicom. libri IV capp. I, II, III — enarrantur, Jahrb. f. klass. Philol. 1897, S. 433—450. Henry Jackson, On some passages in the seventh book of the Eudemian Ethics attributed to Aristotle, Cambridge 1900. J. C. Wilson, On Arist. Nic. Eth. VII. XIV 2 and XII 2, The class. rev. 1902, S. 23—28. Derselbe Nic. Eth. V, VIII 7, 1135 b 19 ebenda 1903, S. 384 f. H. Richards, Arist. Eth. 8, 5, The class. rev. 1902, S. 396. J. B. Beare, The meaning of Arist. Nic. Eth. 1095 a 2, Hermathena 28, S. 40—43. R. G. Bury, Arist. Eth. I 6, The class. rev. 1904, S. 17. N. Kaufmann, Zur Aristot. Ethik, Philos. Jahrb. 17, S. 375 ff. C. Marchesi, L'etica Nicom. nella tradizione latina medievale, Messina 1904. L. H. G. Greenwood, Suggestions on the Nicom. Ethics, The class. rev. 19, S. 14 bis 18. H. Jackson, On Nicom. Ethics VI 1, p. 1139 a 3—6, The class. rev. 1905, S. 299—300. J. S. Phillimore, A correction in Aristotle Nic. Eth. IV, 1128 a 27, The class. rev. 1906, S. 15. C. E. Ruelle, Un faux aiguillage philologique à propos d'un passage d'Aristote (Eth. Nicom. 5, 8 p. 1132 b 31), Revue des études grecques N. 88, S. 171—175. Peter Von der Mühl, Zum 1. Buch der Nikom. Ethik, in: Juvenes dum sumus S. 88—90, Basel 1907.

Auf die Politik beziehen sich W. van Swinderen, *De Ar. Pol. libris*, Gröningen 1824. G. Teichmüller, *Zur Frage über die Reihenfolge der Bücher in der arist. Politik*, ebd. S. 164–166. W. Oncken, *Die Wiederbelebung der arist. Politik in der abendländischen Lesewelt*, in: *Festschr. zur Begrüßung der 24. Vers. deutscher Philol. u. Schulp.* zu Heidelberg, Lpz. 1865, S. 1–18. Susemihl, *Üb. d. Komposition der Polit. des Ar.*, *Verh. der 30. Vers. deutscher Philolog.*, 1875. H. Henkel, *Zur Polit. des Arist.*, G.-Pr., Seehausen 1875. Fr. Diebitsch, *De rerum connexu in Aristotelis libro de republ.*, Vratislaviae 1875. A. Lang, *The Politics of Aristotle. Introductory essays*, Lond. 1886. G. Heylbut, *Zur Überlieferung der Politik des A.*, in: *Rhein. Mus.* Bd. 42, 1887, S. 102–110. F. Susemihl, *De politicis Aristoteleis quaestiones criticae*, Supplementbd. 15 z. d. Jahrb. f. klass. Philol., 1886, S. 331–450 (eine überarbeitete Sammlung seiner früher in verschiedenen Zeitschriften und bei verschiedenen Gelegenheiten erschienenen kritischen Bemerkungen). H. Nissen, *D. Staatsschriften des A.*, Rhein. Mus., 1892, S. 161–206. *Ἡ τοῦ Ἀριστοτέλους εἰς τὰ Ἀριστοτέλους Πολιτικά*, Ath. 1893. J. Zahlreich, *Die ursprüngl. Ordnung der aristotelischen Politik*, *Ztschr. f. d. österr. Gymn.*, 45, 1894, S. 385–405, 481–497. F. Susemihl, *Zur Polit. des A.*, Jahrb. f. klass. Philol., 1894, S. 801–817. Cook Wilson, *Zu Arist. Politik I*, 11; 1258b 27–31, *A. f. G. d. Ph.* XI, 1898, S. 246–262, XII, 1899, S. 50–54. C. v. Holzinger, *Aristoteles' u. Herakleides' lakonische und kretische Politien*, Philol., 52, 1894. T. D. Seymour, *Note on Arist. Politics 1338a 24*, *The class. rev.* 1903, S. 22 f. E. Barker, *The political thought of Plato and Aristotle*, New York 1908.

Von bedeutenderen Schriften über die *Πολιτεία Ἀθηναίων* ist zu nennen: G. Kaibel, *Stil u. Text der Ἀθ. πολιτεία des A.*, Berlin 1893, s. dazu die Besprechung von Diels, *Gött. Gelehr. Anz.* 1894, S. 293–307. Ausführliche Analyse des Inhalts in: U. v. Wilamowitz-M., *Aristoteles und Athen*, 2 Bde., Berl. 1893. Die aristotelische Urheberschaft der Schrift ist, aber mit Unrecht, angefochten worden. Im übrigen muß hier auf die Literaturberichte verwiesen werden, z. B. auf den von V. v. Schöffer in *Bursian-Müllers Jahresber.*, 75, S. 1–54. S. übrigens von früher H. Diels, *üb. d. Berl. Fragmente d. Ἀθηναίων πολιτεία*, Ber. d. Ak. z. Berl. 1885.

Auf die Ökonomie geht: E. Egger, *Question de propriété littéraire: Les Economiques d'Aristote et de Théophraste*, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, T. I, 4, 1879, S. 363–379. H. Wilcken, *Zu den pseudoaristotelisch. Oekonomika*, *Herm.*, 36, 1901, S. 187–200. Zum dritten (nach dem latein. Texte zweiten) Buche vgl. K. Praechter, *Hierokles d. Stoiker* (Leipzig 1901) S. 131 ff. R. Bloch, *Liber secundus yconomicorum Aristotilis*, *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 21 (1908) S. 333–351. 441–468.

Auf die Rhetorik beziehen sich außer den schon angef. Abhandl. von Spengel und Bernays u. a. noch: Max Schmidt, *De tempore quo ab Arist. l. de arte rhet. conscr. et ed. sint*, Halae 1837. H. Diels, *Üb. d. dritte B. der aristotelisch. Rhetor.*, Abhandl. d. Berl. Ak., 1886. A. Roemer, *Zur Rhetorik des A.*, *Blätter f. d. Gymnasialschulwesen*, Bd. 36, S. 209–220, s. auch denselb. in der ausführlichen Praefatio in seiner 2. Ausgabe der Rhetorik, worin er versucht nachzuweisen, daß die jetzige Rhetorik aus zwei Exemplaren entstanden sei. Herm. Sauppe, *Bedeutung d. Anführungen aus Aristoteles' Rhetorik bei Dionysios v. Halikarnaß f. d. Kritik d. Aristoteles*, in *Sauppes Ausgew. Schriften*, herausgeg. v. Conr. Trierer, Berlin 1896. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristot. rhet.* 2, 6, p. 1384 b 13, *Hermes* 34, S. 617 f. Frdr. Marx, *Aristoteles' Rhetorik*, *Berichte der Gesellsch. d. W. in Leipzig*, 1900, VI, S. 241–328. O. Angermann, *De Aristotele rhetoricum auctore*, Lipsiae 1904, Diss. P. Thielscher, *Ciceros Topik u. Aristoteles*, Philol. 66 (1908), S. 52–67. J. Vahlen, *Über einige Zitate in Aristoteles' Rhetorik*, *Sitzungsberichte d. Ak. d. W. zu Berlin*, 1902, X.

Auf die Poetik gehen: Fr. Susemihl, *Eine Reihe von Studien zur aristotel. Poetik im Rh. Mus. und in Jahns Jahrb.* 89 u. 95. Joh. Vahlen, *Zur Kritik arist. Schriften (Poetik u. Rhetorik)*, Wien 1861, in den *Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wiss.*, Bd. 38, Heft 1, S. 59–148; *Arist. Lehre von der Rangfolge der Teile der Tragödie*, in der *Gratulationsschrift: Symbola philologorum Bonniensium in honorem Frid. Ritschelii collecta*, Lpz. 1864, S. 155–184; *Beiträge zur arist. Poetik*, Wien 1865–1867 (aus d. Junihefte 1865, dem Januar-, Juni- und Julihefte 1867 der *Sitzungsber. der phil.-hist. Kl. der kais. Akad. d. Wiss.* besonders abgedr.). Gust. Teichmüller, *arist. Forschungen*, I.: *Beitr. zur Erklärung der Poetik des*

Arist., Halle 1867; II.: Arist. Philos. der Kunst, ebd. 1869. Aug. Krohn, Zur Kritik aristotel. Schriften, I.: Zur Poetik, Pr. d. Ritt. Ak., Brandenb. 1872. W. Friedrich, Quaestiones in Arist. libr. qui inscriptus est *π. ποιητ.*, G.-Pr., Mühlhausen 1872. Il commento medio di Averroce alla poet. di Arist. per la prima volta pubbl. in Arabo e in Hebraico e recato in Italiano da Fausto Lasinio, P. I u. II, Pisa 1872. R. Büchschütz, Studien zu Ar.' Poetik, Festschr. des Friedr. Werdersch. Gymn. Berl. 1881. D. Margoliouth, *Analecta orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, Lond. 1887. Averrois paraphrasis in libr. poetice Ar. ed. Fr. Heidenhain, Lpz. 1889. H. Omont, *La poétique d'Ar.*, manuscrit 1741 — de la bibliothèque nationale, Par. 1891. Th. Gomperz, D. Schlußkapitel der Poetik, *Eranos Vindobonens.*, 1893, S. 71—82 (Text, Übersetz. u. Erklär.). R. P. Hardie, *The Poetics of A.*, Mind., 1895, July. O. Immisch, *Kyklos b. A.*, Griech. Studien H. Lipsius dargebr., 1894, S. 108—119; ders., *Zur aristotelisch. Poetik*, Philol. 55, 1896, S. 20—38 (ein Kapitel dem Text nach geprüft an einer Übersetzung des arabischen Textes der Poetik). Th. Gomperz, *Zu Ar.s' Poetik*, I, II, III, Sitzungsberichte der Ak. d. Wissensch. in Wien, 1888, 1896. H. Lähr, *Die Wirkung der Tragödie nach A.*, Berl. 1886. Joh. Vahlen, *Hermeneutische Bemerkungen zu Ar.s' Poetik*, Ber. d. Ak. d. W. in Berlin 29, 1897, S. 626—643; 1898, S. 258—277 (geg. Gomperz). Th. Gomperz, *Beiträge zur Krit. u. Erklär. griech. Schriftsteller*, Ber. d. Ak. d. W. in Wien, 1898. J. Wilson, *On Arist. Poetics* 8, p. 1451a 22 ff., *The class. rev.* 1901, S. 148 f. A. Elter, *De Aristotelis arte poetica*, in: A. Elter et L. Radermacher, *Analecta Graeca*, Bonnae 1899, Pr., Sp. 28 ff. *Aristot. locum de poetica* 19, 1456a 33—1456b 8, explicavit et emendavit Valent. Wróbel, *Leopoli* 1900. J. Tkač, *Über d. arab. Kommentar des Averroes zur Poetik des Aristoteles*, *Wiener Studien* 1902, S. 70—98.

Von weiteren Arbeiten, die sich auf Stellen bei A. beziehen, seien hier noch erwähnt: H. Rassow, *Zu A.*, Rhein. Mus., 43, S. 583—596; E. Zeller, *Über die richtige Auffassung einiger aristotel. Zitate*, Sitzungsber. d. Berl. Ak., 1888, No. 51; Th. Gomperz, *Zu Ar.' Polit.*, aus den Sitzungsber. d. Wien. Ak., 1888; H. Schütz, *Krit. Bemerkungen zu Ar.' Rhetor.*, Jahrb. f. Philol., 137, 1888, S. 681—695; Goebel, *Bemerkungen zu Ar.' Metaphys.*, Soest 1889; O. Apelt, *Zur Metaph. des Ar.*, Beiträge usw., S. 217—252; A. Stapfer, *Studia in Ar. de anima* II. collata, Landshut 1888; ders., *Krit. Studien z. Ar. v. d. Seele*, Landsh., s. a. F. Susemihl, *Quaestionum Aristotelearum criticarum et exegeticarum* p. II, III u. IV, Greifsw. 1891, 1895; J. Bywater, *Contributions to the textual criticism of Aristotle's Nicom. Ethics*, Oxf. 1892; J. Freudenthal, *Z. Ar.' de memoria*, 2, 252a 17 f., A. f. G. d. Ph., II, S. 5—12; J. Zahlfleisch, *Aristotelisches*, Philol. 53, 1894, S. 38—45. J. Bywater, *Aristotelica*, Journ. of philol. No. 56, S. 241—253. J. I. Beare, *Arist. de anima* 2, 83, p. 419 b 22—25; de sensu 7, *Hermathena* 30, S. 73—76. H. Diels, *Aristotelica*: 1. Ein neues u. ein altes Wort (*μυνοχώραρον* [Metaph. A 10], *παλάσσειν*). 2. Ein falsches Experiment (Olymp. zur Meteor. p. 158, 27 Stüve), *Hermes* 40 (1905), 301—316.

Zu § 48. Aristoteles' System im allgemeinen. Die aristotelische Einteilung der Philosophie. Die aristotelische Logik. Neuere Schriften über das gesamte System, die Methode und die Bedeutung des Aristoteles sind außer den allgemeinen ausführlichen Werken, namentlich denen von Brandis und Zeller: Franz Biese, *Die Philosophie des Aristoteles*, Bd. I: Logik und Metaphysik, Bd. II: Die besonderen Wissenschaften, Berlin 1835—1842. A. Rosmini-Serbati, *Aristotele esposto ed esaminato*, Turin 1858. G. Grote, *Aristotle*, ed. by Alex. Bain and G. C. Robertson, 2 vols. (nicht vollendet), London 1872, 3. ed. 1884. E. Wallace, *Outlines of the philos. of Arist.*, Oxf. 1875, 3. ed. 1883. A. Grant, *Aristoteles, autorisierte Übersetzung von I. Imelmann*, Berlin 1878 (aus der Sammlung: *Ancient classics for english readers*, Edinburg und London). Rudolph Eucken, *Die Methode der aristotel. Forschung*, Berl. 1872. Ders., *Über die Bedeutung der aristotel. Ph. f. d. Gegenwart*, Berl. 1872. Salvat. Talamo, *L'Aristotelismo nella storia della filosofia*, Napoli 1873; ders., *L'Aristotelismo della Scolastica*, Napoli 1875. Math. Schneid, *Aristoteles in der Scholastik*, Eichstädt 1875. Ch. Waddington, *De l'autorité d'Aristote au moyen âge*, Paris 1878. Ch. Gidel, *La légende d'Aristote au moyen âge*, in: *Nouvelles études sur la littérat. grecque moderne*, Paris 1878, S. 331—384. Conr. Hermann, *Aristoteles in seiner Bedeutung f. d. Philosophie der Gegenwart*, in: *Philos. Monatshefte*, Bd. 10, 1874, S. 241—248. Besondere Beziehungen des Arist. fassen ins Auge: K. Zell, *Ansichten der Alten üb. d. gemischte Staatsverfassung*. Arist. in seinem

Verh. zur griech. Volksreligion, 2. Aufl., Heidelb. 1873. A. Bullinger, Des Ar. Erhabenheit üb. allen Dualismus u. die vermeintl. Schwierigkeiten seiner Geistes- und Unsterblichkeit, Münch. 1878; ders., Aristot. u. Prof. Zeller in Berlin, Münch. 1881; ders., Metakrit. Gänge, betr. Ar. u. Hegel, Münch. 1887. E. Brentano, Aristophanes u. Aristoteles, Frankfurt a. M. 1873. C. Schwabe, Aristophanes und Aristoteles als Kritiker des Euripides, Realsch.-Pr., Crefeld 1878. J. Frohschammer, Üb. d. Prinzipien der aristotelisch. Philos. u. d. Bedeut. der Phantasie in derselb., Münch. 1881. E. Zeller, Üb. die richtige Auffass. einiger aristot. Zitate, Sitzungsber. d. Akad. z. Berl., 1888. Azarias, Ar. and the Christian church, Lond. 1887. P. Natorp, A. u. d. Eleaten, Philos. Monatshefte, 26, S. 1–16, 147 bis 169. Er wird hier namentlich Phys. I. 184b 25–187a 10 besprochen. Das Verhältn. der aristotelischen Philos. zur platonischen behandelt besonders, betont aber dabei die Abhängigkeit der ersteren von der letzteren zu stark G. Teichmüller in seinen Studien zur Gesch. d. Begr., Berl. 1874, S. 226–543: Platon u. Aristoteles. P. Tannery, Notes sur A., Rev. de philos., I, 1901, s. auch unten § 49. Verhältn. zu anderen Vorgängern: C. Huit, Aristote a-t-il connu le „Sophiste“? Revue de philosophie IV, p. 209 ff. A. E. Taylor, Aristotle and his predecessors, London 1907. Ad. Dyroff, Über die Abhängigkeit d. Arist. von Demokritos, Philol. 63 (1904) S. 41–53. Aus d. umfangreichen Literatur über Aristoteles' Einwirkungen auf Spätere seien hier folgende Arbeiten der letzten Jahre genannt: C. Pascal, Aristotele e Lucrezio (estr. d. Atti del Congr. intern. di scienze storiche, Roma 1903, vol. II seg. 1), Roma 1905. O. Angermann, De Aristotele rhetoricum auctore, Lipsiae 1904. Diss. O. Alberts, Aristotelische Philosophie in d. türkischen Lit. d. 11. Jahrh., Halle a. S. 1899, neue Folge, ebenda 1900. J. Mariétan, Le problème de la classification des sciences d'Aristote et St. Thomas, Paris 1902. C. Piat, Aristote, Paris 1903; deutsch von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg, Berlin 1907. J. Bulliot, Aristote et Platon suivant Zeller, Rev. de philos. IV, S. 201 ff. F. Mauthner, Aristoteles, ein unhistor. Essay, Berlin 1904 (nicht ernst zu nehmen). Rud. Burckhardt, Mauthners Aristoteles, Basel 1904. — Über die Kunst des Stils bei Aristoteles findet sich sehr Bemerkenswertes in einer Besprechung von Kaibels Stil und Text der *Ἀθηναίων Πολ.* von Diels, Götting. Gel. Anz., 1894, S. 293–307.

Über die aristotelische Politik, Dialektik und Rhetorik handelt Ch. Thurot, Etudes sur Aristote, Paris 1860. Vgl. F. Meunier, Ar. a-t-il eu deux doctrines, l'une ostensible, l'autre secrète? Paris 1864. Auf den Platonismus und Aristotelismus, insbesondere auf die Ideenlehre und Wesenslehre, geht der Hauptinhalt der Abhandlung von O. Caspari, Die Irrtümer der altklass. Philosophie in ihrer Bedeutung für das phil. Prinzip, Heidelberg 1868. — E. Arleth, Beiträge zur Erklärung des Ar., in: Symbolae Pragenses, 1893.

Von neueren Spezialschriften, welche die Logik und Erkenntnistheorie betreffen, sind zu nennen: F. Joh. Chr. Francke, De Arist. iis argumentandi modis, qui recedunt a perfecta syllogismi forma, Rostockii 1824. A. d. Trendelenburg, De Arist. categoriis prolusio academica, Berol. 1833; Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 1–195, 209–217; Elementa logices Aristoteleae, Berol. 1836; ed. IX, 1892; dazu: Erläuterungen, Berlin 1842, 3. Aufl. 1876. Phil. Gumposch, Über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1839. Herm. Rasso, Aristotelis de notionis definitione doctrina, Berol. 1843. H. Hettner, De logices Aristotelicae speculativo principio, Hal. 1843. A. Vera, Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio terminio doctrina, Paris 1845. A. L. Gastmann, De methodo philos. Arist., Groning. 1845. C. L. W. Heyder, Kritische Darstellung und Vergleichung der aristotelischen und hegelschen Dialektik, 1. Bd., 1. Abt.: Die Methodologie der arist. Philos. und der früheren Systeme, Erlangen 1845. G. Ph. Chr. Kaiser, De logica Pauli Apostoli logices Aristoteleae emendatrice, Progr., Erlangae 1847. Carl Prantl, Über die Entwicklung der aristotelischen Logik aus der platonischen Philosophie, in den Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. VII, Abt. 1, S. 129–211, Münch. 1853. (Zu vergleichen sind die betreffenden Abschnitte in Prantls Gesch. der Logik.) H. Bonitz, Über die Kategorien des Aristoteles, in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. der Wissensch., hist.-philol. Kl., Bd. X, 1853, S. 591–645. A. F. C. Kersten, Quo jure Kantius Arist. categorias reiecerit, Progr. des Cöln. Realgymn., Berlin 1853. E. Essen, Die Definition nach Aristoteles, G.-Pr., Stargard 1864. J. Hermann, Quae Arist. de ultimis cognoscendi principiis docuerit, Berol. 1864. Wilh. Schuppe, Die aristot.

telischen Kategorien, Gymn.-Progr., Gleiwitz 1866, auch Berlin 1871. A. Wentzke, Die Kategorien des Urteils im Anschl. an Arist. erl. und begründet, G.-Pr., Cülm 1868. Friedr. Zelle, Der Unt. i. d. Auff. d. Log. b. Ar. und b. Kant, Berlin 1870. Friedr. Ferd. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Leipzig 1870. Luthé, Die aristotelischen Kategorien, Realsch.-Pr., Ruhrort 1874. Cl. Baumecker, Des Ar. L. von dem äußeren und inneren Sinnesvermögen, I.-D. von Münster, Lpz. 1877. R. Biese, Die Erkenntnisl. des Ar. u. Kants in Vergleich. ihrer Grundprinzipien hist.-krit. dargestellt, Berlin 1877. A. Tegge, De vi atque notione dialecticae Aristoteleae, Treptow 1877. J. Neuhäuser, Aristoteles' L. von dem sinnl. Erkenntnisvermög. u. seinen Organen, Lpz. 1878. G. Zillgenz, De praedicamentorum quae ab Ar. auctore categoriae nominabantur, fonte atque origine, in Festschrift f. Urlichs, Würzb. 1881, S. 83–105. A. Casalini, Le Categorie di Arist., Firenze 1881. G. Bauch, Aristotelische Studien. I. D. Ursprung der aristotel. Kateg. II. Zur Charakteristik d. aristotel. Schr. *κατηγοριαι*, Pr., Doberan 1884. L. Mabileau, La logique d'A., Cours de la Faculté des Lettres de Toulouse, 1884. McLeod Innes, On the universal and particular in A.s theory of knowledge, Camb. 1886. L. Haas, Z. d. logisch. Formalprinzipien des A., Pr., Burghausen 1887. M. Conbruch, *Ἐπαγωγή* u. Theorie der Induktion b. A., A. f. G. d. Ph. V., 1892, S. 302–321. Paul Leuckfeld, Zur logisch. Lehre v. d. Induktion. Geschichte. Untersuchungen. I. Aristoteles. A. f. G. d. Ph. VIII, 1895, S. 33 ff. O. Apelt, D. Kategoriell. des A., Beiträge, S. 101–216. Alfr. Gercke, Urspr. d. aristotel. Kategorien, A. f. G. d. Ph., IV, 1891, S. 424–441. K. Wotke, Üb. d. Quelle der Kategorienlehre des A. in: Serta Harteliana, Wien 1896, S. 33–35. P. Tannery, Sur un point de la méthode d'Ar., A. f. G. d. Ph., VI, 1893, S. 460–474. M. Wallies, D. griech. Ausleger der aristotel. Logik, Pr., Berlin 1891. G. Caldi, Metodologia generale della interpretazione scientifica (la logica di A.), Torino-Palermo 1893. Hnr. Maier, D. Syllogistik des Ar. 1. T.: Die logische Lehre d. Urteils, Tübing. 1896; 2. T.: Die logische Theorie des Syllogismus u. d. Entstehung der aristotel. Logik, 1. Hälfte, Formenlehre und Technik des Syllogism., 2. Hälfte, D. Entstehung der aristot. Log., ebd. 1900 (sehr gründliche und weit ausgeführte Untersuchungen). Piat, Les catégories d'Aristote, Rev. de philos. I, 1901. Willems, D. obersten Seins- und Denkgesetze nach Ar. u. d. hl. Thomas v. Aquin, Philos. Jahrb. 15, 1902. W. A. Hammond, Aristoteles über Imagination, Proceed. of the Americ. philol. associat. XXXII, p. XXX XXXI (1901). R. Witten, Die Kategorien d. Arist., Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. 10, S. 52–59. M. Conbruch, Die Erkenntnis d. Prinzipien (*ἀρχαί*) bei Arist., Festschrift d. Stadtgymn. z. Halle zur 47. Philologenvers., Halle 1903, S. 75–98. E. Hambruch, Logische Regeln der platonischen Schule in der aristot. Topik, Berlin 1904, Pr. G. Razzoli, L'immaginazione nella teoria aristotelica della conoscenza, Milano 1903. P. Czaja, Welche Bedeutung hat bei Ar. d. sinnliche Wahrnehmung u. das innere Anschauungsbild f. d. Bildung des Begriffes, Philos. Jahrb. 17, S. 404–415; 18, S. 45–60. W. Andres, Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles, Breslau 1905, Diss. I. Husik, Arist. on the law of contradiction and the basis of the syllogism, Mind N. S. vol. 15, N. 58, S. 215–222. Heinr. Maier, Zur Syllogistik d. Arist., Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), S. 46–55. Heinr. Gomperz, Zur Syllogistik des Aristot., Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), S. 171 f.

Zu § 49. Die aristotelische Metaphysik oder erste Philosophie. Als Einleitung in die aristotelische Metaphys. zu erwähnen: J. Barthélemy St. Hilaire, De la métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science. Pour servir d'introduction à la métaphys. d'Arist., Paris 1879, übers. von E. P. Görgens, Berlin 1880. S. a. W. Luthé, Begr. u. Aufg. der Metaphysik (*σοφία*) des Ar., Pr. von Düsseldorf 1884. A. Bullinger, Ar.' Metaph. in bezug auf Entstehungsweise, Text u. Gedanken, Münch. 1892. A. Mosses, Zur Vorgesch. der vier aristotelisch. Prinzipien, Diss., Bern 1893. J. Watson, The Metaphysic of Aristotle, The philos. Review, VII, 1898. C. Sentroul, L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote, Louvain 1905.

Über das Verhältnis der aristotelischen Grundlehren zu den platonischen handeln: Chr. Herm. Weisse, De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philos. principis differentia, Lips. 1828, u. stellenweise in desselb. Erläuter. z. sein. Übers. d. Psychol. u. Kosmol., Lpz. 1829. M. Carrière, De Aristotele Platonis amico eiusque doctrinae iusto censore, Gott. 1837. Th. Waitz, Platon und Aristoteles, in: Verhandl. der 6. Versammlung deutscher Philologen in Cassel 1843.

F. Michelis, De Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario, Braunsberg 1864. Vgl. Ed. Zeller, platon. Studien, Tübing. 1837, S. 197—300: Die Darstellung der platon. Philosophie b. Aristot. Ueberweg, Platon. Untersuchungen, Wien 1861, S. 177—180. W. Rosenkrantz, Die platon. Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles, Mainz 1869 (aus Ros., Wissenschaft des Wissens, Mainz 1868—1869, besonders abgedruckt). P. Blume, Wie beurteilt Arist. Eth. Nic. I die platon. Ideenl.? Diss., Rostock 1869. A. Spielmann, D. aristotel. Stellen vom *τρίτος ἀνθρώπος*, Brixen 1891. O. Kluge, Darstellung und Beurteilung d. Einwendungen d. Arist. gegen die platon. Ideenlehre, Greifswald 1905, Diss. S. auch ob. S. 66* 81*. L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1908. Mit der indischen Philos. bringt die aristotel. in Verbindung: C. B. Schlüter, Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Sankhya-Lehre d. Kapila, Münster 1874.

Johann Zahlfleisch, Einige Gesichtspunkte f. d. Auffassung und Beurteilung der Aristotelischen Metaphysik, A. f. G. d. Ph., XII, 1899, S. 434—492; XIII, 1900, S. 81—118, 502—540.

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arist. handelt Franz Brentano, Freiburg i. Br., 1862. Hayd, Die Prinzipien alles Seienden bei Arist. u. d. Scholastikern, G.-Pr., Freising 1871. Bernard Weber, De *οὐσίας* ap. Aristot. notione eiusque cognoscendae ratione, D. in., Bonnae 1887. H. Dimmler, Arist. Metaph. auf Grund der Usia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargest., Kempten 1904.

Von dem arist. Begriff des Einen handelt G. v. Hertling, diss. Berl., Freiburg 1864.

Osc. Weißenfels, De casu et substantia Arist., diss. inaug., Berl. 1866. G. Heyne, De Arist. casu et contingente, diss. inaug., Halis 1866. K. G. Michaelis, Zur Erklärung von Arist. Metaph. Z 9, G.-Pr., Neu-Strelitz 1866.

Über das Form- oder Wesensprinzip handeln: F. A. Trendelenburg, *Τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀπαθὲς εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι* bei Aristoteles, in: Rhein. Mus. f. Ph., II, 1828, S. 457 ff. (vgl. dessen Ausg. der Schrift de anima, S. 192 ff., 471 ff.; Gesch. der Kategorienlehre, S. 34 ff.); ferner Biese, Heyder, Kühn, Rassow, Waitz und Schwegler in den oben angef. Schriften (die Stellen weist Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 369 f. nach). C. Th. Anton, De discrimine inter Aristotelicum *τί ἐστὶ* et *τί ἦν εἶναι*, Progr., Görlitz 1847. A. de Roaldes, Les penseurs du jour et Aristote, traité des êtres substantiels, Meaux 1868. G. Teichmüller, Aristotelische Forsch. III: Gesch. des Begriffs der Parusie, Halle 1873.

Über die wirkende Ursache: J. Lindsay, Plato and Aristotle on the problem of efficient causation, Arch. f. Gesch. d. Philos., N. F. 12, S. 509—514.

Geo v. Hertling, Materie u. Form u. d. Definit. d. Seele b. Arist., Bonn 1871. Über den aristotelischen Terminus *ὅποτε ὄν* (der auf das Substrat, *ὑποκείμενον*, geht, z. B. *ὅποτε ὄν φερόμενόν ἐστι*, was irgend seiend, etwa ein Stein, ein Holzstück, ein Punkt usw. seiend, ein sich Fortbewegendes ist) handelt Ad. Torstrik in: Rhein. Mus. N. F., XII, 1857, S. 161—178.

Über die Bedeutung der *ἐλγῃ* bei Arist. handeln G. Engel in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F. VII, 1850, S. 391—418. Joh. Scherler, Darstellung und Würdigung des Begr. der Materie bei Arist., Diss., Potsdam 1873. J. Reitz, D. aristotel. Materialursache, Philos. Jahrb., VII, 1895, S. 281—294. S. namentlich Baemker, Probl. d. M., S. 210—302.

Über die Entelechie handelt J. P. F. Ancillon, Recherches critiques et philosophiques sur l'entéléchie d'Aristote, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., philosoph. Kl., 1804—1811. G. Teichmüller, Begr. u. Arten der Entelechie, in: Aristotel. Forsch. III, Gesch. des Begr. der Parusie, S. 95—123. Rud. Hirzel, Üb. Entelechie und Endelechie, in: Rhein. Mus., 39, 1884, S. 169—208. Die Lehre über Begriff u. Ursache der *κίνησις* behandelt Kappes, Bonn 1887. Baudin, L'acte et la puissance dans Aristote (extrait de la rev. Thomiste), Paris 1900.

Über die Notwendigkeit handeln Ferd. Küttner, diss., Berlin 1853, und Eug. Pappenheim, diss. Halensis, Berol. 1856, u. ders. disp. Arist., Pr., Berl. 1864. Vgl. J. Zahlfleisch, Über die aristot. Begriffe *ἐπάσχειν*, *ἐνδέχεσθαι ἐπάσχειν* u. *ἐξ ἀνάγκης ἐπάσχειν*, G.-Pr., Ried 1878. Über den Zufall A. Torstrik, *Π. τύχης καὶ αὐτομάτου*, in Hermes, Bd. IX, 1874, S. 425—470. G. Milhaud, Le hasard chez Aristote et chez Cournot, Rev. de métaph. et de mor. 1902, S. 667—687.

Über die Zwecklehre handeln: M. Carrière, Teleologiae Arist. lineamenta.

diss. inaug., Berlin 1838. Gustav Schneider, Quae sit causae finalis apud Arist. vis atque natura, diss. inaug., Berol. 1865, und ausführlicher: De causa finali Aristotelea, Berol. 1865. Vgl. Trendelenburg, Log. Untersuch., 2. Aufl., Lpz. 1862, II, S. 65 f.

Über die Gotteslehre des Aristoteles handeln: Vater, Vindiciae theologiae Arist., Hal. 1795. Jul. Simon, De deo Arist., Paris 1839; ders., Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote, Paris 1840. Krische, Forschungen I, S. 285—311. C. Zell, De Arist. patriarum religionum aestimatore, Heidelb. 1847; Arist. in seinem Verhältnis zur griech. Staatsreligion, in: Ferienschriften, N. F., Bd. I, Heidelb. 1857, S. 291—392 (s. ob. S. 80* f.); das Verhältn. der arist. Philos. zur Religion, Mainz 1863. E. Reinhold, Arist. theologia contra falsam Hegelianam interpretationem defenditur, Jen. 1848. O. H. Weichert, Theologumena Aristoteliae, diss. inaug., Berol. 1852. E. v. Reinöhl, Darstellung des arist. Gottesbegriffs und Vergleichung desselben mit dem platonischen, Jena 1854. A. L. Kym, Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christentum, Zürich 1862; auch in dessen metaphys. Untersuch. Abh. 6. J. P. Romang, Die Gottesl. des Ar. u. d. Chr., in: Protest. Kirchenzeitung, 1862, No. 42. F. G. Starke, Aristotelis de unitate Dei sententia, G.-Pr., Neu-Ruppin 1864. Phil. Bloch, De notione dei Arist., diss., Vratisl. 1865. L. F. Goetz, D. arist. Gottesbegriff, in: Festgabe den alten Crucianern zur Einweihung des neuen Schulgeb. gewidm. usw., Dresden 1866. S. 37—67; 2. Abschn., G.-Pr., Dresden 1870; ders., Der aristotel. Gottesbegr., mit Bezug auf die christliche Gottesidee, Lpz. 1871. Konr. Elser, D. L. des A. üb. das Wirken Gottes, Münster 1893. E. Rolfes, D. aristotel. Auffass. vom Verh. Gottes zur Welt und zum Menschen, Berlin 1892; ders., D. angebliche Mangelhaftigkeit der aristotelisch. Gotteslehre, Jahrb. f. Ph. u. spek. Theol., XI, 1896. Glossner, D. aristotelische Gotteslehre in doppelter Beleuchtung, Jahrb. f. Ph. u. spek. Theol., XIII, 1899. Noch andere ältere und neuere Schriften zitiert Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 257. (Über die dem Neuplatonismus, namentlich aus Plotins Enn. IV, V u. VI, entstammte pseudo-aristotelische Schrift: Theologia, die, im neunten Jahrhundert n. Chr. ins Arabische übersetzt, in lateinischer Übertragung den Scholastikern bekannt war, zuerst in Rom 1519 gedruckt wurde und sich u. a. auch in Du Vals Ausgabe des Arist. 1629, II, S. 1035 ff. und 1639, IV, S. 603 ff. abgedruckt findet, v. Fr. Dieterici aus arab. Handschriften 1882 herausgeg. und ins Deutsche 1883 übersetzt ist, handelt Haneberg in den Sitzungs-Ber. der Münch. Akad. d. W. 1862, I, S. 1—12; derselbe handelt ebd. 1862, I, S. 361—388 über das in früheren latein. Ausg. d. Arist., Venet. 1496 und 1550—1552, als ein arist. Werk mit abgedruckte, aus neuplatonischen Schriften, insbesondere der Institutio theologia des Proklos geflossene Buch de causis, namentlich aber Otto Bardenhewer, Freib. i. Breisgau 1882. Über beide Schriften vgl. Grundr. II, 8. Aufl., S. 248 ff. Für den Verfasser des syrischen Originals der „Theologie“ hält Ant. Baumstark, Oriens Christianus II, Heft 1, den Johannän von Euphemeia [Referat von Joh. Dräseke, Wochenschr. f. klass. Philol. 1902, S. 1270 f.])

Zu § 50. Die aristotelische Naturphilosophie. Über den Inhalt der naturwissenschaftlichen Schriften des Arist. handelt George Henry Lewes, Aristotle, a chapter from the history of science, London 1864, deutsch von Jul. Victor Carus, Leipzig 1865; vgl. den Bericht darüber v. J. B. Meyer in den Gött. gel. Anz. 1865, S. 1445—1474.

Über den Charakter der aristotelischen Physik überhaupt handeln: C. M. Zevort, Comm. in Arist. plac. de physica auscultatione, Paris 1846. Barthélemy St. Hilaire, in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Phys., Paris 1862. Ch. Lévêque, La physique d'Aristote et la science contemporaine, Paris 1863. C. Piat, Le naturalisme Aristotélicien, Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. 9 S. 530—544. Über die Lehre des Arist. von der Ewigkeit der Welt handelt H. Siebeck in der Ztschr. f. ex. Philos. IX, 1869, S. 1—33 u. 131—154 (auch in dessen Unters. z. Philos. d. Griech., Halle 1873, in d. 2. Aufl. weggefallen) u. E. Zeller, Üb. d. L. des A. v. d. Ewigkeit der W. (aus Abhandl. d. k. Ak. d. W.), Berl. 1878, mit Zusätzen in: Vorträge u. Abhandl., 3. Samml. Über das Unendliche: J. Theodor, Der Unendlichkeitsbegr. bei Kant u. Arist. Eine Vergleichung der kantischen Antinomien mit der Abhandlung des Arist. üb. das *ἄπειρον*, Breslau 1876. R. Stölzle, Üb. d. L. vom Unendl. bei Arist., Würzb. 1882. D. Schr. v. F. S. Petz, Kosmos u. Psyche, s. ob. S. 69*. Die Arten des Wesens und der Veränderung bei Arist. behandelt C. Hüttig,

G.-Pr., Züllichau 1874. Die Lehre des A. v. d. Leben u. d. Beseelung des Universums H. Siebeck in: Ztschr. f. Phil., N. F., Bd. 60, Halle 1872, S. 1—89. H. Wernekke, Giordano Brunos Polemik gegen die aristot. Kosmologie, Diss., Lpz. 1871. N. Kaufmann, D. teleolog. Naturphilosophie b. A. u. ihre Bedeut. in der Gegenwart, Pr., Luzern 1883, 2. Aufl., Paderb. 1893. J. Schmitz, De *physios* ap. Arist. notione eiusque ad animam ratione, D. I., Bonn 1884. Joh. Zahlfleisch, Zur Kritik der Anschauung des Ar. in bez. auf physikal. Wissen, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 100, 1892, S. 177—202. A. v. Rüppin, Die Zweckthätigkeit der Natur nach Arist. Phys. II, 8, 9, in: Natur und Offenbarung, XXXI, 1884. Alb. Görland, A. u. die Arithmetik, Diss., Marb. 1898; A. u. d. Mathematik, Marb. 1899. G. Milhaud, Aristote et les mathématiques, Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. 9, S. 367—392. J. L. Heiberg, Mathematisches zu Aristot., in: Abhandlungen z. Geschichte d. mathem. Wissenschaften 18. Heft.

Über die Theorie vom *πνεῦμα* bei A. handelt G. L. Duprat, A. f. G. d. Ph., XII, 1899, S. 305—321, über die Bedeutung von *ὄγκος* bei Aristot. E. Arleth, Wiener Studien XXII, S. 11—17.

Über die aristotelische Lehre vom Raum und von der Zeit handelt G. R. Wolter, diss. inaug., Bonn 1848, über seine Zeitauffassung E. Dühring in seiner Abh. über Raum, Zeit und Kausalität, Berl. 1861, über des Ar. Abh. von der Zeit (Phys. 4, 10 ff.) Ad. Torstrik in Philol. Bd. 26, 1868, S. 446—523, über Einheit und Verschiedenheit d. Zeit b. Ar. E. Gottschlich, in: Philos. Monatsh., Bd. IX, 1873, S. 285—290, über seine Ansicht v. d. psycholog. Bedeut. der Zeit K. Sperling, I.-D. Marb. 1888. H. Bergson, Quid A. de loco senserit, Paris 1889. K. Adrian, Aristotelis systema causarum ad motum circularem, D. in., Münster 1886. Über die Bewegung Matthies Kappes, s. ob. S. 83*. Über seine Lehre vom Continuum G. Schilling (Giessen 1840). Über die mathematischen Kenntnisse des Aristoteles handelt A. Burja in: Mém. de l'acad. de Berlin, 1790 bis 1791; über seine mechanischen Probleme F. Th. Poselger in: Abh. der Berl. Akad. 1829. s. auch dens., Aristoteles' mech. Probl., mit einem Vorworte v. M. Rühlmann, Hannov. 1881; Ruelle, Etude sur un passage d'Aristote relatif à la mécanique, in: Revue archéolog. 1857, XIV, S. 7—21, über seine Meteorologie J. L. Ideler, Meteorologia veterum Gr. et Rom., Berl. 1832, und Suhle, G.-Pr., Bernb. 1864, über seine Lehre vom Licht E. F. Eberhard, Pr., Coburg 1836, und Prantl, Arist. über die Farben, erläutert durch eine Übersicht der Farbenlehre der Alten, München 1849, über die Gestirne A. Pluzanski, Aristotelea de natura astrorum opinio, Paris 1887, über seine Geographie Bernh. L. Königsmann, De Arist. geographia prolusiones VI, Schleswig 1803—1806. G. Sorof, De Arist. geographia capita duo, D. i., Halle 1886. Über die Botanik des Aristoteles geschrieben: F. Wimmer, phytologiae Arist. fragm., Breslau 1838, Jessen. Über des Arist. Pflanzenwerke, in: Rhein. Mus. N. F. XIV, 1859, S. 88—101. J. Ziaja, Die aristotelische Anschauung v. d. Wesen u. der Bewegung des Lichtes, Pr., Breslau, 1896.

Über Aristoteles' Einfluß auf die Entwicklung der Chemie J. Lorscheid, Münster 1872. H. H. Joachim, Aristotle's conception of chemical combination, Journ. of philol. No. 57, S. 72—86. G. Pouchet, La biologie Aristotélique, Paris 1885. Die aristotelische Zoologie betreffen (außer den von Joach. Gottlob Schneider seiner Ausgabe der Historia animalium, Lpz. 1811, beigefügten Erläuterungen): A. F. A. Wiegmann, Observ. zoologicae criticae in Arist. historiam animalium, Berol. 1826. Karl Zell, Über den Sinn des Geschmacks, in: Ferienschriften, 3. Sammlung, Freib. 1833. Joh. Müller, Über den glatten Hai des Arist. u. über die Verschiedenheiten unter den Haifischen u. Rochen in der Entwicklung des Eies, gelesen in der Akad. d. Wiss. zu Berlin 1834 u. 1840, Berl. 1842. Jürgen Bona Meyer, De principis Arist. in distribut. animalium adhibitis, Berol. 1854; Arist. Tierkunde, Berl. 1855. C. J. Sundeval, Die Tierarten des Arist., Stockholm 1863. Langkavel, Zu de part. an., G.-Pr., Berl. 1863. Aubert, Die Cephalopoden des Arist. in zoologischer, anatomischer u. geschichtlicher Beziehung, in der Ztschr. f. wiss. Zoologie XII, Lpz. 1862, S. 372 ff. (vgl. die oben § 47, S. 195 zitierten Ausgaben). K. Hammerschmidt, Die Ornithologie des A., Pr., Speier 1897. Henri Philibert, Le principe de la vie suivant Aristote, Chaumont 1865. Royer, De vita secund. Aristot. Dijon 1879. Arist. philosophia zoologica, thesis Parisiensis, Chaumont et Paris 1865. Th. Watzel, Die Zoologie des Aristot., Reichenb. 1878, 79, 80 (drei Programme). L. Heck, Die Hauptgruppen des Tiersystems bei Aristot.

teles und seinen Nachfolgern, Diss., Lpz. 1885. Speziell auf den Menschen bezüglich sind: Andr. Westphal, *De anatomia Aristotelis, imprimis num cadavera secuerit humana*, Gryphiswaldae 1745, und L. M. Philippson, *Υψη ἀνθρώπων*, s. ob. S. 19*. Über die Physiognomik handeln: E. Taube, G.-Pr., Gleiwitz 1866 und J. Henrychowski, Inaug.-Diss., Breslau 1868, N. Kaufmann, *Die Physiognomik des A.*, Luzern 1893 (mit unzureichenden Gründen für die Echtheit). S. ob. S. 202.

Auf die Psychologie gehen: Joh. Heinr. Deinhardt, *Der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles*, Hamburg 1840. Gust. Hartenstein, *De psychologiae vulgaris origines ab Aristotele repetenda*, Lips. 1840 (auch in H.s hist.-philos. Abh., Lpz. 1870, S. 107—126 wiederabgedruckt). Barthélemy St. Hilaire bei seiner oben (S. 195) angef. Ausg. nebst Übersetzung der Schrift de anima, Paris 1846. Wilh. Schrader, *Arist. de voluntate doctrina*, G.-Pr., Brandenburg 1847; *Die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles*, in: N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. Bd. 81, 1860, S. 89 bis 104. W. Wolff, *Von dem Begr. des Arist. über die Seele und dessen Anwendung auf die heutige Psychologie*, Progr., Bayreuth 1848. J. T. Gsell-Fels, *Psychol. Plat. et Arist.*, diss., Würzburg 1854. Hugo Anton, *Doctrina de nat. hom. ab Arist. in scriptis ethicis proposita*, diss. inaug., Berol. 1852; *De hominis habitu naturali quam Arist. in Eth. Nic. proposuerit doctrinam*, Pr., Erf. 1860. W. F. Volkmann, *Die Grundzüge der aristotel. Psychologie*, Prag 1858, in den Abh. d. böhm. Ges. d. Wiss., Bd. X, Prag 1859. Herm. Beck, *Arist. de sensuum actione*, Berol. 1860. K. Pansch, *De Aristotelis animae definitione*, diss., Gryphisw. 1861. Wilh. Biehl, *Die arist. Definit. der Seele*, in: Verh. der Augsburger Philologen-Vers. v. Jahre 1862, Lpz. 1863, S. 94—102. J. Freudenthal, *Üb. den Begriff des Wortes ψυχή bei Arist.*, Götting. 1863. A. Gratacap, *Arist. de sensibus doctrina*, diss. ph., Montpellier 1866. Leonh. Schneider, *Die Unsterblichkeitslehre des Arist.*, Passau 1867. Eugen Eberhard, *Die ar. Def. der Seele u. ihr Wert für die Gegenwart*, Berl. 1868. H. Siebeck, *Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, in den Quaestiones duae de phil. Graec.*, Halle 1872. Herm. Schell, *Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der arist. Philos. entwickelt*, Freiburg i. B. 1873. K. Schlottmann, *Das Vergängliche u. Unvergängliche in der menschl. Seele nach Ar.*, Ost.-Pr. d. Univers. Halle 1873. Is. Baumann, *Quae de anima eiusque partibus Aristot. in libris Ethicorum Nic. proposuerit*, Halle 1874. P. Meyer, *Ὁ θνῦτός ap. Aristot. Platonemque*, Bonn 1876. E. Maillet, *De voluntate ac libero arbitrio in moralib. A. opp.*, Paris 1877. I. A. Barelas, *Ὁ δοκῶνός τῆς ψυχῆς κατὰ τὰς Ἀριστοτελείους ἀρχάς*, Lpz. 1878. J. Ziaja, *Die aristotelische L. vom Gedächtnis u. v. d. Association der Vorstellungen*, G.-Pr., Leobschütz 1879. G. B. Barco, *Aristotele: esposizione critica della psicologia Greca*, Tur. u. Rom 1879. B. Ritter, *Die Grundprinzipien der aristot. Seelenl.*, I.-D., Jena 1880. Joh. Schmidt, *Die psychol. Lehren des Ar. in seinen klein. naturwissensch. Schrift.*, G.-Pr., Prag 1881.

J. Zahlfleisch, *Anmerkungen zur Seelenl. des Ar. mit besonderer Berücksicht. des Trendelenburgschen Kommentars*, Pr., Ried 1881. Joh. Dembowski, *Quaestiones Aristotelicae duae, I. de κοινῷ αἰσθητικῶν natura et notione, II. de natura et notione τοῦ θνῦτος, quatenus est pars ὁρεξέως*, Diss. in., Regiom. 1881. K. E. Güthling, *Die L. des A. v. d. Seelenteilen*, Pr., Liegn. 1882. Fr. Brentano, *Üb. d. Creacionism. des A.*, in: Sitzungsber. der kais. Ak. d. Wiss. zu Wien, 1882, I, S. 95—126; ders., *Offener Br. an Herrn Prof. E. Zeller aus Anlaß seiner Schr. über d. L. des A. v. d. Ewigk. des Geistes*, Lpz. 1883. A. E. Chaignet, *Essai sur la psychologie d'Aristote, contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits*, Par. 1883. Fr. O. Schieboldt, *De imaginatione disquisitio ex A. libris repetita*, Lpz. 1882. E. Zeller, *Über d. L. des A. v. d. Ewigkeit des Geistes*, in: Sitzungsber. d. Ak. d. W., Berlin 1882, S. 1033—1055. H. Hildebrand, *Aristoteles' Stellung zum Determin. u. Indetermin.*, I.-D., Lpz. 1884. E. Lecoultré, *Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1884. V. Knauer, *Grundlinien zur aristotel.-thomistischen Psychologie*, Wien 1885. C. F. Heman, *Des A. L. v. d. Freiheit des menschl. Willens*, Lpz. 1887. Aug. Elfer, *Aristotelis doctrina de mente humana ex commentariorum Graecorum sententiis eruta, pars prior Alexandri Aphrod. et Ioannis Grammatici Philoponi commentationes continens*, Bonn 1887. F. Susemihl, *Zu Ar.' Psychol.*, in Philol. 46, 1887, S. 86. Joh. Schmidt, *Aristotelis et Herbarti praecepta quae ad psychologiam spectant inter se comparantur*, Pr., Wien 1887. V. Wrobel, *Ar. de perturbationibus animi doctrina*, Lpz. 1887. W. Goodwin, *Platos and Ar.' doctrines of the immortality of the soul*, in: The Platonist III, S. 606—610.

A. Biach, Ar.' L. v. d. sinnl. Erkenntnis in ihrer Abhängigkeit von Platon, Philos. Monatsh., 26, 1890, S. 270—287. H. Poppelreuter, Zur Psychol. des Ar., Theophrast, Straton, Pr., Lpz. 1891. E. Rolfes, Der Beweis des A. f. die Unsterblichk. d. Seele, Jahrb. f. Ph. u. spekul. Theol., IX, 1895, S. 181—200; ders., Die vorgebliche Präexistenz des Geistes b. A., Philos. Jahrb., VIII, 1895; ders., D. substantiale Form und der Begriff der Seele bei Arist., Paderborn 1896. P. Marcht, Des A. L. v. d. Tierseele I—IV, Pr., Metten 1897—1900. F. Regener, Arist. als Psychologe, Pädagog. Magazin Heft 161.

Die Lehre vom *νοῦς* behandeln u. a.: F. H. Chr. Ribbentrop, I.-D., Bresl. 1840. Jul. Wolf, Arist. de intellectu agente et patiente doctrina, Berol. 1844. Wilh. Biehl, G.-Pr., Linz 1864. Franz Brentano, Die Psychologie des Arist., insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*, nebst einer Beilage über das Wirken des arist. Gottes, Mainz 1867. Ant. Bullinger, Ar.' Nus-Lehre, Pr. d. k. Stud.-Anst. zu Dillingen 1882; ders., Zu Ar.' Nus-Lehre, München 1884. Vgl. auch Prantl, Gesch. d. Log., I, S. 108 ff., und F. F. Kampe, Die Erkenntnistheorie d. Arist., Lpz. 1870, S. 3—60. O. Weißenfels, Quae partes ab Ar. *τῷ νῷ* tribuantur, Pr. d. Franz. G., Berlin 1870. Michaelis, Zur aristot. L. vom Nus, Pr., Neustrelitz 1888. R. Bobba, La dottrina dell' Intelletto in A., Torino 1896.

Zu § 51. Die aristotelische Ethik. Über die aristotelische Ethik im allgemeinen handeln: Schleiermacher an verschiedenen Stellen seiner Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berl. 1803 (vgl.: über die wiss. Behandlung des Tugendbegriffs, in den Abh. der Akad., Berl. 1820). K. L. Michelet, Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral, Berl. 1827 (vgl. dessen System der philos. Moral, 1828, S. 195—237). Hartenstein, Über den wiss. Wert der arist. Ethik in: Berichte über die Verhandlungen der K. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, philol.-hist. Kl. 1859, S. 49—107, wiederabg. in H.s hist.-philos. Abh., Lpz. 1870. Trendelenburg, Über Herbarts praktische Philos. u. die Ethik der Alten, in: Abh. der Berl. Akad. a. d. J. 1856, auch im 3. Bande der hist. Beitr. zur Philos., S. 122—170; vgl. ebd. Bd. II die 10. Abhandlung: Über einige Stellen im 5. und 6. Buche der nikomach. Ethik, und in Bd. III die neunte Abh.: Zur arist. Ethik, S. 399—444. Ch. E. Luthardt, Die Ethik des Arist. in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums, Lpz. 1869, 70, 76. E. Moore, Introduction to Aristotle's Ethics, London 1871. R. P. Paul, An analysis of Aristotle's Ethics, Lond. 1874. H. Rassow, Forschungen üb. die nikomach. Ethik, Weimar 1874. Joh. Klein, Das Empirische in der nik. Ethik des Arist., Pr. d. R. Akad., Brandenb. 1875. P. Réé, *Τὸν καλοῦ* notio in Aristotelis ethicis quid sibi velit, diss., Halle 1875. F. M. Zanotti, La filos. morale di A.; compendio con note, Torino 1882, 2. ed. 1883. A. Hägerström, Aristoteles etisica Grundtänkar och deras teoretiska Förutsättningar, Diss., Upsala 1893. L. Filkuka, Die metaphys. Grundlagen der Ethik des A., Wien 1895. E. Arleth, Die metaphys. Grundlagen der aristot. Ethik, Prag 1903. M. Gillet, Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote, Freiburg i. d. Schweiz 1905, Diss. Schindele, Die aristotel. Ethik, Philos. Jahrb., 15, 1902. J. Mc. Cunn, The ethical doctrine of Aristotle, Internat. Journ. of Ethics 16, S. 288—311. Th. Marshall, Aristotle's theory of conduct, London 1906. — Über das Verhältnis der kantischen Moral zur aristotelischen handeln: Traug. Brückner, De tribus ethicis locis, quibus differt Kantius ab Aristotele, Diss., Berl. 1866, und Trendelenburg im 3. Bde. seiner historisch. Beitr., S. 171—214.

Über die ethischen Prinzipien des Aristoteles handeln: Ueberweg, Das arist., kantische und herbartsche Moralprinzip, in: Fichtes Z., Bd. 24, Halle 1854, S. 71 ff., L. Ollé-Laprune, De Aristoteleae ethicis fundamento, Paris 1880. J. Muenzer, Aristotelis Ethica cum Stoicorum collata, Berol. 1873. Über die Methode und die Grundlagen der aristot. Ethik handelt Rud. Eucken, G.-Pr., Frankfurt a. M. 1870; über die Werttheorie bei A. u. Thomas v. Aquino, Joh. Žmavec, A. f. G. d. Ph., XII, 1899, S. 407—433; über Beziehungen zwischen der Ethik und Politik handeln J. Munier, G.-Pr., Mainz 1858, Schütz, Potsd. 1860; über das höchste Gut H. Kruhl, Pr., Breslau 1832, 1838, Axel Nybläus, Lund 1863, Wenkel, Die Lehre des Arist. über das höchste Gut oder die Glückseligkeit G.-Pr., Sondershausen 1864; über die Eudämonie Herm. Hampke, De eudæmonia, Arist. moralis disciplinae principio, diss. inaug. Berol., Brandenb. 1858, Ernst Laas, *εὐδ.* Ar. in Eth. princ. quid velit et valeat, diss., Berl. 1859, vgl. dessen aristo-

telische Textesstudien, Pr. d. Fried.-G. u. R.-Sch., Berl. 1863, G. Teichmüller, Die Einheit der ar. Eudämonie, aus den *Mélanges gréco-romains*, t. II., St. Petersb. 1859, S. Krüger, Ar. Lehre über menschl. Glückseligkeit, Rostock 1860, Chr. A. Thilo, in: *Ztschr. für exakte Philos.*, Bd. II, Lpz. 1861, S. 271–309, Karl Knappe, Grundzüge der arist. Lehre von der Eudämonie, G.-Pr., Wittenb. 1864–1866, G. Riva, *Il concetto di A. sulla felicità terrestre secondo il lib. I e X dell' Etica Nic.*, Prato 1883, van der Wyck, Over het begrip der eudaimonia by A., Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Ak., Amsterd. 1892, Emil Arleth, *Βίος τέλειος* in d. aristotel. Ethik. A. f. G. d. Ph., II, S. 13–21; S. Huber, Die Glückseligkeitsl. des A. u. des hl. Thomas v. A., Freising 1893.

Über die Lust handeln: O. Kalmus, *Ar. de volupt. doctr.*, G.-Pr., Pyritz 1862, Leonh. Diederichsen, In welchem Verh. stehen das V., VI. u. VII. B. d. nik. Eth. zu den vorhergehenden und die erste Behandlung der *λύπη* u. *ἡδονή* zur zweiten? G.-Pr., Flensb. 1877, G. Kaas, Die Lehre d. Aristot. v. d. Lust, G.-Pr., Graz 1878, Demetr. Olympios, *Ἀριστοτέλους διδασκαλία π. ἡδονῆς*, I.-D., Lpz. 1879, S. v. Monstberg-Münckenauf, De concentu trium Aristotelis de voluptate commentat. (Eth. Nic. VII, 12–15; ebd. X, 1–5; Rhet. I, 11), Pr., Breslau 1889, A. Lafontaine, Le plaisir d'après Platon et Ar., Paris 1902; über die *ἔξις* (de *ἔξει* Aristotelea) C. Butzki, I.-D., Halis 1881; über die Tugend H. Kruhl, Pr., Lauban 1839, und Nieländer, G.-Pr., Herford 1861; über die Lehre von den Pflichten Carl Aug. Mann, diss. inaug., Berol. 1867; über die Begriffe *μεσότης* und *ὁρθὸς λόγος* G. Glogau, Hal. 1869; G. A. Exham, Aristotle's doctrin of the mean, *Hermathena* XXX, S. 110–128; über die Sinnlichkeit Roth in: *theolog. Stud. u. Krit.*, 1850, Bd. I, S. 225 ff.; über die Gerechtigkeit A. G. Kästner, Lips. 1737, Clem. Aug. v. Droste-Hülshoff, diss., Bonn 1826, Herm. Ad. Fechner, Brsl. Diss., Lpz. 1855, Trendelenburg (in den oben angeführten Abhandlungen), Freyschmidt, Die arist. Lehre von der Gerechtigkeit und das moderne Staatsrecht, G.-Pr., Berl. 1867, M. Wetzsch, Die L. des Ar. v. d. distributiv. Gerechtigkeit u. d. Scholastik, Warb. 1881; vgl. auch die Abhandlungen von H. Hampke in: *Philol.* XVI, 1860, S. 60–84, und F. Häcker in: *Ztschr. f. d. G.-W.*, XVI; S. 514–560 über das fünfte Buch der nikom. Ethik, das von der Gerechtigkeit handelt; über die praktische Klugheit bei Aristoteles Lüdke, Stralsund 1862; über *μεγαλοπρέπεια* und *μεγαλοφυξία* bei Aristot. J. C. Wilson, *The class. rev.* 1902, S. 203; über das Einteilungs- u. Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der nik. Ethik F. Häcker, Progr. des Cöln. Real-Gymn., Berl. 1863, und in *Ztschr. f. d. G.-W.*, XVII, 1863, S. 821–843; über die dianoëtischen Tugenden Prantl. Glückwunschschrift an F. v. Thiersch, Münch. 1852, und A. Kühn, d. in., Berl. 1860, auch Dieltz in seinen *Quaestiones Aristoteleae*, Progr. Berl. 1867, L. Eberlein, D. dianoët. Tugend d. nik. Eth. nach ihr. Sinne u. ihrer Bedeut., I.-D., Lpz. 1888; J. Arns, *Quam rationem A. inter virtutes ethicas et dianoëticas intercedere statuerit*, Diss., Bonn 1893, W. Luthe, Begriff der *σοφία* des Arist., Lpz. 1884. Über das VI. B. der nikomach. Eth. handelt besonders: Jul. Walter, Die L. v. d. prakt. Vern., s. o. S. 20*, ders., Über eine falsche Auffassung des *νοῦς πρακτικός*, Vorbemerkungen zur Einleitung in das VI. B. der nikom. Eth. des Ar., Jena 1873 (wieder zum größten Teil aufgenommen in das eben erwähnte Werk), G. Teichmüller, Über die prakt. Vern. b. Aristot., in: *Neue Studien zur Gesch. d. Begr.* III, s. o. S. 22*, Über die Verdienste der aristotelisch. Ethik um das Prinzip der Persönlichkeit, Diss., Jena 1895. Über die Imputation, Afzelius, Upsalae 1841; G. Höpel, De notionibus voluntarii (*ἐκούσιον*) ac consilii (*προαίρεσις*) sec. Ar. eth. Nic. III, 1–7, Diss. Hal., 1887, Joyau, La doctrine du libre arbitre chez Ar., in: *Annales de la fac. des lettres de Bordeaux*, 1887, S. 257–269, J. Aumüller, Vergleichung der drei aristotelischen Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre üb. die Willensfreiheit, des I. Teils 1. u. 2. Abschn., Pr. Landshut 1899, Schluß 1900. Kastil, Zur Lehre von der Willensfreiheit in d. Nikom. Ethik, Prag. Rich. Loening, Geschichte der strafrechtl. Zurechnungslehre. I. Bd. Die Zurechnungslehre d. Aristoteles, Jena 1903. W. Witwicki, Die Willenstheorien bei Arist. (polnisch). Osk. Kraus, Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Ar., Halle a. S. 1905. Über die Freundschaft Breier, De amic. principum, zu Ar. Eth. Nic. 1158a, G.-Pr., Lübeck 1858, E. Krantz, De amicitia ap. Arist., Paris 1882, R. Eucken, Ar.' Anschauung v. Freundschaft u. Lebensgütern, Berl. 1884; ders., Ar.' Urteil üb. d. Menschen, A. f. G. d. Ph., III, S. 541–558; über die Sklaverei W. T. Krug, Lips. 1813, C. Göttling, Jenae 1821, S. L. Steinheim, Hamburg 1853, und Wilh. Uhde, Diss. inaug., Berl. 1856; über die Ehe F. Bock, A. Theophrastus, Seneca de matrimonio,

Diss., Lpz. 1898; üb. d. *Koivavía* von Tessen—Wesierski, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Th., IX, 1895, S. 35—49.

Zu § 52. Die aristotelische Politik. Von dem Verhältniß der aristotelischen Politik zur platonischen und von der durch Aristoteles an Platons Politik geübten Kritik handeln: P. F. Stuhr (s. o. § 44). W. Pierson, in: Rh. Mus. f. Ph., N. F., XIII, 1858, S. 1—48 und S. 209—247. Fr. Guil. Engelhardt, *Loci Platonici, quorum Aristoteles in conscribendis Politicis videtur memor fuisse Progr.*, Danzig 1858. Siegfr. Lommatszsch, *Quomodo Plato et Arist. religionis et reip. principia coniunxerint*, Berol. 1863. Rassow, *Die Republik des Platon und der beste Staat des Arist.*, Weimar 1866. Gust. Goldmann, *De Ar. in Plat. Polit. iudicio*, diss., Berl. 1868. Adolf Ehrlich, *De iudicio ab Ar. de rep. Pl. facto*, diss., Hal. 1868. Herm. Henkel, *Platons Ges. u. die Politik des Arist.*, Pr. d. G. zu Seehausen i. d. Altmark, Stendal 1869. Karasiewicz, *Die Kritik der platon. Politik bei Ar.*, Pr., Neisse 1886.

Über die politischen Prinzipien handeln: F. G. Starke, *das ar. Staatsprinzip*, Pr., Neu-Ruppin 1838 u. 1850, Holm, diss., Berl. 1852, E. Vanderrest, *Platon et Aristote: Essai sur les commencements de la science politique*, Paris 1875, N. Kazasis, *Ἡ ἀρχαία πολιτεία καὶ αἱ π. αὐτῆς θεωρίαι τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, ἐν Ἀθήναις* 1877, Stamm, *die Staatsl. des Platon u. des Aristot.*, G.-Pr., Rössel 1877; über den arist. Begriff der Politik handelt: Jul. Find-eisen diss. inaug., Berl. 1863; über den Staat des Arist. J. Bendixen, *Progr. der Plöner Gelehrtschule*, Hamb. 1868; üb. d. Staatsl. d. A. A. C. Bradley, übers. v. I. Imelmann, Berl. 1884, 2. Aufl. Berl. 1887; über den bleibenden Wert platonisch-aristotel. Gedanken in der Staatslehre M. Heinze, *Rede*, Lpz. 1885; über die aristotelische Einteilung der Verfassungsformen G. Teichmüller, *Pr. der St. Annenschule in Petersburg*, auch bes. abg., Petersb. u. Berl. 1859; über d. Staatsformenl. des A. u. d. moderne Staatswissensch. J. Schwarz (Schwarz), Lpz. 1884; ders. gibt auch eine Krit. der Staatsformen des Ar., Eisenach 1890, 2. (Titel) Ausg. 1901; üb. d. L. des A. v. d. Tyrannis H. Oertel, *Pr., Kaiserslautern* 1890; über die Quellen d. Arist. in d. Beschreibung d. Tyrannen, J. Endt, *Wiener Studien* 1902, S. 1—69; üb. des Ar. Urteil üb. d. Demokratie P. Cauer, *Jahrb. f. Philol.*, 145, 1892, S. 581—593; über staatswirtschaftl. Lehren d. Ar. Ludwig Schneider, G.-Pr., Deutsch-Crone 1868, 2. T., G.-Pr., Neu-Ruppin 1873. Im all gemeinen über den Zusammenhang der aristot. Politie handelt Frz. Rob. Diebitsch-De rerum connexu in Aristot. libro de republ., D. I., Vratislav. 1875. Zu Arist. Polit. I, u. 1258b, 27—31 Cook Wilson, A. f. G. d. Ph., XI, 1898, S. 246—262 u. XII, 1899, S. 50—54. Ernst Szanto, *Zur antiken Wirtschaftsgesch.*, Serta Harteliana, Wien 1896, S. 113—116. Ch. A. Ellwood, *Aristotle as a sociologist*, *Annal. of the Amer. Acad. of polit. and social science* vol. XIX, 2. O. Weißenfels, *Aristoteles' Lehre vom Staat* (Gymnas.-Bibl. Heft 40) Gütersloh 1906.

Über die aristotelische Erziehungslehre handeln besonders: J. Cap. Orelli in seinen philol. Beitr. aus d. Schweiz, Zürich 1819, I, S. 61—130. Alex. Kapp. Aristot. Staatspädagogik, Hamm 1837. Fr. Chr. Schulze, G.-Pr., Naumb. 1844. Frid. Alb. Janke, *Aristoteles doctrinae paedagogicae pater*, diss. inaug., Hal. 1866. Mann, *Die Grundlinien der aristotel. Erziehungslehre*, R.-Sch.-Pr., Brandenb. 1873. W. Biehl, *Die Erziehungslehre des Aristot.*, Innsbruck 1877. A. Zamarias, *Die Grundzüge der aristotel. Erziehungslehre*, Lpz. 1877. H. Schmidt, *Die Erziehungsmethode des Aristot.*, I.-D., Halle 1878. I. Davidson, *Arist. and ancient educational ideals*, Lond. 1892. Passamonti, *Le idee pedagogiche d'A.*, Riv. Ital. di Filos. 1891. A. Danyss, *Die Erziehungslehre d. Aristot.*, Eos 10, S. 42—56. J. Polach, *Erziehungsideale bei Platon und Aristoteles*, Brünn 1904.

Über die Rhetorik des Aristoteles in ihrem Verhältniß zu Platons Gorgias handelt H. S. Anton, Rh. Mus., XIV, 1859, und in ihrem Verhältniß zu Platons Phaidros und Gorgias Georg Richard Wiechmann, *Platonis et Arist. de arte rhetorica doctrinae inter se comparatae*, diss., Berol. 1864, auch bereits Spengel, Über das Studium der Rhetorik bei den Alten, in den Abhandl. der Münch. Akad. d. W. 1842, und: Über die Rhetorik des Aristoteles, ebd. 1851; vgl. auch Spengel, Philol. XVIII, 1862, S. 604—646 und die von ihm daselbst S. 605 f. zitierte Literatur über die pseudo-aristotelische sogenannte *Rhetorica ad Alexandrum*, für deren Verfasser bereits von Victorius und in neuerer Zeit von Spengel, Usener (*Quaestiones Anaximeneae*, Gott. 1856) u. a. der Rhetor Anaximenes, ein Zeitgenosse

des Aristoteles, gehalten wurde. S. jedoch ob. S. 205. Sal. Kalischer, *De Arist. Rhetoricis et Ethicis Nic. quo et cur inter se quum congruant tum differant*, diss., Halae 1868. H. Diels, Marx u. Vahlen, s. ob. S. 205 u. 79*. O. Kraus, *Über eine altüberlieferte Mißdeutung der epideictischen Redegattung bei Aristoteles*, Halle 1905. Derselbe, *Neue Studien zur aristot. Rhetorik*, insbesondere über das *γένος ἐπιδεικτικόν*, Halle 1907.

Zu § 53. Die aristotelische Kunstlehre. Über die aristotel. Lehre von der Poesie und der Kunst überhaupt handeln: Lessing, in der Hamb. Dramaturgie, Stück 37 ff., 46 ff., 74 ff. Ed. Müller, G. der Th. d. Kunst b. d. A., II, S. 1 bis 183; 346—395; 417. Wilh. Schrader, *De artis apud Arist. notione ac vi*, diss., Berol. 1843. Vgl. Hartung, Egger, Walter (S. 477—735) in ihren oben (S. 21*) angeführten Schriften. P. W. Forchhammer, *De Arist. arte poet. ex Plat. ill.*, Kiel 1848. Franz Susemihl, *Vortrag*, Greifsw. 1862. Th. Sträter, in: *Fichtes Z. f. Ph.*, N. F., Bd. XL, S. 219—247; Bd. XLI, S. 204—223, 1862. Jos. Hubert Reinkens, *Ar. über Kunst*, besond. über Tr., exeget. u. krit. Untersuchungen, Wien 1870. Fr. Heidenhain, *De doctrinae artium Aristotelicae principii*, diss., Halle 1875. A. Döring, *D. Kunstl. des A.*, Jena 1876 (hier d. ganze Literat. üb. d. Ausdruck *κἀθαυτοὺς παθημάτων*, S. 263—306). A. Silberstein, *Dichtkunst des A.*, 1. Bd., Budapest 1876. Bénard, *L'esthétique d'Ar. et de ses successeurs*, Paris 1889. A. O. Prickard, *A. on the art of poetry*, Lond. 1891. Christ. Belger, *De Ar. etiam in arte poetica componenda Platonis discipulo*, diss., Berl. 1872. B. Bräuning, *Über d. Gebiet d. aristotelischen Poetik*, Festschrift d. Stadtgymnasiums z. Halle z. 47. Philologenvers., Halle a. S. 1903, S. 29—58. Über den Begriff der Nachahmung handeln: Ed. Müller, a. a. O. II, S. 1—23 u. 346—361; die Idee der Ästhetik in ihrem hist. Ursprung, Ratibor 1840. W. Abeken, *De usu*, notione, diss., Götting. 1836. Über die Poetik im Verhältnis zu den neueren Dramatikern handelt: F. v. Raumer in: *Abh. der Berl. Akad. a. d. J.* 1828, Berl. 1831, auch hist. Taschenbuch, Lpz. 1842, S. 136—247, Gerh. Zillgenz, *Arist. u. das deutsche Drama*, Würzburg 1865, Joh. Jacob, *Üb. d. Verh. der hamburg. Dramaturgie zur Poetik des A.*, Pr., Colb. 1872. Die Lehre des Arist. von der epischen u. tragischen Dichtung betreffen: F. G. Starke, *Arist. de trag. pers. honest.*, Progr., Neu-Ruppin 1830, Ernst Schick, *Über d. Ep. u. Trag. mit Rücks. auf Arist.*, Lpz. 1833, G. W. Nitzsch, *De Arist. tragoediae suae potiss. aetatis existimatore*, ind. schol., Kiel 1846, G. F. Schömann, *De Ar. censura carm. epicorum*, Greifsw. 1853. Klein, *De partibus formisque quibus trag. const.* vol. Arist., G.-Pr., Bonn 1856. Em. Gottschlich, *Üb. d. Begr. d. eth. Trag. u. d. eth. Epos* b. Ar., *Jahrb. f. Philol.*, 109, 1875, S. 614—619. Th. Heine, *Studia Aristotelica*, I: *Üb. d. Arten der Tragödie*, Pr., Kreuzn. 1887. P. Weidenbach, A. u. d. *Schiaksaltragödie*, Pr., Dresd. 1887. Fr. Heidenhain, *D. Arten d. Tr. b. Ar.*, Pr., Straßb. Westpr. 1887. Adam, *D. aristot. Theorie vom Epos nach ihr. Entwickl. b. Griech. u. Röm.*, Wiesb. 1889. J. v. Haupt, *V. d. Verh. der Dicht. u. Gesch. n. Ar.*, Vortr., Wien 1881. E. Jerusalem, *Üb. d. aristotel. Einheiten im Drama*, Lpz. 1885. Vgl. auch Herm. Rassow, *Über die Beurteilung des homer. Epos bei Pl. u. Arist.*, G.-Pr., Stettin 1850, und R. Wachsmuth, *De Arist. studiis Homericis*, Berol. 1863, J. M. Stahl, *De tragoediae primordiis et incrementis ab A. adumbratis*, ind. lect., Münst. 1881, Carl Schwabe, *Ar. als Kritiker d. Euripides*, *Jahrb. f. Philol.*, 109, 1874, S. 97—108, ferner die Beiträge zur Kritik u. Erklärung der aristot. Poetik von Vahlen, Susemihl, Teichmüller u. anderen (s. o. S. 79*f.), auch Schriften wie M. Enk, *Melpomene oder über das trag. Interesse*, Wien 1827. Rob. Springer, *Lessings Kritik der franz. Trag.*, in: *D. Museum*, 1863, No. 15. Gustav Freytag, *Die Technik des Dramas*, Lpz. 1863, 4. Aufl. 1881. A. Trendelenburg, *Grammaticorum Graec. de arte trag. indic. rel.*, diss. inaug., Bonn 1867. Über Lessings Auffassung der arist. Lehre von der Trag. handelt K. A. F. Sundelin, *Upsala* 1868. M. Carroll, *A.s Poetics c. XXV in the light of Homeric scholia*, Diss., Baltimore 1895. J. Bywater, *Milton and the Aristotelian definition of tragedy*, *Journ. of philol.* No. 54, S. 267—275.

Die arist. Lehre von der Wirkung der Tragödie, insbesondere von der Katharsis, betreffen: Heinr. Weil, in: *Verhandl. d. 10. Vers. deutscher Philologen*, Basel 1848, S. 134—141 (vgl. auch schon Boeckh, *ges. kl. Schr.* I, S. 180), die epochemachende Abhandlung von Jak. Bernays (s. o. S. 238, 2. Anm.), ferner ders. in: *Rh. Mus.*, N. F. XIV, S. 367—377 und XV, S. 606 f. Ad. Stahr, *Arist. u. d. Wirkung d. Trag.*, Berl. 1859, und in den Anm. zu seiner Übersetzung der Poetik,

Stuttgart 1860. Leonh. Spengel, Über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, Münch. 1859, im IX. Bande der Abh. der Münchener Akad. der Wiss., S. 1—80; vgl. Rhein. Mus., N. F., XV, S. 458—462. Über diese, dann auch über die ferneren Schriften von Liepert (Arist. u. der Zweck der Kunst, G.-Pr., Passau 1862), Geyer, Gerh. Zillgenz, Paul Graf York von Wartenburg, Ad. Silberstein u. A. haben kritisch berichtet F. Ueberweg, Ztschr. f. Philos., 36, 1860, S. 260—291; vgl. desselb. Abh.: Die Lehre des Arist. von dem Wesen u. der Wirkung der Kunst, ebd., Bd. 50, 1867, S. 16—39, und die Anm. zu Ueberwegs Uebers. u. Ausg. d. Poëtik; Franz Susemihl, N. Jahrb. f. Phil., 85, 1862, S. 395—425; 95, 1867, S. 221—236, 844—846, und in s. Ausg. u. Übers. der Poëtik; A. Döring, in: Philol. XXI, 1864, S. 496—534 u. XXVII, 1868, S. 689—728. J. Walser, Lessings u. Goethes charakteristische Anschauungen über die aristot. Katharsis, Berl. 1872.

Herm. Baumgart, Pathos u. Pathema im aristot. Sprachgebr., zur Erläuterung von Aristoteles' Definit. der Tragödie dargelegt, Königsb. 1873; ders., der Begr. der trag. Katharsis, in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 111, 1875, S. 80—118; ders., Aristoteles, Lessing u. Goethe, üb. d. ethische u. ästhetische Prinz. der Tragödie, Lpz. 1877. E. Wille, Über *ἔλεος* u. *φόβος* in Aristoteles' Poëtik, Berl. 1879. A. Bullinger, Der endlich entdeckte Schlüssel zum Verständnis der aristot. L. v. d. trag. Katharsis, Münch. 1878. H. Siebeck, Zur Katharsisfr., in: Jahrb. f. Philol., 1882, S. 225—237. P. Manns, D. L. d. A. v. d. trag. Kath., Karlsr. 1883. G. Buning, Üb. d. trag. Furcht in der Poët. des A., Pr., Coesfeld 1884. J. Egger, Katharsis-Studien, Wien 1883. Th. Stisser, Üb. d. Kath. in der Poët. des A., Pr., Norden 1884. K. Tumlirtz, D. tragisch. Affekte Mitleid u. Furcht nach A., Pr., Wien 1886. C. Meiser, Ein Beitrag zur Lösung der Katharsisfr., in: Blätter f. d. bayr. Gymnasialw., 23, 1887, S. 211—214. Th. Gomperz, Z. A.s' Poëtik, Sitzungsber. d. Ak. zu Wien, 1888. A. Döring, D. aristotel. Deff. von *σύνδεσμος* u. *ἄρθρον*, Poëtik, c. 20, A. f. G. d. Ph. III, 363—369. K. Göbel, Zur Katharsis des A., Jahrb. f. Philol., 137, 1888, S. 102. W. Feller, D. trag. Kath. in d. Auffass. Lessings, Pr., Duisb. 1888. C. Schönermarck, Quos affectus comœdia sollicitari voluerit Ar. quaeritur, D. i., Lpz. 1889; ders., D. tragischen Affekte b. Aristot., I. u. II., Pr., Liegnitz 1901, 02. L. Friedländer, Lpz. 1895, S. 1—66. H. Baumgart, Zur Lehre des A. vom Wesen der Kunst u. der Dichtung in Festschrift f. L. Friedländer, Lpz. 1895, S. 1—66. W. Pesch, Einige Bemerk. üb. d. Wesen u. d. Arten der dramatischen Poesie, angeknüpft an die Poëtik des A., Trier 1895 u. 1896. E. Anhut, Zum Verständnis der aristotelischen Tragödiendefinition, Pr., Berent 1897. G. Lehnert, Zur aristot. Katharsis, Rh. Mus. 55, 1900, S. 112—120. G. Finsler, Platon u. d. aristotel. Poetik, Leipzig 1900. N. Festa, Sulle più recenti interpretazioni della teoria Aristotelica della catarsi nel dramma, Firenze 1901. C. Hebler, Über d. aristotel. Definition d. Tragödie, Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. 10, S. 1—27. F. Knoke, Begriff d. Tragödie nach Aristoteles, Berlin 1906. Steph. Haupt, Disposition der aristot. Theorie d. Dramas u. Erklärung einiger Hauptpunkte derselben, Znaim 1907. W. Schwan, Über d. Idee d. Tragischen u. d. Katharsis d. Arist., Philos. Wochenschr. u. Literaturz. III, 3. J. Baranek, Die *κάθαρσις* bei Aristoteles, in: Bemerkungen zu Stellen der Schullektüre, Gleiwitz 1907. Mitchell Carrol, Aristotle's Aesthetics of Painting and Sculpture, Washington, publ. by the University 1905. — Al. Kahl, Die Philosophie der Musik nach Aristoteles.

Zu § 54. Die Peripatetiker. *Jahresberichte* s. oben S. 22*f. Zum Peripatos im allgemeinen vgl. besonders Zeller, Philos. d. Griech. II, 2 und III, 1 und Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit in den die Peripatetiker betreffenden Abschnitten. Zur Überlieferungsgeschichte der Schule v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos S. 78 ff. Leo, Griech. u. röm. Biogr. S. 52. Hier S. 99 ff., 187 ff., 316 ff., 320 auch über die biographische Tätigkeit der Peripatetiker. S. auch oben S. 14. 15. 16. A. Hug, Z. d. Testamenten d. griech. Philos., Zürich 1887, worin außer den Testam. Platons und Epikurs die von Aristoteles, Theophrast, Straton und Lykon behandelt werden. Wilh. Lyng, D. peripat. Sch., in: Philos. Studien, Christiania 1878, S. 1—8. A. Trendelenburg, Über die Darst. der peripat. Ethik bei Stobäus, S. 155—158 in: Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wiss., Februarheft 1858. H. Meurer, Peripateticorum philos. mor. secundum Stobaeum enarratur, Weimar 1859. E. Zeller, Über die Benutzung d. aristotel. Metaphys. in den Schriften der älteren Peripatetiker (aus d. Abhandl. d. Akad. d. W.), Berl. 1877, S. 145—167. F. Dümmler, Zu den historischen Arbeiten der älteren Peripatetiker,

in: Rhein. Mus. Bd. 42, S. 179—197. Vgl. Meineke in Mützells Ztschr. f. d. G.-W., 1859, S. 563 f. G. L. Hendrickson, The Peripat. mean of style and the three stylistic characters, Amer. Journ. of philol. 25, S. 125—146. Persönliches Bücheler, Rhein. Mus. 63 (1908), S. 190.

Über die Schriften des Theophrast handelt Herm. Usener, *Analecta Theophrastea*, diss. Bonnensis, Lips. 1858, und Rh. Mus. XVI, S. 259 ff. u. 470 ff.; H. Diels, *Theophrastea*, 1883, Pr.; über seine Phytologie Kurt Sprengel und E. Meyer in ihren Darstellungen der Gesch. der Botanik, vgl. O. Kirchner, *De Theophrasti Eresii libris phytologicis*, part. I, Vratisl. 1874; ders., *Die botanischen Schriften des Th. v. Er.*, Lpz. 1875; über seine Psychologie Philippson, in: *ἡ ἁνθρωπίνη*, 2. Bd., Berlin 1831; über seine Gotteslehre Krische, *Forschungen I*, S. 339—349; über seine Darstellung menschlicher Charaktere u. a. Carl Zell, *De Th. char. indole*, Freiburg i. Br. 1823—1825; Pinzger, *Ratibor* 1833—1839; H. E. Foß, *Halle u. Altenburg*, Pr., 1834, 36, 61; Fr. Hanow, diss. Bonn., Lpz. 1858; Leop. Schmidt, *Commentat. de σίγορος notione ap. Aristonem et Theophrast.*, ind. lect. Marb. 1873; P. Wendland, *Zu Theophrasts Charakteren*, Philol., 11, 1898, S. 103—122; O. Immisch, *Üb. Th.s Charaktere*, ebd. S. 193—212; Frz. Rühl, *Die Abfassungszeit v. Th.s Charakteren*, Rhein. Mus., 53, 1898, S. 324—327. Über sonstige Schriften und Lehren Theophrasts Jak. Bernays, *Theophrastos Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgesch.*, mit krit. u. erkl. Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltbarkeit, Berl. 1866. G. Heylbut, *De Th. libris περί φιλίας*, I.-D., Bonn 1876. E. Zeller, *Der Streit Theophrasts gegen Zenon ü. d. Ewigkeit der Welt*, in: *Hermes*, 11, 1876, S. 422—429; ders., *D. pseudophilon. Bericht über Theophrast*, in: *Hermes*, 15, 1880, S. 137—146. S. dazu H. v. Arnim, *Üb. d. pseudophilon. Schr. π. ἀνθρώπιος λόγον*, in *Quellenstudien zu Philo v. Al.*; ders., *D. angebl. Streit des Zeno u. Theophrastos*, *Jahrb. f. klass. Philol.*, 148, 1893. E. Norden, *Über d. Streit des Th. u. Zeno bei Ph.*, π. ἀφθ. κ., *Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos.*, im 19. Supplementbd. zu den *Jahrb. f. klass. Philol.*, 1892. J. Böhme, *De Theophrasteis quae feruntur π. σημειων excerptis*, diss. Hal., Hamb. 1884. G. Heylbut, *Zur Ethik des Theophr. v. Eresos*, in: *A. f. G. d. Ph.*, I, 1888, S. 194—199, vgl. dazu auch A. Gercke, *E. angebl. Fragm. des Th.*, ebd. S. 357 f. Th. Gomperz, *Üb. d. Charakter Th.s*, *Sitzungsber. d. Wiener Ak.*, 1888. Ferd. Dümmler, *E. stoischer Gegner Th.s*, *Akadem.*, Anhang I. H. Rabe, *De Theophr. ll. π. λέξεως*, Diss., Bonn 1890. H. Joachim, *De Theophrasti ll. π. ζώων*, Diss., Bonn 1892. F. Bock, *Aristoteles, Th., Seneca de matrimonio*, Diss., Lpz. 1898. P. Wirtz, *De Theophrasti Eresii ll. phytologicis*, Diss., Straßb. 1898. A. Zingerle, *Zu Theophrast*, *Zeitschr. f. d. österr. Gymn.*, 1903, S. 202. W. Roberts, *Eine unbekannte Theophrastausgabe*, *Athenaeum* 4045. P. Graindor, *Quelques passages des caractères de Théophraste*, *Rev. de l'instruct. publ. en Belgique* 48, S. 163—168. Hugo Bretzl, *Botanische Forschungen des Alexanderzuges*, Lpz. 1903 (sehr fördernd für das Verständnis der *ιστορίαι τῶν φυτῶν*). S. Koujeas, *ἀποκρίσεις* (zu Theophr. char. 5) *Hermes* 1906, S. 478—480. Über die Bedeutung des Theophrast für die doxographische Literatur s. Diels, *Doxogr. Graec.*, S. 102 ff. Vgl. auch oben Text, S. 14.

Eudemos: A. Th. Fritzsche, *De Eud. Rhodii philosophi peripatetici vita et scriptis*, in seiner Ausgabe der Eud. Ethik, Regensburg 1851.

Aristoxenos: W. L. Mahne, *Amsterd.* 1793, Hirsch, *Ar. u. s. Grundzüge der Rhythmik*, G.-Pr., Thorn 1859. Paul Marquardt, *De Ar. Tarentini elementis harmonicis*, diss. inaug., Bonn 1863. Carl von Jan, in: *Philol.*, 29, 1869, S. 300 bis 318; vgl. G.-Pr., Landsberg a. d. W. 1870. Bernh. Brill, *Ar.' rhythm. u. metr. Messungen*, m. einem Vorw. v. K. Lehrs, Lpz. 1870. Théod. Reinach, *Aristoxène, Aristote et Théophraste*, *Festschrift für Gomperz*, S. 75—79. Joannes Mewaldt, *De Aristoxeni Pythagoriceis sententiis et vita Pythagorica*, Berlin. Diss., 1904. L. Laloy, *Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote et la musique de l'antiquité*, Paris 1904, thèse. Derselbe: *Lexique d'Aristoxène*, Paris 1904, thèse. G. della Valle, *La teoria dell' anima-armonia di Aristosseno e l'epifenomenismo contemporaneo*, *Rivista filosofica* 8, S. 210—231. Vgl. auch Ger. Seydel, *Symbolae ad doctrinae Graecorum harmonicae historiam*, Lipsiae 1907, Diss.

Dikaiarchos: Aug. Buttmann, *Berol.* 1832, F. Osann, in: *Beitr. z. griech. u. röm. Literaturgeschichte*, Bd. II, Kassel 1839, A. F. Näke, in: *Opusc. philol.* I, Bonn 1842, Franz Schmidt, *De Heraclidae Pontici et Dic. Messenii dialogis*

deperditis, diss. in., Breslau 1867. A. Ferri, Dicearco di Messenia, Rendiconti dell' Acc. dei Lincei, IV, 7, S. 236–246.

Der Dichter Theodektes, ein Schüler und Freund des Aristoteles: C. E. T. Märcker, De Theodectis vita et scriptis, Breslau 1835 (vgl. Welcker, Die gr. Tragödien, III, S. 1070 ff.).

Klearchos: J. Bapt. Verraert, diss. inaug., Gandavi 1828; Maxim. Weber, De Clearchi Sol. vita et opp., D. in., Vratisl. 1880.

Phanias aus Eremos: Aug. Voisin, diss. inaug., Gandavi 1824. J. F. Ebert, in dessen Diss. Siculae, Königsberg 1825. S. 76–90. A. Boeckh in: Corp. inscr. Graec., vol. II, Berol. 1843, p. 304 f.

Chamaileon: Köpke, De Chamaeleonte Heracleota, Berol. 1856.

Demetrios aus der Phalereer: Über ihn existieren Abhandlungen v. H. Dohrn, Kiel 1825, Th. Herwig, Rinteln 1850, Chr. Ostermann, Hersfeld 1847 u. Fulda 1857; vgl. Grauert, Hist. u. philol. Analekten I, S. 310 ff., Martini in Pauly's Real-Enzyklopädie.

Straton von Lampsakos: C. Nauwerck, Berolini 1836, G. Rodier, La physique de Str. de L., Paris 1891, H. Poppelreuter, Zur Psychol. des Aristot., Theophr., Strato, Pr., Lpz. 1891, H. Diels, Über d. physikal. System des Str., Ber. d. Ak. z. Berl. 1893, S. 101–127. Vgl. Krische, Forschungen I, S. 349–358.

Lykon: Creuzer in: Wiener Jahrb. 1833, Bd. 61, S. 209 f.

Ariston von Keos: J. G. Hubmann in: Jahns Jahrb., 3. Suppl.-Band, 1834. S. 102 ff. Ritschl in: Rhein. Mus., N. F. I, 1842, S. 193 ff., auch in: Opusc. I, 1866, S. 551 ff. Krische, Forschungen I, S. 405 ff. S. auch u. S. 96* bei A. v. Chios.

Kritolaos: F. Olivier, De Crit. Peripatetico, Diss., Berl. 1895.

Hermippos: S. Lozynski (oben Text S. 242), Preller, Jahrb. f. Philol. 17 (1836), S. 159–184, Müller, Fragm. hist. Graec. III, S. 35 ff. C. Fries, Zu Hermippos von Alexandria, Wochenschr. f. klass. Philol. 1904, Sp. 1043 ff.

Sotion: S. Panzerbieter, Jahns Jahrb. Suppl. 5 (1837), S. 211 f.

Andronikos: Frz. Littig, A. v. Rh., I. T., Das Leb. d. A. u. s. Anordnung d. aristotel. Schriften, München 1890, II u. III, ebd. 1893, 1895. R. Rösener, Bemerkungen über die dem A. v. Rh. mit Unrecht zugewiesenen Schriften, Pr., Schweidnitz 1891–1893.

Die Schrift *περί κόσμου*: Osann, Beiträge z. griech. und röm. Literaturgesch., I, S. 143 ff., der Chrysippos für den Verfasser hält, Ideler, Aristot. Meteorol. II, 286 f., der das Buch nach früheren dem Poseidonios zuschreibt, Adam, De auctore libri pseudoaristotelici π. κ., diss. Berol. 1861, der Apuleius, s. bei diesem, wie schon Stahr, Aristoteles bei den Römern, S. 163 ff., und später Barthélemy Saint-Hilaire, Météorologie d'Aristote, S. 88 der Einleit., für den Autor hält, Theod. Bergk, D. Verf. d. Schr. π. κ., Rhein. Mus., 37, 1882, S. 50–53, der auf den Nikolaos von Damaskos als den Urheber verfällt. Es sind dieses alles unhaltbare Hypothesen, die mit triftigen Gründen zurückgewiesen sind. S. Heiner. Becker, Eine neue Ansicht üb. d. Verf. d. Schrift π. κ., in: Ztschr. f. d. österr. Gymn., 1882, S. 583–587. Jak. Bernays, in: Ges. Abhandl., II, S. 278–282. E. Zeller, Üb. d. Ursprung der Schrift v. d. Welt: in Sitzungsber. d. Ak. d. W. z. Berl., 1885, S. 399–415; ders., Ph. d. Gr., III, 1³, S. 631 ff. Auch M. Heinze, L. vom Logos, S. 174 ff. Wilh. Capelle, Die Schrift von der Welt, ein Beitrag zur Geschichte der griech. Popularphilosophie, Neue Jahrb., Bd. 15 (1905), S. 529 bis 568. Hier S. 552 ist auch die frühere Literatur über die Frage nach dem Verfasser und dem Adressaten der Schrift besprochen.

Spätere Peripatetiker: Brandis, Üb. die griech. Ausleger des arist. Org., in: Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1833, S. 273 ff.; Zumpt, Üb. den Bestand der philos. Schulen in Athen, ebd. 1842, S. 96 ff.

Adrastos: Martin zu Theon Smyrnaeus, Astronom., Paris 1849, S. 74 ff. E. Hiller, De Adrasti Peripat. in Plat. Tim. commentario, in: Rhein. Mus., N. F. XXVI, 1871, S. 582–589.

Nikolaos von Damaskos: C. Müller, Fragm. hist. gr., III, 343 ff.; Conr. Trieber, Qu. Lac. p. I: De Nic. Dam. Laconicis, diss. Gotting., Berol. 1867.

Aspasios: H. Richards, *Varia*, The class. rev. 21, S. 197—199 (zu Asp. in Eth. 4, 14).

Herminos: Henr. Schmidt, *De Hermino Peripatetico*, Marpurgi Cattorum 1907, Diss.

Alexander von Aphrodisias: J. Freudenthal, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders z. Metaphys. des A. untersucht u. übersetzt, mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von S. Fränkel, in: *Abhandl. der Ak. d. Wiss.* zu Berlin, 1885. Vgl. zur Frage nach der Herkunft des unechten Teils des Metaphysikkomentars auch Praechter, *Gött. gel. Anz.* 1906, S. 882 ff. Über Alexander von Aphrodisias handelt Usener, *Alex. Aphrod. quae feruntur problemat. lib. III et IV*, Progr. des Joachimsth. Gymn. zu Berlin, 1859. Nourrisson, *De la liberté et du hasard. ess. sur Al. d'Aphr., suivi du traité du destin et du libre pouvoir trad. en fr.*, Par. 1870. O. Apelt, *Die Schrift des Al. v. Aphr. üb. d. Mischung*, *Philologus*, 45, 1886, S. 82—98; ders., *D. kleinen Schriften d. Al. v. Aphrod.*, *Rh. Mus.*, 49, 1894, S. 49—72. A. Günss, *Die Abhandlung des Al. v. Aphr. über den Intellekt zum ersten Mal hrsg. u. durch die Abhandl.: D. Nuslehre Als v. Aphr. u. ihr Einfluß auf d. arabisch-jüdische Philos. eingel.*, D. I., Lpz. 1887. C. Ruelle, *A. d'Aphr. et le prétendu Alexandre d'Alexandrie*, *Revue des ét. grecques*, V, 1892, S. 101—107. Joh. Zahlfleisch, *D. Polemik A.s v. Aphr. gegen die verschied. Theorien des Sehens*, *A. f. G. d. Ph.*, VIII, 1895, S. 373—386, 498—509; IX, 1896, S. 149—162. Georges Volait, *Die Stellung des Alexander von Aphrodisias zur aristotelischen Schlußlehre*, Halle a. S. 1907, Bonner Dissert. H. v. Arnim, *Textkritisches zu Alexander von Aphrodisias*, Wiener Stud. 1900, S. 1—10. Weiteres in den Jahresberichten. S. auch unten bei Simplicios.

Themistios: Über eine angebl. Paraphrase d. Themistios zur ersten Analytik handelt Val. Rose, *Hermes* 2 (1867), S. 191—214, der dieselbe vermutungsweise dem Mönche Sophonias aus dem 14. Jahrh. zuschreibt. Über den Kommentar zu den *Parva naturalia* ebenda und bei Freudenthal, *Rhein. Mus.* 24, S. 89. 90. Die Frage ist jetzt durch Wendland in der Vorrede seiner Ausgabe (s. o. Text S. 193) entschieden. L. Méridier: *Le philosophe Thémistios devant l'opinion de ses contemporains*, Rennes 1906, Thèse. H. Schenkl, *Eine verlorene Rede des Themistius*, *Rhein. Museum* 1906, S. 554—566. C. Gladis, *De Themistii, Libanii, Iuliani in Constantium orationibus*, Breslau 1908, Diss. Vgl. zu Themistios auch A. Elter, *De gnomol. Graec. hist. atque origine comment. ramenta* Sp. 13 ff., Norden. *Ant. Kunstprosa I*, S. 404. 378. P. Hartlich, *De exhortat. a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole* S. 326—332. Textkritisch: G. M. Sakorraphos, *Mnemos.* 20 (1892), S. 306—310. A. Baumstark, *Jahrb. f. klass. Philol.* 21 (1894), S. 464 ff.

Zu § 55. Jahresberichte s. o. S. 23* (nacharistotel. Philos.).

Stoiker im allgemeinen. Zu den antiken Berichten: Th. Gomperz, *Besprechung des Papiro Ercolanese inedito usw.* in der *Jenaer Liter. Zeit.* 1875, S. 603—608. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos v. Karystos* (s. o. S. 15*), S. 103 ff. Zu den Schriften der Stoiker: Zu der *Fragmentsammlung* v. Arnims vgl. A. Bonhöffer, *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1903, S. 1049 ff. 1108 ff.; 1905, S. 238 ff. — O. Apelt, *Kritische Bemerkungen* (u. a. zu den *Fragm. d. Stoik.* her. v. Arnim), Jena 1906, Pr. A. Dyroff, *Über die Anlage der stoischen Bücherkataloge*, Würzburg 1896, Pr. Äußere Geschichte und Lehrentwicklung der Schule im allgemeinen: Neben Zellers großem Werke (über den Stoizismus ist hier gehandelt III, 1, S. 26 ff., 553 ff., 683 ff., III, 24, S. 254 ff.) ist besonders wertvoll Fr. Susemihl, *Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit* (s. o. S. 24* u. S. 241. Das Hauptgewicht ruht hier auf dem Persönlichen und Literarischen). Ferner kommen in Betracht: Justus Lipsius, *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, Antv. 1604 u. ö. Dan. Heinsius in seinen *Orat.*, Lugd. Bat. 1627. Gataker, *De disciplina Stoica cum sectis aliis collata*, vor seiner Ausgabe des Antonin, Cantabrig. 1653, und andere, dann aber namentlich: Dietr. Tiedemann, *System der stoischen Philosophie*, 3 Bde., Lp. 1776. Eine Übersicht über den gesamten Entwicklungsgang des Stoizismus gibt L. Noack, *Aus der Stoa zum Kaiserthron*, ein Blick auf den Weltlauf der stoischen Philosophie, in: *Psyche*, V, 1862, S. 1—24. Vgl. F. Ravaisson, *Essai sur le stoicisme*, Paris 1856. L. v. Arren, *Quid ad informandos mores valere poterit priorum St. doctrina*, Colmar 1859. F. Leferrière, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des*

jurisconsultes romains, Paris 1860. (Weiteres über diesen Punkt bei Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa [s. u.] S. 454 ff.) J. Dourif, Du stoicisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leur différence et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les mœurs, Paris 1863. Jam. H. Bryant, The mutual influence of Christianity and the Stoic school, Lond. 1866. H. Winckler, Der Stoizismus eine Wurzel des Christentums, Lpz. 1879. E. Wadstein, Üb. den Einfluß des Stoizismus auf die älteste christl. Lehrbildung, in: Stud. u. Krit. 1880, S. 587—665. H. Thiersch, D. Stoa des Zeno u. die Halle Salomonis. Vergleich. der stoischen u. der christl. Ethik, in: Allg. conservat. Monatsschr. 1880, S. 261—280. W. W. Capes, Stoicism, Lond. (society for promoting Christian knowledge) 1880. G. P. Weygoldt, D. Philos. der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen, Lpz. 1883 (populär gehalten). A. Talamo, Les origines de Christianisme et la philosophie Stoicienne, in: Annales de philosophie chrétienne, 1885. F. Ogereau, Essai sur le système philosophique des Stoiciens, Paris 1885. J. d'Avenel, Le Stoicisme et les Stoiciens, Paris 1886. O. Weisensfels, De Platonicae et Stoicae doctrinae affinitate, Pr., Berlin 1891 (namentlich Epiktet und der platon. Phaidon berücksichtigt). *Διάγραμμα Στοιχειῶν φιλοσοφίας ἐπὶ Θεοφανοῦ*, I. ἀρχαία Στοά, ἐν Τεργέστῃ 1892. A. Rausch, Die Stoa, Neue Jahrb. 1903, S. 241—265. P. Barth, Die Stoa (Frommanns Klassiker d. Philos. her. v. R. Falckenberg, Bd. XVI), Stuttgart 1903). W. L. Davidson, The Stoic creed. —

Rud. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften, liefert auch für die Stoa höchst wichtige Ergebnisse und geht insbesondere II, S. 1—566 auf die Entwicklung der stoischen Philosophie ein. Die beiden Werke von Ad. Bonhöffer: Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890, u. Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894, betreffen in erster Linie ein Mitglied der neueren Stoa, sind aber gleichwohl auch hier zu nennen, da sie auch für die Gesamtschule die Resultate tiefdringender Forschungen bieten und zum Besten gehören, was über die Lehre der stoischen Schule jemals geschrieben worden ist (s. auch § 65 u. Liter. zu § 65). Aless. Chiappelli, I caratteri orientali dello Stoicismo. Estratto dal Vol. XXVI degli Atti della Reale Acc. di Sc. Morali etc. di Napoli, 1895. A. Medved, De philosophia Stoica eiusque relatione ad Christianismum, Pr., Marb. 1901. Viel auf die Stoa Bezügliches bringt Th. Keim, Rom u. d. Christent., hrsg. v. H. Ziegler, Berl. 1881. Hier ist auch zu erwähnen Edwin Hatch, Griechent. u. Christent., deutsch von Erwin Preuschen, Freiburg i. Br., 1892, eine Schrift, die sich freilich nicht nur auf die Stoa und nicht nur auf Philosophie bezieht. J. Stern, Homerstudien der Stoiker, Pr., Lörrach 1893. H. Ryner, Les premiers Stoiciens (Suppl. aux Cahiers de l'Université populaire), Paris 1906. A. C. Pearson, Frustula Stoica, Journ. of philol. 30, No. 60 (1907), S. 211—222.

Die alte Stoa.

Über Zenon haben im Altertum namentlich Persaios (sein unmittelbarer Schüler) und Antigonos von Karystos (nach 226 v. Chr., dem Todesjahre des Peripatetikers Lykon, vielleicht erst um 144 v. Chr., s. übrigens die Schr. v. U. v. Wilamowitz-M. ob. S. 15*) geschrieben, von denen wir aber nur mittelbar (besonders durch Diog. L.) wissen, in neuerer Zeit P. Weygoldt, Zeno v. Cittium u. seine Lehre, Diss., Jena 1872. Ed. Wellmann, Die Philos. des Stoikers Zenon, Diss., Lpz. 1873, auch in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 107, 1873, S. 433—490 (die Arbeiten Weygoldts u. Wellmanns machen beide den Versuch, letztere mit mehr Erfolg, festzustellen, was Zenon, das Haupt der Stoiker, gelehrt hat): ders., Zur Philos. d. Stoikers Zenon, N. Jahrb. f. Philol., Bd. 115, 1877, S. 800—808. C. Wachsmuth, Commentat. I et II de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio, Götting. 1874 (schätzbare Bereicherung des Materials an Fragmenten). Fragments of Zeno and Cleanthes — by A. C. Pearson, London 1891. G. J. Diehl, Zur Ethik des Stoikers Z. v. K., Mainz 1877. K. Troost, Zenonis de rebus physicis doctrinae fundamentum ex adiectis fragm., Berlin 1891 (Berliner Studien zur klass. Philol., 12. Bd.). E. Rohde, Die Chronologie des Zenon v. K., in: Rhein. Mus., Bd. 33, 1878, S. 482—489. Th. Gomperz, Zur Chronologie des Zenon und Kleanthes, in: Rhein. Mus., Bd. 34, 1879, S. 154—156. F. Susseimhl, Zenon v. K., in: Jahrb. f. Philol. 1882, S. 737—746. F. Unger, Die Zeiten des Z. v. Kition und Antigonos Gonatas, in: Sitzungsber. d. bayr. Akad. 1887, S. 101—169. K. Brinker, Das Geburtsj. des Stoikers Z. v. C. u. dessen Briefwechsel mit Antigonos Gon., Pr., Schwerin 1888. F. Susseimhl, Das Geburtsj. des Z. v. K., Jahrb. f. Philol., 1889, S. 745—751. H. Poppelreuter, Die Erkenntnislehre Zenos u. Kleanthes', Koblenz

1891, Pr. R. Pöhlmann, D. soziale Weltstaat d. Stiflers d. Stoa (Gesch. des antiken Kommunismus u. Sozialismus I, München 1893, S. 610—618). Th. Gomperz, Zur Chronologie des Stoikers Zenon, Sitzungsberichte der Wiener Akad. 1903. O. Crusius, *Ζηρόνιον*, Philol. 66, S. 599. Über seine Gotteslehre handelt Krische, Forschungen I, S. 365—404. Über seinen Streit mit Theophrast betreffs der Unvergänglichkeit der Welt berichtet Philon, s. b. Theophr. oben S. 92*.

Über Ariston von Chios existieren ältere Abhandlungen von G. Buchner, Lips. 1725, J. B. Carpzow, ib. 1742, und J. F. Hiller, Viteb. 1761, und eine aus dem 19. Jahrh. von N. Saal, De Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi Stoicis commentatio, Coloniae 1852, nur P. I. ü. Ar. erschienen. Aus neuerer Zeit: Rich. Heinze, Ar. v. Chios b. Plutarch u. Horaz, Rhein. Mus., 45, 1890, S. 497—523. O. Hense, A. b. Plutarch, ebd., S. 541—554. A. Gereke, A. f. G. d. Ph., V, S. 198—216. A. Giesecke, Der Stoiker A. v. Ch., Jahrb. f. Philol., 145, 1892, S. 206—210 (vgl. dessen ob. S. 20* zitierte Schrift). H. Weber, Zu Arist. v. Chios, Rhein. Mus., 51, S. 630—632; derselbe handelt in seiner Dissertat. De Senecae philos. dicendi ratione Bionae, 1895, von dem Verhältnis des Ariston zu Bion. A. Dyroff, Über Ariston von Chios, Ethik d. alten Stoa (s. u.) Exkurs III, S. 356 ff. Joh. Tolkiehn, Ariston von Chios bei Marius Victorinus, Wochenschr. f. klass. Philol. 1905, S. 1157 ff. — Welche unter dem Namen des Ariston überlieferten Schriften dem Stoiker oder dem Peripatetiker gehören, ist in neuerer Zeit streitig geworden. Dem Stoiker werden eine Art *προτρεπτικός*, von Seneka und Sextus gebraucht, dann eine auf das Alter bezügliche, von Cicero in seiner Schrift De senectute benutzte Abhandlung, auch die *ῥητορικά* zuzuschreiben sein. Dagegen wird dem Peripatetiker eine charakterologische, von Philodem im X. B. De vitii benutzte Schrift angehören. Über die Gotteslehre des Stoikers handelt Krische, Forschungen I, S. 404—415.

Über Herillos handelt W. Tr. Krug, Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda, in: Symb. ad hist. philos. p. III, Lips. 1822.

Über Persaios handelt Krische, Forschungen I, S. 436—443.

Kleanthes' Gesang auf den höchsten Gott haben ediert A. H. L. Heeren, in Stob. ecl. phys. 1792, J. A. H. Schwabe, Jena 1819, Chr. Petersen, Kiel 1825, Sturz, Lips. 1785, ed. nov. cur. Merzdorf, Lips. 1835, und andere. Kleanthes' andere Schriften (deren Titel Diog. L. VII, 174 f. anführt) sind verloren gegangen. Vgl. Gottl. Chr. Friedr. Mohnike, Kleanthes der Stoiker, Greifswald 1814. Krische, Forschungen I, S. 415—436. C. Wachsmuth und A. C. Pearson s. ob. bei Zenon. Th. Gomperz, Eine verschollene Schr. des Stoikers Kleanthes, d. Staat u. d. sieben Tragödien des Diogenes, in: Ztschr. f. d. österr. Gymn., 29, 1878, S. 252 bis 256. Karl Praechter, Z. Kleanthes, Fragm. 91 Pears., A. f. G. d. Ph. XII, 1899, S. 303 f. Philol. 1908, S. 154—158.

Über Chrysippos schrieben: F. N. G. Baguet, De Chrysippi vita, doct. et rel. comm., in: Annales acad. Lov., Lovanii 1822 (die Fragmente sehr unvollständig). Chr. Petersen, Phil. Chrys. fundamenta, Altona u. Hamb. 1827. Krische, Forschungen I, S. 443—481. Th. Bergk, De Chrysippi libris *περί ἀποφαντικῶν*, Cassel 1841, auch in Kl. philol. Schriften, 2, 1886, S. 110—146. Nicolai, De logicis Chrys. libris, Quedlinb. 1859. Alfr. Gereke, Chrysippea, in: Jahrb. f. Philol., 14. Supplementbd. 1885, S. 689—781 (d. Fragmente aus Chr.s Schriften *π. προνοίας* u. *π. εἰμαρμένης*). Christos Aronis, *Χρύσιππος Γραμματικός*, D. I., Jena 1885. H. v. Arnim, Über einen stoischen Papyrus d. herkulanensischen Bibliothek, Hermes 25 (1890), S. 473—495 (vgl. Stoic. vet. fragm. II, No. 131). W. Crönert, Die *λογικά ζητήματα* des Chrysippos und die übrigen Papyri logischen Inhalts aus der herkulanensischen Bibliothek, Hermes 1901, S. 548—579. J. Adam, On a fragment of Chrysippus, The class. rev. 1902, S. 120. M. Pohlenz, Reste einer Schrift Chrysipps?, Berl. philol. Wochenschr. 1904, S. 1502 f. Br. Keil, Chrysippeum, Hermes 1905, S. 155—158. A. Dyroff, Eine Schrift d. Chrys. als Vorlage der pseudoplatarchischen Schrift über die Kindererziehung, Ethik d. alten Stoa (s. u.) S. 239 ff. E. Seebach, Die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit in ihrer Entstehung und geschichtl. Entwicklung, Krefeld 1898 Gießener Diss. (behandelt Chrysipps Lehre von der auf den Weisen beschränkten Unsterblichkeit). Über Chr. Bedeutung f. d. Florilegienliteratur s. A. Elter, De gnomologiorum Graecorum hist. atque origine, Bonn 1893 ff., Progr.

Über Diogenes den Babylonier handeln Car. Franc. Thierry, De Diog.

Bab., Lovan. 1830 und Krische, Forsch. I, S. 482—491. Über seine Bedeutung für den Streit zwischen Philosophen- und Rhetorenschule v. Arnim, Dio von Prusa, S. 88. 90. Vgl. auch L. Radermacher, Studien z. Gesch. d. ant. Rhetorik III, Rhein. Mus. 54 (1899), S. 285 ff.

Über Antipater von Tarsos handeln: A. Waillot, Leodii 1824, und F. Jacobs, in dessen Lect. Stobenses, Jenae 1827.

Apollodoros: E. Hefermehl, Prolegomenon in scholia veterissima quae sunt de Iliadis libro Φ specimen. Studia in Apollodori *περὶ θεῶν* fragmenta Genevensia, Berlin 1905, Diss. F. Zucker, Spuren von Apollodoros *περὶ θεῶν* bei christlichen Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderte, Nürnberg 1904, Diss. Über die uns unter anderem Gesichtspunkt interessierende Chronik des Apollodor s. o. S. 15.

Krates von Mallos: Über diesen mehr für die Geschichte der Philologie als für die Philosophie wichtigen Mann handelt Kurt Wachsmuth, De Cratete Mallota, Leipzig 1860. J. Helck, De Cratetis Mallotae studiis criticis quae ad Iliadem spectant, Leipzig 1905, Diss. A. Balsamo, Cratete di Mallo e la sua interpretazione di Omero. Riv. d. filol. 1903, S. 193—219. H. Schrader, Ergänzungen und Bemerkungen zu dem Krates-Exzerpt des Scholion Genevense Φ 195, Hermes 43 (1908), S. 58 ff. Über seine Bedeutung für die stoischen Bücherkataloge A. Dyroff, Über die Anlage d. stoisch. Bücherkataloge, Würzburg 1896.

Reste eines Altstoikers (Zenon? Ariston?) in Plutarch *π. τύχης*: F. Dümmler, Akademika (Gießen 1889), S. 211 ff. A. Schlemm, De font. Plut. comm. de aud. poet. et de fort. (Gott. 1893, Diss.), S. 85 ff. 100. A. Elter, De gnomol. Graec. hist. atque orig. part. II, Sp. 97 ff. (S. auch Dyroff, Eth. d. a. Stoa, S. 326 Anm. 6, der an Poseidonios denkt.)

Zu § 56. Die stoische Einteilung der Philosophie. Die stoische Logik. Von dem stoischen Begriff der *πρόληψις* handelt Roorda, Lugd. Bat. 1823 (abg. aus den Annales Acad. Lugdun. 1822—23), von der stoischen Kategorienlehre Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, Berl. 1846, S. 217—232; vgl. Prantl in s. Gesch. d. Logik, auch I. H. Ritter, De St. doct. praes. de eorum logica, Breslau 1849. Nicolai, De log. Chrys. libris, G.-Pr., Quedl. 1859. V. Brochard, De assensione Stoici quid senserint, Nancy 1879. Rud. Hirzel, De logica Stoicorum (commentatio ex satyra philologa Hermann Sauppio oblata), Berl. 1880. V. Brochard, Sur la logique des Stoiciens, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), S. 449—468. M. Heinze, Zur Erkenntnislehre d. Stoiker, Univers.-Pr., Lpz. 1880. Wern. Luthé, D. Erkenntnis d. Stoiker, Progr. v. Emmerich, 1890. L. Stein, D. Erkenntnistheorie der Stoiker, s. unt. zu § 57. H. Poppelreuter, D. Erkenntnislehre Zenos u. Kleantes; Progr., Coblenz 1891. F. L. Ganter, Das stoische System der *αἰσθησις* m. Rücksicht auf die neueren Forschungen, Philol. 53, 1894, S. 465—504. Über die Grammatik der Stoiker, welche bei ihnen ein Teil der Logik war, vgl. R. Schmidt, Stoicorum grammatica, Halle 1839, auch Lersch und Steinthal in ihren oben (S. 20*) zitierten Schriften. Über die Rhetorik der Stoiker handelt F. Striller, De Stoicorum studiis rhetoricis, Bresl. philol. Abhandlungen, Bd. I, Breslau 1886. R. Reitzenstein, Scipio Aemilianus und d. stoische Rhetorik, Straßburger Festschr. z. 46. Philologervers., Straßb. 1901.

Zu § 57. Die stoische Physik. Über die Naturlehre, Psychologie und Theologie der Stoiker handeln: Justus Lipsius, Physiologia Stoicorum, Antv. 1610. Jac. Thomasius, De Stoic. mundi exustione, Lips. 1672. Ch. Meiners Comm. de Stoicorum sententia de animorum post mortem statu et factis, in dessen verm. philos. Schriften, Lpz. 1775—1776, Bd. II, S. 205 ff. I. de Villosion, De theol. physica Stoicor. commentatio, in der Ausg. des Cornutus v. Frdr. Osann, Götting. 1844. D. Zimmermann, Quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, Erlangae 1858. R. Ehlers, Vis ac potestas, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doct. apologetarum sec. II. habuerit, Gottingae 1859. O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, comm. Portensis, Numburgi 1859. C. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik u. Dämonen, Berl. 1860. F. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doct. ethicae quomodo sint inter se apta et connexa, G.-Pr., Wittenb. 1863. Ludw. Stein, D. Psychologie der Stoa, 1. Bd.: Metaphysisch-anthropol. Th., Berl. 1886, 2. Bd.: D. Erkenntnistheorie d. St. Vorangeht: Umriss der Gesch. d. griech. Erkenntnisth. b. auf Aristot. 1888; s. auch dens., Antike u. mittelalterl. Vorläufer des Occasionalism., A. f. G. d. Ph., II,

S. 198—207, Stoiker. F. L. Ganter, Das stoische System der *αἰδοῦσις* mit Rücksicht auf die neueren Forschungen, Philol. 53 (1894), S. 465—504. A. Bonhöffer, Zur stoisch. Psychologie, Philol., 54 (1895), S. 403—429. Ad. Dyroff, Zur stoischen Tierpsychologie, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. (bayr.) 33 (1897), S. 399—404; 34 (1898), S. 416—430. Vgl. M. Heinze, D. L. vom Logos, S. 79—172. Herm. Siebeck, Die Umbildung der peripatetisch. Naturphilosophie in die der Stoiker, Unters. z. Philos. d. Gr., Frb. i. Br. 1888. A. Häbler, Zur Kosmogonie der Stoiker, Jahrbh. f. Philol. u. Päd., 147, 1893, S. 298—300. W. E. Voigt, Geschichte der Unsterblichkeitsidee in der Stoa, Erlangen 1901, Diss. E. Bréhier, La théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme, Paris 1908. — Literatur üb. d. Streit d. Zenon u. Theophrastos bei Philon *περί ἀφθαρσίας κόσμου* s. ob. bei Theophrast.

Zu § 58. Die stoische Ethik. Die Moral der Stoiker betreffen folgende Schriften: *Ethica secundum Stoicos composita* per D. Barlaamum (herausg. v. Henr. Canisius in Lect. antiqu. tom. VI, 1604, u. in Biblioth. script. eccles. Leid. tom. XXVI, 1675). C. Scioppius, *Elementa Stoicae philosophiae moralis*, Mogunt. 1606. Jos. Franz Budde, *De erroribus Stoicorum in philosophia morali*, Halae 1695—96. C. A. Heumann, *De αὐτοκρατία philosophorum*, maxime Stoicorum, Jen. 1703. Christoph Meiners, Über die Apathie der Stoiker, in dessen verm. philos. Schriften. Lpz. 1775—1776, 2. Teil, S. 130 ff. J. A. L. Wegscheider, *Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta cum principis ethices Kantianae compar.*, Hamb. 1797. Christian Garve, Über die Ethik der Stoiker, in der einleitenden Abh. zu seiner Übersetzung der Ethik des Arist., Bd. I, Breslau 1798, S. 54—89. Wilh. Traug. Krug, *Zenonis et Epicuri de summo bono doctrina cum Kantiana comp.*, Viteberg. 1800; ders., *De formulis, quibus philosophi Stoici summum bonum definiunt*, Lips. 1834. M. M. von Baumhauer, *Περί τῆς εὐλόγου ἐξαγωγῆς*, veterum philos., praecipue Stoic., doctrina de morte voluntaria, Traiecti ad Rh. 1842. Münding, Die Grundsätze der stoischen Moral, Pr., Rottweil 1846. F. Ravaisson, *De la morale des St.*, Paris 1850. Guil. Gidionsen, *De eo quod Stoici naturae convenienter vivendum esse principium ponunt*, Lips. 1852. M. Heinze, *Stoicorum de affectibus doctrina*, Berol. 1861; *Stoicorum ethica ad origines suas relata*, G.-Pr. von Schulpforta, Naumb. 1862. Winter, *Stoicorum pantheismus et principia doctrinae ethicae quomodo sint inter se apta et connexa*, G.-Pr., Wittenb. 1863. Küster, *Die Grundsätze d. stoisch. Tugendlehre*, Progr. des Fr.-Werderschen Gymn., Berl. 1864.

C. Fortlage, Über die Glückseligkeitsl. der Stoiker, in: *Sechs philos. Vorträge*. Jena 1867. D. Richter, Die Überlieferung der stoischen Definitionen über die Affekte, Pr., Halle 1873. F. Wevers, *Quid Paulus, quid Stoici de virtute docuerint*, Meursae 1876. E. Hannot, *Essai sur la morale stoïcienne et ses conséquences au point de vue de la civilisation*, Brux. 1880. W. T. Jackson, *Seneca and Kant, or an exposition of stoic and rationalistic ethics*, 1881. Raym. Thamin, *Un problème moral dans l'antiquité, étude sur la casuistique Stoïcienne*, Paris 1884. O. Apelt, *D. stoisch. Definitionen der Affekte u. Poseidonios*, in: *Jahrbh. f. Philol.*, 1885, S. 513—550. H. Lauret, *De perturbationibus animi Stoici quid senserint*, Nancy 1886. Mme Jules Favre, *La morale Stoïcienne*, Paris 1888 (Auszüge aus stoisch. Schriften in franz. Übers.). X. Kreuttner, *D. stoischen Def. d. Affekte b. Suidas*, Philol., 46, 1888, S. 755—757. C. Gawanka, *De summo bono quae fuerit Stoicorum sententia*, Osterode 1889 Pr. A. Haake, *Die Gesellschaftslehre der Stoiker*, Berl. 1887. Üb. d. sozialen Weltstaat des Stiflers d. St. s. Pöhlmann, *Gesch. d. ant. Komm. u. Soz.*, S. 610—618. Ad. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, Berl. 1897 (Hauptwerk); ders., *Zur Ethik der alt. Stoa*, 1. *Zur Einteilung der stoischen Ethik*. A. f. G. d. Ph., XI, 1898, S. 491—504; ders., *Zur Ethik der Stoa*, 2. *Zur Vorgeschichte*, A. f. G. d. Ph., XII, 1899, S. 55—67. A. Chollet, *La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne*, Paris 1899; Fairbanks, *The stoical vein in Plato's republic*, Philos. Rev., 1901. H. v. Arnim, *D. stoische Lehre v. Fatum u. Willensfreiheit*, Wissenschaftl. Beil. z. den Jahresber. d. philos. Gesellsch. an d. Univ. z. Wien (1904—1907). Ungemein fördernd sind die Arbeiten von Ad. Bonhöffer, s. oben S. 95*. Zur stoischen Lehre vom Selbstmord vgl. auch R. Hirzel, *Der Selbstmord*, Arch. f. Religionswiss. 11, S. 75—206.

Zu § 59. Die Epikureer. Von Neueren haben über Epikur und Epikureismus geschrieben: P. Gassendi, *Exercitationum paradoxicarum adv. Aristoteleos liber I.*, Gratianopol. 1624. II. Hag. Com. 1659; *de vita, moribus et doctrina Epicuri*, Lugd. 1647; *animadv. in Diog. L. X*, Lugd. Bat. 1649; *syntagma philo-*

sophiae Epicuri, Hag. Com. 1655. Sam. de Sorbière, Paris 1660. Batteux, Paris 1758. L. Preller, in: Philol. XIV, 1859, S. 69—90. G. Trezza, Epicuro et l'Épicurismo, Firenze 1877, 2. ed., Milano 1885. G. Kern, Bemerk. zum 10. B. des Diog. Laert., G.-Pr., Prenzlau 1878. F. v. Gizycki, Über d. Leben u. d. Moralphilos. des Epikur, I.-D., Halle 1879; ders., Einleit. Bemerkungen z. ein. Unters. üb. d. Wert der Naturph. des E., Pr., Berl. 1884. Aug. Conti e G. Rossi, Esame della filosofia Epicurea 1879. Will. Wallace, Epicureanism, Lond. 1880. R. Schwen, Üb. griech. u. röm. Epikureism., Realsch.-Pr., Tarnowitz 1881. Herm. Pachnicke, De philosophia Epicuri, D. I., Halle 1882. P. Natorp, Epik. u. d. epikur. Schule (Erfahrungsl. der Epikureer), in: Forschungen usw., S. 209—255. P. Hoffmann, Sur les *diaplogai* d'Epicure, in: Revue de l'instruction publ. en Belgique XXVIII p. 73—79. Jos. Kreibitz, E., s. Persönlichk. u. s. Lehren, Wien 1886. P. Cassel, Ep. d. Philos. verteid. u. erkl., Berl. 1892. Emil Thomas, E. bei Seneca, Ep. 16, 7—9, A. f. G. d. Ph., IV, 1892, S. 560—567, u. Epikureische Anklänge b. Seneca, De tranq. an. 9, 2 usw., ebd. S. 568—570. O. Weiffenfels, De Seneca Epicureo, Berlin 1886, Pr. H. Diels, Zwei Funde, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), S. 478—491 (bespricht S. 486—491 eine Inschrift, welche über gewisse Punkte der rechtlichen Stellung und der Verfassung der epikureischen Schule Licht verbreitet und zeigt, daß die Kaiserin Plotina, die Mutter Hadrians, sich zur epikureischen Schule rechnete). Ad. Brieger, Ep. s. L. v. d. Seele, Grundlinien, Halle 1893. Giov. Zuccante, Da Democrito ad Epicuro, Riv. di Filos. usw., III, 1900. Über das Verhältnis der Ethik Epikurs zu der demokratischen s. P. Natorp, D. Ethica des Demokritos, S. 127—141, über das Verhältnis Epikurs zu Aristoteles s. S. Sudhaus, Arist. u. d. Beurteilung des Epikur u. Philodem, Rh. Mus. 48, 1893, S. 561 ff. Max Schneidewin, E. zusammenfassender Rückblick auf Ciceros Beurteil. der epikureischen Physik, Hameln 1893. Üb. d. Psychologie Ep. s. auch von C. Giussani eine im Istituto Lombardo 1893 gelesene Abhandlung (jetzt in den Studi seiner Ausg.), u. Rich. Heinze in der Einleit. zu dem Kommentar des 3. Buches von Lucrez, s. o. S. 270. Auch in dem Werke George Grotes über Aristoteles (s. ob. S. 80*) findet sich eine Abhandlung über die Philos. Epikurs. A. Döring, Epikurs philosoph. Entwicklung, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 119, S. 1—10. A. Falchi, Il pensiero guiridico d'Epicuro, Sassari 1902. C. Pascal, La dottrina Epicurea nell' egloga VI di Vergilio, Atti d. R. accad. d. sc. di Torino vol. 37 (1901/2), S. 168—177. Derselbe, La declinazione atomica in Epicuro e Lucrezio, Riv. di filol. 1902, S. 235 ff. J. Masson, Theories concerning Epicurean theology and metaphysics, The class. rev. 16 (1902), S. 453—459. W. A. Heidel, Epicurea, Amer. Journ. of philol. 23, S. 185—194. Marcel Renault, Epicure, Paris 1903. Paulus Linde, De Epicuri vocabulis ab optima Atthide alienis, Breslau 1906, Diss. O. Tescari, Nota Epicurea: *ἀναλήψεις*, Bollett. di filol. class. 13, S. 74—76. Derselbe, Nota Epicurea: *ἀντικρή*, ebenda 14, S. 11—16. W. Crönert, Die Epikureer in Syrien, Jahreshefte des österr. archäol. Instituts 10, S. 145—153. H. v. Arnim, Artikel „Epikuros“ bei Pauly-Wissowa. Üb. Differenzen in d. epikur. Schule s. R. Hirzel, Untersuchung. zu Ciceros philos. Schr., I, S. 98—190. Die Dissertat. von Alb. Haas üb. d. Einfluß der epikur. Staats- und Rechtsphilos. auf d. 16. u. 17. Jahrh. s. Grundr. III, 9. Aufl., S. 60.

Über Leben, Lehre u. Schrift des Lucretius handeln u. a.: A. J. Reisacker, Bonn 1847 u. Köln 1855. Herm. Lotze, in: Philologus, VII, 1852, S. 696—732. F. A. Mäcker, Berl. 1853. W. Christ, Münch. 1855. E. Hallier, Jen. 1857. E. de Suckau, De Lucr. metaph. et mor. doct., Paris 1857. T. Montée, Etude sur L. cons. c. moraliste, Paris 1862. Susemihl und Brieger, in: Philologus 15, 23, 24, 32 u. 33. H. Sauppe, De Lucretii codice Victoriano, Index schol. hibern., Gott. 1864 (H. Sauppes Ausgew. Schriften, S. 423 ff.). Derselbe, Zu Lucretius 1, 24 f. Derselbe, Quaestiones Lucretianae (beide Arbeiten in Sauppes Ausgew. Schriften). Hildebrandt, T. Lucr. de primordiis doctrina, G.-Pr., Magdeb. 1864. Th. Bindseil, Ad Lucr. de rerum nat. carm. libr. I et II, qui sunt de atomis, diss. inaug., Halle 1865; quaest. Lucr., G.-Pr., Anclam 1867; nonnulla ad Lucretii de omnis infinitate doct., Realsch.-Pr., Eschwege 1870. Jac. Mähly, D. röm. Dicht. Lucr., in: Neues Schweiz. Mus., V, 1865, S. 167—188. Halmschlag, Über Lucr. Verh. z. sein. Quellen, G.-Pr., Wien 1866. Frdr. Polle, De artis vocabulis quibusdam Lucret., Dresd. 1866. E. Klusmann, Arnob. u. Lucr., in: Philol. Bd. XXVI, 1867, S. 362 bis 366. H. Purmann, Qu. Lucr., G.-Pr., Cottbus 1867. Jul. Jessen, Qu. Lucr., Göttingae 1866; zu Lucr., in: Kieler Festgruß, 1869, S. 52—60; Lucr. im Mittelalt., in: Philologus Bd. XXX, 1871, S. 236—238; über Lucrez u. sein Verh. zu Späteren, Pr. d. Gelehrtensch., Kiel 1872.

C. Martha, *Le poëme de Lucrèce, morale, religion, science*, Paris 1868, 4. éd. Paris 1885. Bockenmüller, *Lucretiana*, G.-Pr. Stade 1869; ders., *Studien zu Lucrez u. Epikur*, autographiert, Stade 1877; ders., *Lose Blätter, Beilage der Studien zu Lucrez u. Epik.*, Stade 1877. Herm. Hempel, *D. Ethik d. Lucrez*, G.-Pr., Salzwedel 1872. Ferd. Höfer, *Zur L. v. d. Sinneswahrnehmung im 4. B. d. Lucr.*, G.-Pr. von Seehausen, Stendal 1872. A. Bästlein, *Quid Lucretius debuerit Empedocli Agrigentino*, G.-Pr., Schleusing. 1875. J. Woltjer, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata, inquiritur, quatenus Epicuri philosophiam tradiderit Lucretius*, Groningae 1877. G. Hoerschelmann, *Observat. Lucr. alterae (üb. das inane)*, Lips. 1877. G. Teichmüller, *Die Begründung des Raumes bei Lucr.*, in: *Rhein. M.*, N. F., 33, 1878, S. 310—313. S. d. Diss. v. P. Rusch, *Üb. Posidonius als Quelle f. L. C. unt. b. Poseidonios*, L. Corner, *Del sentimento della natura nel poema di L.*, Venezia 1882. G. Lohmann, *Quaestionum Lucretianarum capp. duo*, D. I., Brunsvigae 1882; ders.; *Analyse des Lucrez. Gedichts de r. n.*, I. Th., Pr., Helmstedt 1889. J. B. Royer, *Essai sur les arguments du materialisme dans Lucrèce*, Paris 1883. J. Masson, *Lucretius' argument for freewill*, in: *Journal of Philol.*, XII, 1883, S. 127—135; ders., *The atomic theory of L. contrasted with modern doctrines of atoms and evolution*, Lond. 1884. M. Eichner, *Annotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam*, D. I., Berl. 1844.

I. Bruns, *Lucrezstudien*, Frbg. i. Br. 1884. Diebitsch, *Die Sittenlehre des L.*, Pr., Ostrowo 1886. P. Rusch, *Lucretius u. d. Isonomie*, Jahrb. f. Philol. 133, 1886, S. 770—780. F. Marx, *De aetate Lucretii*, Rh. Mus. 43, 1888, S. 136—141. O. Weissenfels, *Analyse des Lehrgedichts de r. n. u. Darstell. der darin verherrlichten Welt- u. Naturanschauung, sowie der auf dieselbe gegründeten Sittenl.*, Neues Lausitzisch. Magazin, 65, 1889. Th. Tohte, *L. I. v. 483—598*, e. Beitr. zur Krit. u. Erklär. des Dicht. L., Pr., Wilhelmshav. 1889. H. Pullig, *Ennio quid debuerit L.*, p. I, Diss., Lpz. 1889. Ludw. Büchner, *E. antiker Freidenker*, Dtsche. Revue 1889. F. Siemering, *D. Behandl. d. Mythen u. d. Götterglaubens b. L.*, Pr., Tilsit 1891. Sam. Brandt, *Lactantius u. L.*, s. Grundr. II, 8. Aufl., S. 97. Hnr. Frerichs, *Quaestiones Lucretianae*, Pr., Oldenb. 1892. Karl Hachez, *L. als Dichter*, Pr., Eutin 1892. Heinr. Feustell, *De comparationibus Lucretianis*, Diss., Halle 1893. Sigm. v. Raumer, *D. Metapher b. L.*, Erlang. 1893. R. Reitzenstein, *Lucr. u. Cicero*, Marb. 1893. Rob. Fritzsche, *Zur Biographie des Lucretius*, Jahrb. f. klass. Ph., 153, 1896, S. 555—559. Giac. Giri, *Ancora del suicidio di Lucrezio*, Palermo 1896. F. Marx, *D. Dichter Lucretius*, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. usw., II, 1899, S. 532—548. L. Cisorio, *Per un saggio di versione di Lucr.*, Riv. Cremonese „il Torazzo“ 1901, 22—25 nov. G. Giri, *Due questioni Lucreziane*, Riv. di filol. 29, S. 30—44. R. A. Fritzsche, *Der Magnet und die Atmung in antiken Theorien (Lucr. 6, 906—1089 L.)*, Rhein. Mus. 57, S. 363 bis 369. C. Pascal, *La declinazione atomica in Epicuro e Lucrezio*, Riv. di filol. 1902, S. 235 ff. G. L. Hendrickson, *Cicero's judgement of Lucretius*, Amer. Journ. of philol. 22, S. 438—439. J. van der Valk, *De Lucretiano carmine a poeta perfecto atque absoluto*, Kampen 1902. A. Counson, *Lucrèce en France*, L'Anti-Lucrèce, Musée Belge 6, S. 403—422. C. Curcio, *De conversionibus Lucretianis*, Catania 1903 (s. auch Atti del Congr. internaz. di scienze stor. 1903). C. Pascal, *Studi critici sul poema di Lucrezio*, Roma-Milano 1903. Derselbe, *Lucrezio e Cipriano*, Riv. di filol. 1903, S. 555—557. Joh. Tolkiehn, *Lukrez u. Memmius*, Woch. f. klass. Philol. 1904, Sp. 362—366. Ad. Dyroff, *Zur Quellenfrage bei Lukretius (V. Gesang)*, Bonn 1904, Pr. M. Lehnerdt, *Lukretius in der Renaissance*, in: *Festschr. z. Feier d. 600jähr. Jubil. d. Kneiphöf. Gymnas. z. Königsberg*, Königsb. 1904. Ad. Dyroff, *Das 5. Buch d. Lukrez*, Zeitschr. f. d. Gymnas. 1905, S. 184 f. W. A. Merrill, *Notes on the influence of Lucretius on Vitruvius*, Proceed. of the Amer. philol. associat. XXXV, S. XVI—XXI. C. Pascal, *Aristotele e Lucrezio*, Atti del Congr. internaz. di scienze storiche 1903, vol. II, part. IV. Derselbe, *Lucrezio e l'età che fu sua*, Atene e Roma, N. 81/82, S. 279—293. Derselbe, *Carmi perduti di Lucrezio?*, Riv. di filol. 34, S. 257—268. W. A. Merrill, *On the influence of Lucretius on Horace*, University of California public., classical philol., Berkeley 1905. R. Wreschniok, *De Cicerone Lucretioque Ennii imitatoribus*, Breslau 1907, Diss. P. E. Sonnenburg, *De Lucreti proemiis*, Rhein. Mus. 62 (1907), S. 33—45. F. Jobst, *Über d. Verhältnis zwischen Lukretius und Empedokles*, Erlangen 1907, Diss. Joh. Tolkiehn, *Hieronimus' Angaben über den Wahnsinn und Selbstmord des Lukrez*, Wochenschr. f. klass. Philol. 1907, S. 1356

bis 1358 (tritt gegen Brieger für Sueton de viris illustr. als Quelle ein). A. Balsamo, Sul poema di Lucrezio, Riv. di filol. 35 (1907), S. 500—505. J. Mewaldt, Eine Dublette in B. IV des Lukrez, Hermes 43 (1908), S. 286—295. Ad. Brieger, Die Unfertigkeit des lukrez. Gedichtes, Philol. 67 (1908), S. 279—303. Beiträge zu Kritik und Exegese einzelner Stellen lieferten ferner u. a.: R. Ellis (zu 3, 493; 6, 508. 765), Journ. of philol. N. 55, S. 18 f.; C. Pascal (zum ersten Buch), Riv. d. filol. 30, S. 545—557, 31, S. 1—20; G. Wörpel (zu 3, 43 ff.), Woch. f. klass. Philol. 1902, Sp. 365 f.; (zu 3, 189—195) Berl. philol. Woch. 1902, Sp. 1340 f.; E. Stampini (zu 3, 79 ff., 359 ff., 490 ff.), Riv. di filol. 1902, S. 315—339; W. A. Merrill (zu 5, 1442), The class. rev. 1902, S. 169; G. Giri (zu Stellen des 5. B.), Riv. d. filol. 1902, S. 209—234; Franz Harder (zu 1, 878), Woch. f. klass. Philol. 1902, Sp. 166 f.; J. P. Postgate (zu 5, 380 ff., 1009 ff., 6, 80 ff.), The class. rev. 1903, S. 30—32; C. Pascal (zu 3, 869), Bibliot. d. scuole ital. 15. VII, 1904; (zu 3, 843—846) Riv. d. filol. 32, S. 589—600; G. Birdwood (zu 3, 544), Athen. 3937, S. 466; A. Cartault (zu 1, 566 ff.; 2, 573 f.; 3, 585 ff.), Rev. de phil. 29, S. 33—35; Ch. N. Cole (zu 5, 34 ff.), The class. rev. 19, S. 205 f.; W. A. Merrill, Proceed. of the Amer. philol. associat. vol. XXXV, p. LXII; derselbe (zu 5, 1308), Berl. philol. Woch. 1906, S. 253; J. van Wageningen (zu 2, 679—681), Mnem. N. S. 34, S. 147 f.; G. D. Hadzits (The Lucretian invocation of Venus), Class. philol. 1907, S. 187—193; W. A. Merrill (zu 5, 1006), Amer. journ. of philol. 1907, S. 66—76. O. Probst (zu 4, 990), Arch. f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 1907, S. 212; E. Bignone, Riv. d. filol. 35 (1907), S. 95—112; N. H. (Parallele zu Lucr. 4, 588 [Anthol. IV, 12]), The class. rev. 21 (1907) S. 234; W. A. Merrill, The class. rev. 22 (1908); G. Ammon (zu 3, 84), Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 43, S. 662; Edwin W. Fay, Classic. philol. 2 (1907), S. 461 f.

Asklepiades aus Bithynien: H. v. Vilas, Der Arzt und Philosoph Askl. v. Bith., Wien 1893. K. Lasswitz, Die Erneuerung der Atomistik durch Dan. Sennert (s. über diesen Grundr. III, 9. Aufl.) und sein Zusammenhang mit Askl. v. Bith., Vierteljahrsschr. f. wissenschaft. Philos. 3 (1879), S. 408—434.

Zu § 60. Die epikureische Einteilung der Philosophie. Die Kanonik. Über die Prolepsis bei Epikur haben geschrieben: Joh. Mich. Kern, Gott. 1756, und Roorda, Epicureorum et Stoicorum de anticipationibus doctrina, Lugd. Bat. 1823, abgedr. aus den Annal. Acad. Lugd. 1822—1823. Über die Lehre der epik. Schule von dem analogenischen und induktiven Schließen handelt Gomperz in seinen herkul. Stud. u. Bahnsch (s. o. § 59, S. 269), über die Erkenntnislehre Theod. Tohte, Epikurs Kriterien der Wahrheit, G.-Pr., Clausth. 1874.

Zu § 61. Die epikureische Physik. Über die epikureische Physik handeln speziell: G. Charleton, Physiologia Epicureo-Gassendo-Charletoniana, Lond. 1654. G. Ploucquet, De cosmogonia Epicuri, Tub. 1755. Über die Gotteslehre: Joh. Fausti, Argent. 1685. J. H. Kronmayer, Jen. 1713. J. C. Schwarz, Cob. 1718. J. A. F. Bielke, Jen. 1741. Christoph Meiners in: verm. philos. Schr., Lpz. 1775 bis 1776, II, S. 45 ff. G. F. Schoemann, Schediasma de Epicuri theologia, ind. schol., Greifswald 1864. W. Scott, The physical constitution of the Epicurean gods, in: Journal of Philol., XII, 1883, S. 212—247. S. auch A. Brieger o. S. 99*. Über die Lehre von der Sterblichkeit der Seele Jos. Reissacker, Der Todesgedanke bei den Griechen, eine historische Entwicklung, mit besonderer Rücksicht auf Epikur und den römischen Dichter Lucrez, G.-Pr., Trier 1862. A. Brieger, De atomorum Epicurearum motu principali, in: Philol. Abhandl. Mart. Hertz zum 70. Geburtstag dargebracht, Breslau 1888, S. 215—228; ders., Es L. v. d. Seele, Pr., Halle 1893. Vgl. auch F. A. Lange, in seiner Gesch. des Mat., und in seinen N. Beitr. zur Gesch. des Mat., Winterthur 1867. Alb. Goedeckemeyer, Ep.s Verhältnis zu Demokrit u. d. Naturphilos., Straßb. 1897. A. Brieger, Es Lehre vom Raum, vom Leeren u. vom All u. die lucrezischen Beweise f. d. Unendlichk. des Alls, des Raumes u. des Stoffs, Philol. 1901, S. 510—540. C. Pascal, La venerazione degli dei in Epicuro, Riv. di filol. 34, S. 241—256. C. Krücke, Unklarheiten im Begriff der Natur bei Epikur, Gött. 1906, Diss. H. v. Arnim, Epikurs Lehre vom Minimum, Wien 1907.

Zu § 62. Die epikureische Ethik. Über die epikureische Moral handeln speziell: Des Contures, Paris 1685, vermehrt von Rondel, Haag 1686. Batteux,

Paris 1758, deutsch (von Joh. Gottfr. Bremer), Mitau 1774, Halberst. 1792. Garve bei seiner Übers. der arist. Ethik, Bd. I. Breslau 1798, S. 90—119. E. Platner, Über die stoische und epikureische Erklärung vom Ursprung des Vergnügens, in: Neue Bibl. der schönen Wiss., Bd. 19. M. Guyau, La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Paris 1878, 2. éd. 1881. P. v. Gizecki, s. ob. S. 99*. Diebitsch, Die Sittenl. des Lukrez, Progr., Ostrowo 1886. Cl. Guyau, La morale d'Épicure, Paris. V. Brochard, La théorie du plaisir d'après Épicure, Journal des savants 1904, S. 156 ff., 205 ff., 284 ff. Derselbe, La morale d'Épicure, Compte rendu de l'acad. d. sc. mor. et polit. 1905, S. 635—649.

Zu § 63. Der Skeptizismus. Die Skeptiker im allgemeinen: Norman Maccoll, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, Lond. and Cambridge 1869. P. Leander Haas, De philosophorum scepticorum successionibus eorumque usque ad Sext. Empir. scriptis, Würzb. 1875. Rud. Hirzel, Ursprung der pyrrhon. Skepsis, in: Untersuchung. zu Ciceros philos. Schriften, III. Th., S. 1—22, die Entwickl. der pyrrhon. Skepsis, S. 39—148. P. Natorp, Die Erfahrungsl. der Skeptik. u. ihr Ursprung, in: Forschung. zur Gesch. des Erkenntnisprobl. S. 127 bis 163. Ders., Neue Schriften zur Skepsis d. Altert., Philos. Monatsh. 26, S. 61 bis 75. E. Pappenheim, Die Tropen der griech. Skeptiker, G.-Pr., Berl. 1885. Simon Sepp, Pyrrhonische Studien. I. Die philos. Richtung d. Cornelius Celsus. II. Untersuchungen auf dem Gebiete der Skepsis, Freising 1893 (gelehrte Arbeiten, die manches Haltbare, aber auch manches Fragliche bringen). K. Praechter, Skeptisches bei Lukian, Philol. 51, 1892, S. 284—293. Raoul Richter, Die erkenntnis-theoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus, Wundt, Philosoph. Studien, XX, 1902, S. 246—299. M. Pohlenz, Das Lebensziel der Skeptiker, Hermes 1904, S. 15—29. Raoul Richter, Der Skeptizismus in d. Philosophie I (behandelt d. griechischen Skeptizismus), Leipzig 1904. Albert Goedeckemeyer, D. Geschichte d. griech. Skeptizismus, Leipz. 1905.

Über Pyrrons Skeptizismus handeln: Joh. Arrhenius, Ups. 1708. G. Ploucquet, Tüb. 1758. J. G. Münch, De notione atque indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi, Altd. 1796. Ch. Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme, Paris 1877. Victor Brochard, Pyrrhon et le scepticisme primitif, in: Revue philos. 19, 1885, S. 517—532; ders., Les sceptiques grecs, Paris 1887. Beiträge zur Lebensgeschichte des P. u. zur Erklärung der Frgm. in v. Wilamowitz' Antigonos. J. R. Thorbecke, Quid inter academ. et scept. interf., Lugd. Bat. 1821. D. Zimmermann, Darstellung der pyrrh. Philos., Erlangen 1841; über Ursprung u. Bedeutung d. pyrrh. Philos. ebenda 1843. Gius. Caldi, Lo scetticismo critico della scuola Pirroniana, Udine 1896. Über Timon s. die im Texte S. 284 angeführten Arbeiten von Langehinrich und Wachsmuth (vgl. über die Sitten bei den Griechen überhaupt Franz Anton Wölke, Warsch. 1820, und Fried. Paul, Berl. 1821); ferner D. Zimmermann, Commentatio, qua Timonis Philiassii sillonum reliquiae a Sexto Empirico traditae explanantur, G.-Pr., ebd. 1865. Arth. Ludwig, De quibusdam Timonis Philiassii fragmentis, Königsberg 1903, Univ.-Schrift. G. Voghera, Timone di Filiunte e la poesia Sillografica, Padova 1904. Derselbe, Postille critiche ad alcuni frammenti dei Silloi di Timone, Riv. d. storia antica N. S. 10 S. 92—99. H. Richards (zu Tim. bei Diog. Laërt. 3, 7 [fragm. 30 Diels]), The classic. rev. 21, S. 197—199.

Nachpyrronischer Skeptizismus: Ch. Waddington, Le scepticisme après Pyrrhon. Les nouveaux académiciens, Enésidème et les nouveaux Pyrrhoniens, Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales 1902, août p. 223—243.

Die Literatur, welche die mittlere Akademie betrifft, unt. zu § 64.

Über Aenesidemos handeln E. Saisset in seiner Schrift: Le scepticisme: Aenesidème, Pascal, Kant, 2. éd. Paris 1867. Karl Goebel, D. Begründung der Skepsis des Aenesidemos durch d. zehn Tropen, Pr., Bielef. 1880. P. Natorp, Aenesidem, in der zit. Schr., S. 63—127 (vorher schon in: Rhein. Mus. Bd. 38), ferner: die Skepsis Aenesidems in ihr. Verh. z. Demokr. u. Epik., ebd. S. 256—286. Eug. Pappenheim, Der Sitz der Schule der pyrrhoneischen Skeptiker, in: Archiv f. G. d. Ph. I, 1888, S. 37—52; ders., D. angebl. Heraklitism. des Skeptikers Aenesidemos, Berl. 1889. A. de Orazio, Enesidemo e lo scetticismo greco, Cultura XXI, 5.

Zu Sextus Empirikus vgl. L. Kayser, Über Sextus Empir. Schrift *πρός λογικοῦς*, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Jahrg. VII, 1850, S. 161—190. C. Jourdain, S. Emp. et la philos. scolastique, Paris 1858. Eug. Pappenheim, De Sexti Empir.

librorum numero et ordine. Progr. d. Kölln. G., Berl. 1874; Lebensverh. des Sext. Emp., Pr. d. K. G., Berl. 1875. K. Hartfelder, D. Kritik des Götterglaubens bei S. E., in: Rhein. Mus. Bd. 36, 1881, S. 227–234. L. Haas, Leben des Sext. E., Pr., Burghausen 1883; ders., Über d. Schriften des S. E., Freising 1883. C. Hartenstein, Üb. d. Lehren der ant. Skepsis, besonders d. S. E., in Betr. d. Kausalität, Ztschr. f. Ph., 93, 1888, S. 217–279. Cl. Baeumker, E. bisher unbekannte mittelalterl. lat. Übersetz. der II. ö. des S. E., A. f. G. d. Ph. IV, 574–577. E. Weber, Über den Dialekt der sog. Dialexeis und Handschriften des Sextus Empiricus, Philol. 57 (1898) S. 65 f. 87–102 (vgl. auch Philol.-hist. Beitr. C. Wachsmuth z. 60. Geburtstag. überr. S. 34 ff.). W. Vollgraff, La vie de Sextus Empiricus, Rev. d. philol. 1902, S. 195–210. J. Ilberg, Sextus bei Galen, Neue Jahrb. 1905, 1. Abt., S. 624. M. M. Patrick, Sext. Empiricus and Greek scepticism, Cambridge 1899, Berner Diss. Textkritische Beiträge: H. Usener, Jahrb. f. klass. Philol. 139 (1899), S. 383. O. Höfer, ebenda 153. (1896), S. 316 (zu adv. math. 11, 191), Ad. Dyroff, Ethik d. alt. Stoa S. 147, 5. Über Sext. Empir. im Mittelalter und in neuerer Zeit A. Elter et L. Radermacher, Analecta Graeca, Bonner Univ.-Schrift 1899.

Favorinus: Marres, De Favorini Arelatensis vita studiis scriptis, Utrecht 1853. J. Freudenthal, Zu Phavorinus und der mittelalterlichen Florilegienliteratur, Rhein. Mus. 35 (1880), S. 408 ff. Über seine Bedeutung für Diogenes Laërtios s. die Literatur über dessen Quellen oben S. 15* (vgl. Text S. 16). T. Colardeau, De Favorini Arelatensis studiis et scriptis, Grenoble 1903, thèse. J. Gabrielsson, Über Fav. u. seine *Παροδοτή ιστορία*, Upsala 1906.

Zu § 64. Die mittlere und neuere Akademie. Über jüngere Akademiker handeln: Fr. Dor. Gerlach, Commentatio exhibens Academicorum iuniorum, imprimis Arcesilae atque Carneadis de probabilitate disputationes, Gott. 1815. J. Rud. Thorbecke, In dogmaticis oppugnandis numquid inter academicos et scepticos interfuerit, Zwollae Batav. 1820. L. Credaro, Lo scetticismo degli accademici, 2. voll., Milano 1889, 1893.

Theod. Gomperz, E. Schülerliste der neueren Akademie, Festschrift f. Otto Benndorf, 1898, S. 256 ff. Rich. Brodersen, De Arcesilao philosopho academico, Altonae 1821. Rud. Hirzel, Ursprung der akad. Skepsis, in: Untersuchung. z. Ciceros philos. Schrift., III, S. 22–39, u. Entwickl. der ak. Sk., ebd., S. 149–250. Aug. Geffers, De Arcesila, G.-Pr., Gott. 1841, De Arcesilae successoribus, ibid. 1845. E. Bickel, Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas, Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. 10, S. 460–479. Roulez, Commentatio de Carneade, Cyrenaeo, philosopho, annal. Gandav. 1824–1825. Verburg, De C. Romano legato, Amstelod., 1827. Gouraud, De C. Academicis vita et placitis, Thèse, Paris 1848. C. Marthas, Le philosophe C. à Rome, Etudes morales, Paris 1883. C. Vick, Questione, Carneadeae, Diss., Rostock 1901 (über das Leben und die Schule des C.). Derselbe, Karneades' Kritik der Theologie bei Cicero und Sextus Empiricus, Hermes 1902, S. 228–248. Über Lakydes s. Rud. Hirzel, Ein unbeachtetes Komödienfragment, Hermes 1883, S. 1–16. C. J. Grysar, Die Akademiker Philon u. Antiochus, G.-Pr., Köln 1849. C. F. Hermann, Disputatio de Philone Larissaeo, Gott. 1851, disput. altera, ibid. 1855; vgl. Kirsche, in: Gött. Stud., II, 1845, S. 126–200. C. Chappuis, De Antiochi Asc. vita et scriptis, Paris 1854. Rud. Hoyer, De Antiocho Ascalonita, D. I., Bonnae 1883. Henr. Doege, Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitam in morali philosophia, Halis Saxonum 1896, Diss. Vgl. auch Kirsche, Gött. Stud. II, 160–170 u. Schmekel, Philos. d. mittleren Stoa, S. 384–399. Über die Stellung des Arkesilaos und Karneades in dem Kampfe zwischen Philosophie und Sophistik handelt H. von Arnim, Leben u. Werke d. Dio v. Prusa S. 84, 88. Derselbe sucht ebendort S. 97–111 Philon von Larissa als Quelle von Cic. de orat. zu erweisen. W. Kroll, Neue Jahrb. 1903, S. 681 ff., sieht die Hauptquelle für Ciceros rhetorische Lehren in Antiochos von Askalon (s. u. S. 111*).

Zu § 65. Die mittlere und neuere Stoa. Jahresberichte s. o. S. 23* (nacharistotelische Philosophie).

Vor allen ist hier zu erwähnen A. Schmekel, D. Philosophie der mittleren Stoa u. ihr geschichtlicher Zusammenhang, Berl. 1892 (Panaitios u. Poseidonios sind in dem Werke eingehend u. gründlich behandelt, so daß ihre Stellung in der Philosophie und ihre Bedeutung in klareres Licht als bisher gestellt wird), s. dazu P. Wendland, Berl. philol. Wochenschr., XII, 27. 28. Otto Wetzstein, Die Wand-

lungen der stoischen L. unter ihren späteren Vertretern, I u. II, Neu-Strelitz 1892/94 (wertlos). — Für die ganze spätere Zeit ist hinzuweisen auf Edw. Hatch, Griechent. u. Christent., s. ob. S. 95*, sowie auch zu erwähnen P. Wendland, Christent. u. Hellenismus in ihren literar. Beziehung., Votr. (aus N. Jahrb. f. kl. Altert.), Lpz. 1902. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (Handb. z. Neuen Testam. I, 2), Tübingen 1907.

Über Panaitios handeln C. G. Ludovici, Lips. 1734, ausführlicher F. G. van Lynden, Lugd. Bat. 1802. E. Zeller, Beiträge zur Kenntnis des Stoikers Pan., in: Comment. in honorem Theod. Mommsen, 1877, S. 402—410. Aless. Chiappelli, Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone, in: Filosofia delle scuole italiane, vol. 26, 1882. Henr. Doege, Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitum in morali philos., diss., Halle 1896. Über Panaitios' Einfluß auf Polybios ist u. a. Susemihl II, S. 81. 96 ff. zu vergleichen.

Über Blossius handelt Marcus Renieris, *περὶ Βλοσίου καὶ Διοφάνους ἔρευναι καὶ εἰκασίαι, ἐν Αὐγίᾳ*, 1873, auch in das Italien. übers. unter d. Titel: Tiberio Gracco e i suoi amici Blossio e Diofane, Venezia 1875 (es wird in diesem Werke besonders der Einfluß der Stoiker auf die Politik der Herrscher und römischen Großen richtig hervorgehoben).

Über Poseidonios handeln: Paul Töpelmann, De Pos. Rhodio rerum scriptore, diss., Bonn 1867. R. Scheppig, De Posidonio Apamensi, rerum gentium terrarum scriptore, Berl. 1870. P. Corssen, De Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I. Tuscul. disp. et in somnio Scipionis auctore, Bonn 1878, vgl. unt. S. 110*. Paul Rusch, De Posidonio Lucreti Cari auctore in carmine de rer. nat. VI, Diss., Greifswald 1882. C. F. Arnold, Untersuchungen üb. Theophranes v. Mytilene u. Pos. v. Apamea, Lpz. 1882.

T. H. Poppelreuter, Quae ratio intercedat inter Posidonii π. παθὼν πραγματείας et Tusculanas disputationes Ciceronis, Bonnae 1883. Fr. Blass, De Gemino et Posidonio, Kiel 1883, Pr. O. Apelt, Die stoischen Definitionen der Affekte und Posidonios, Jahrb. f. Philol. 1885, S. 513—550, aufgenommen in d. Beitr. usw. s. oben S. 22*. R. Zimmermann, Pos. u. Strabo, Hermes 23, 1888, S. 103—130. P. Wendland, Posidonius' Werk *περὶ θεῶν*, A. f. G. d. Ph. I, 1888, S. 200—210. S. auch P. Hartlich, Exhortationum a Graecis Romanisque script. historia et indoles, D. I., Leipziger Studien XI, 209—336. Fr. Malchin, De auctorib. quibusdam qui P. II. meteorologicos adhibuerunt, diss., Rostock 1893. E. Wendling, Zu Posid. u. Varro, Hermes 28, 1893, S. 135—153. M. Pohlenz, De Posidonii II. π. παθὼν, Jahrb. f. Philol., Supplementbd. 24, 1898, S. 535—634 (hauptsächlich üb. Galen als Quelle für Pos.). E. Martini, Quaestiones Posidonianae, Diss., Lpz. 1895; ders., Lucubrationum Posidonianarum Spec. II, Rh. Mus., 52, 1897, S. 348—376. F. Schühlein, Studien zu Pos. Rh., Pr., Freising 1886, 1891; ders., Untersuchungen, üb. d. Posid. Schr. π. Ὁκεανοῦ, Freising 1901, Pr.; Erlang. 1902, Diss. E. Müller, De Posidonio Manilii auctore, spec. I, Leipz. 1901, Diss. H. Richards, Posidonius ap. Athen. 234 A, The class. rev. 1902, S. 396. O. Giambelli, Di Posidonio fonte principale del II libro de natura deorum, Riv. di filol. 1903, S. 450 ff. J. Bäumer, De Posidonio, Megasthene, Apollodoro M. Annaei Lucani auctoribus, Münster 1902, Diss. M. Arnold, Quaestiones Posidonianae (Specim. I), Lipsiae 1903. W. Capelle, Der Physiker Arrian und Poseidonios, Hermes 40, 1905, S. 614—635. Binder, Dion Chrysostomos und Poseidonios, Tüb. 1905, Diss. G. Altmann, De Posidonio Timaei Platonis commentatore, Berlin 1906, Diss. (Zu Poseid. Timaioskommentar vgl. auch Roscher, Philol. 67 [1908], S. 158—160.) Mathilda Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt, Lipsiae 1907. G. D. Ohling, Quaestiones Posidonianae ex Strabone collectae, Gött. 1908 Diss. — Zur Geschichte der Familie des P.: A. Gercke, War der Schwiegersohn des Poseidonios ein Schüler Aristarchs? Rhein. Mus. 62 (1907), S. 116—122. S. auch R. Heinze, Xenokrates, ob. S. 74*.

Sehr lebhaft und ertragreich war die Forschung, die in den letzten Jahrzehnten zahlreichen von Poseidonios abhängigen Autoren gewidmet wurde (Geminos, Manilius, Kleomedes, Ptolemaios, Achilleus, Verfasser von *Περὶ κόσμου*, hydrologische Literatur, Schriften über seismische und vulkanische Erscheinungen, Paradoxographisches u. a.). Gerade hierdurch ist der gewaltige Umfang der wissenschaftlichen Tätigkeit des P. und sein überaus großer Einfluß auf das spätere Altertum in helles Licht getreten. Vgl. Bursian-Kroll 96 (1898 I), S. 25 ff.; 108 (1901 I), S. 150 ff.

Athenodoros von Tarsos. Conr. Hense, Ein Fragment des Athenod. v. Tars., Rhein. Mus. 62 (1907), S. 313—315.

Über den Stoizismus unter den Römern schrieben: Hollenberg, Lips. 1793. C. Aubertin, D. sap. doctoribus, qui a Cic. morte ad Neronis princ. Romae vig., Paris 1857. Ferraz, De Stoica disciplina apud poetas Romanos, Paris 1863. Vgl. auch C. Martha, Les moralistes sous l'empire Romain, philosophes et poètes, Paris 1864, 6. éd. Paris 1894 (empfehlenswert). P. Montée, Le Stoicisme à Rome, Paris 1865. Herm. Schiller, Die stoische Opposition unter Nero, Progr. des Lyc. zu Wertheim 1867, 68. Zimmermann, Quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, G.-Pr., Erlangen 1858. Dav. Nemanic, De Stoicorum Romanorum primi Caesarum saeculi factione etc., G.-Pr. v. Midderbg., Görz 1880. Lud. Borchert, Num Antistius Labeo, auctor scholae Proculianorum, Stoicae philos. fuerit addictus, diss. inaug. iur., Berlin 1869. (Über den Einfluß des Stoizismus auf die römischen Juristen s. auch Literaturverz. zu § 55.) G. Gentile, Studio sullo stoicismo romano del I. s. d. C. Parte prima, Vecchi 1904. Über Einwirkung ägypt. Spekulation auf die spätere Stoa vgl. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, II. Schöpfungsmythen und Logoslehre, Straßburg 1901.

Aus der sehr umfangreichen Literatur über Seneca, die häufig auch sein Verhältnis zum Christentum betrifft, seien folgende Schriften angeführt: E. Caro, Quid de beata vita senserit Seneca, Paris 1852. Wölfflin, in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 184 ff. H. L. Lehmann, L. Annäus Seneca u. s. philos. Schriften, in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 309—328. Amédée Fleury, St. Paul et Sénèque, 2 vol., Paris 1853. F. L. Böhm, Annäus Seneca und sein Wert auch für unsere Zeit, Pr., Berlin 1856. C. Aubertin, Sénèque et St. Paul, Etude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre, Paris 1857 und 1869. C. R. Fickert, L. Sen. de nat. deorum, G.-Pr., Breslau 1857. H. Doergens, Senecae disciplinae moralis cum Antoniana contentio et comparatio, Lpz. 1857. Baur, Seneca und Paulus, das Verhältnis des Stoizismus zum Christentum nach den Schriften Senecas, in: Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. I, 1858, Heft 2 und 3, wieder abgedruckt in: Drei Abhandl. zur Gesch. d. alt. Philos., hrsg. v. Zeller, Lpz. 1875. Holzherr, Der Philosoph Annäus Seneca, Progr., Tübing. 1858 und 1859. Rich. Volkmann, Zur Gesch. der Beurteilung Senecas, in: Päd. Archiv 1, Stettin 1859, S. 589—610. W. Bernhardt, Die Anschauung des Seneca vom Universum, Wittenberg 1861. Oct. Gréard, De litteris et litt. studio quid censuerit L. A. S., diss., Paris 1867. Ed. Goguel, Sénèque, Strasbourg 1868 (Extrait du bulletin de la soc. litt. de Strasbourg). Frdr. Jonas, De ordine librorum L. Annaei Senecae philos., diss., Berol. 1870.

Alfr. Martens, De L. A. S. vita et de tempore, quo scripta eius philosophica, quae supersunt, composita sint, Altona 1871. Rud. Burgmann, Senecas Theol. in ihr. Verh. zum Stoizismus u. z. Christent., Jenens. Diss., Berl. 1872. F. Schultess, De Senecae quaest. nat. et ep., Bonn 1872. A. Nehring, Die geologisch. Anschauungen des Philos. Seneca, G.-Pr., Wolfenbüttel, 1873, Th. 2, 1876. Kl. Kickh. Gott, Mensch, Tod u. Unsterblichkeit, Blütenlese aus d. Schriften des L. Ann. S., Wien 1875. Br. Kruczkiewicz, Über d. Philos. des L. Ann. Seneca, Sitzungsber. der phil. Abt. d. Krakauer Akad., III, 1875, S. 123—219. H. Siedler, De L. A. Senecae philosophia morali, D. I., Jena 1878. E. Probst, L. Ann. S. aus seinen Schriften, Progr., Basel 1879. H. Wunder, L. A. S. quid de dis senserit exponitur, Grimma 1879. W. Allers, De L. A. Senecae librorum de ira fontibus, D. I., Götting. 1881. O. H. R. Wetzstein, L. A. S. quid de natura humana censuerit, D. I., Neustrelitz 1881. E. Westerbürg, D. Ursprung der Sage, daß S. Christ gewesen ist, Berl. 1881. Brolén, De philosophia Senecae, Upsala 1886. Binde, L. A. S. quid senserit de rerum natura ac de vita humana Pr., Glogau 1883. Geo. Müller, De L. A. S. quaestionibus naturalibus, Bonnae 1880, s. dageg. Fr. Schultess, Annaeana studia, Gratulationsschr., Hamburg 1888. G. Gundermann, Die Buchfolge in Senecas Naturales quaestiones, Jahrb. f. klass. Philol. 141 (1890), S. 351—360. Alb. Rehm, Anlage u. Buchfolge v. Senecas Natur. quaest., Philol. 66, S. 374—396. W. Allers, Noch einmal d. Buchfolge in S.s nat. quaest., Jahrb. f. Philol. 145, 1892, S. 621—632. O. Weissenfels, De Seneca Epicureo, Pr., Berl. 1886. A. Fiegl, De S. paedagogo, Pr., Bozen 1886; vgl. zu diesem Thema auch Karl Praechter, D. griech.-röm. Popularphilosophie u. die Erziehung, Pr., Bruchsal 1884. J. Kreyher, S. u. s. Beziehungen zum Urchristent., Berl. 1887. W. Ribbeck, L. A. S. d. Philosoph u. s. Verh. z. Epikur, Plato u. d. Christent., Hannover 1887. Pfennig, De librorum quos scripsit S. de ira compositione et

- origine, diss., Greifsw. 1887. E. Thomas, Üb. Bruchstücke griech. Philosophie b. d. Ph. L. A. S., A. f. G. d. Ph. IV, S. 557—573. Fr. Schinnerer, Üb. S.s Schr. an Marcia, Pr., Hof 1889. K. Ilgen, Animadversiones ad. L. A. S. scripta, Pr., Jena 1889 (Unechth. der Schr. de remediis fortuitorum soll nachgewiesen werden).
- O. Hense, S. u. Athenodorus, Freiburg 1893. J. A. Heikel, S.s Charakter und polit. Tätigkeit, Berl. 1886. L. Lévy-Bruhl, Quid de Deo S. senserit, Thèse, Par. 1884. C. Corsi, Lo Stoicismo romano considerato particolarmente in Seneca, Prato 1884. M. Zimmermann, De Tacito Senecae philosophi imitatore, Breslau 1889. P. Hochart, Etudes sur la vie de S., Par. 1885. H. Diels, S. u. Lucan, Abh. d. Ak. z. Berl. 1885. H. Hosius, Lucan u. S., Jahrb. f. Philol., 145, 1892, S. 337—356. H. Hilgenfeld, Senecae epistolae morales quo ordine scriptae sint, 17. Supplementbd. zu den Jahrb. f. Philol., 1890. O. Binder, Die Abfassungszeit von Senekas Briefen, Tüb. 1905, Diss. J. Müller, Üb. d. Originalit. der nat. qu. Senecae, Festgruß aus Innsbruck an d. Philol.-Vers. in Wien 1892. Dorison, Quid de clementia senserit L. Annaeus Seneca, Cadomi 1892. Frz. Becker, D. sittlichen Grundanschauungen S.s. E. Beitrag zur Würdigung der stoischen Ethik, Pr., Köln 1893. A. Nehring, Über d. Originalität von S.s naturales quaest., Jahrb. f. Philol., 148, 1893. K. Wünsch, Über die „Naturales Quaestiones“ des Philosophen S., Pr., Prag 1894. W. Capelle, Zu Senekas Nat. quaest., Berl. philol. Wochenschr. 1908, S. 668 ff. Vgl. O. Roßbach, Berl. philol. Wochenschr. 1908, S. 799 f. O. Hense, Zu Seneca de tranqu. animi, Rhein. Mus. 49 (1894), S. 174 f. Max Adler, Senecas Schrift „De clementia“ und d. Fragm. d. Bischofs Hildebert, Wiener Stud. 1905, Heft II. Mich. Baumgarten, L. A. S. u. d. Christent. in d. tiefgesunkenen antiken Welt, nachgelass. Werk, Rostock 1895. H. Weber, De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo, Diss., Marb. 1895. Fr. Scharrenbroich, Erlaubtheit des Selbstmordes, dargestellt nach den Lehren des Philosophen Seneka, Rheinbach (1897). J. Dartigue-Peyrou, Quae sit apud Senecam consolationum disciplina vis ratiocine, Paris (1897). Georges Lafaye, Sénèque, Dialogi, Rev. de philol. 21 (1897), S. 174—176. V. Carlier, Minucius Félix et Sénèque, Musée belge 1 (1897), S. 258—293. Codara, Seneca filosofo e S. Paolo, Rivista Ital. di filos., XIII, 1898. Tissot, Saint Paul et Sénèque, Le chrétien évang. 35, 7 Über den falschen Briefwechsel zw. Seneka u. Paulus handelt auch C. Pascal, Riv. di filol. 35 (1907), S. 33—42; vgl. ebenda S. 93 f. E. Spie, De philosophiae Annaeanae gradibus mutationibusque, Diss., Halle 1900. S. Rubin, D. Ethik Sen.s in ihr. Verhältnis zur älteren u. mittleren Stoa, Diss., Bern 1901. A. Gercke, Seneca-studien, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.-B. 22 (1896), S. 1—333; ders., Studia Annaeana, Univ.-Pr., Greifsw. 1900. E. Badstübner, Beiträge zur Erklär. u. Krit. der philosoph. Schriften S.s, Pr., Hamburg 1901. A. Heffer, Hauseritine“ Seneca in dialogo secundo e Ciceronis de finibus tertio et Tuscul. disput. quinto libro quaeritur, St. Paul 1902, Progr. J. Breuer, Senekas Ansichten von der Verfassung des Staates, Arch. f. Gesch. d. Philos. N.F. 9, S. 515—529. A. Counson, L'influence de Sénèque le philosophe, Musée belge 7, S. 132—167. F. X. Burger, Über d. Verhältnis des Minucius Felix zu dem Philosophen Seneka, München 1904 Diss. A. Nottola, La prosa di Seneca filosofo, Bergamo 1904. L. Cantarelli, Un prefetto di Egitto zio di Seneca, Mitteil. d. kais. deutsch. archäol. Instit., röm. Abt. 19, S. 15—22. F. von Hagen, Zur Metaphysik des Philosophen L. Ann. Seneka, Erlangen 1905, Diss. E. Bickel, Zu Senekas Schrift über die Freundschaft, Rhein. Mus. 60, S. 190—201. Derselbe, Die Fremdwörter bei dem Philosophen Seneka, Arch. f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 14, S. 189—209. Derselbe, De Merohaude imitatore Senecae, Rhein. Mus. 60, S. 317. F. J. Merchant, Seneca the philosopher and his theory of style, Amer. Journ. of philol. 26, S. 44—59. O. Hey, Zu Senekas Dialogen, Blätt. f. (d. bayr.) Gymnasialschulw. 1905, S. 496—498. W. Isleib, De Senecae dialogo undecimo qui est ad Polybium de consolatione, Marp. Catt. 1906, Diss. (gegen die Unechtheitserklärung). J. E. B. Mayor, Corruption of the text of Seneca, Journ. of philol. 60, S. 208—210. C. Pascal (über die Proverbia Senecae in cod. Ambros. O. 60 sup.), Riv. di filol. 36, S. 63—69. Derselbe, Seneca, Catania 1906. Derselbe, L'epitaffio di Seneca, Atene e Roma N. 97/98, S. 22—35. Derselbe, La religione di Seneca e il pensiero epicureo, Rendiconti d. R. istit. Lomb. ser. II, vol. 39. E. Rolland, De l'influence de Sénèque le père et des rhéteurs sur Sénèque le philosophe, Gand 1906. Car. Preisendanz, De L. Annaei Senecae rhetoris apud philosophum filium auctoritate, Philol. 67 (1908), S. 68—112 (den größten Teil der Arbeit enthält auch d. Heidelb. Diss. des Verf.: De L. Annaei Senecae patris vestigiis in Senecae philosophi scriptis deprehendis). D. Steyns, Étude sur les

métaphores et les comparaisons dans les oeuvres en prose de Sénèque le philosophe, 1908. E. Bickel, De epitaphio Senecae, Rhein. Mus. 63 (1908), S. 392–405. (Das bei Riese Anthol. Lat. carm. 667 erhaltene Epitaphium entstammt späterer christl. Zeit.) Kleinere Beiträge zumeist textkritischen Inhaltes lieferten ferner R. Ellis, Journ. of philol. N. 55, S. 19–23 (zu de provid. u. ad Marc.), U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 1902, S. 307 (de clem. 1, 8), W. C. K. Capel, Mnemos. N. S. 31, S. 33–46. Th. Stangl (de provid.), Philol. N. F. 18, S. 310 ff. L. Radermacher (epist. 89, 22), Rhein. Mus. 60, S. 250–253. F. Leo, Hermes 1905, S. 608 ff. L. Valmaggì (de benef. 1, 3, 5), Bollet. di filol. class. 12, S. 160. C. Pascal (glosse giuridiche ai Dialoghi di Seneca), ebenda 13, S. 13–16; (sull' uso della parola „caro“ in S.) S. 83 f. Löfstedt (epist.), Eranos 7, S. 108. A. J. Kronenberg (epist. 14–122), The class. quarterly 1, 1907, S. 205 ff., (de benef. u. de clem.) S. 284–289, (dialogi) ebenda 2 (1908), S. 34–40. W. C. Summers (epist.) ebenda S. 22–30. A. Engelbrecht (ein vermeintl. Zeugnis d. Seneka über d. Livius philosoph. Schriften), Wiener Stud. 1904, S. 62–66. J. Tolkiehn (epist. 107, 10 f.), Wochenschr. f. klass. Philol. 1905, Sp. 555 ff. u. a. Vgl. zu Seneca auch größere Abschnitte über St. Paul u. Seneca in J. B. Lightfoot, St. Paul's ep. to the Philipp., 4. ed., Lond. 1878, u. in G. Boissier, La religion Romaine, Bd. 2, Paris 1874, sowie Hirzel, D. Dialog. S. ferner P. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole (Leipz. Studien 11 [1889]), S. 305–308 (über Senekas Exhortationes); A. Giesecke, De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis (Lipsiae 1891, Diss.), S. 100 (zu ad Helviam matr.). E. Bickel, Die Schrift des Martinus von Bracara Formula vitae honestae, Rhein. Mus. 60 (1905), S. 505–551. (Der dem Seneka zugeschriebene Traktat de quattuor virtut. gehört Martin v. Bracara, der Senekas uns verlorene Schrift de officiis benutzte. Martin de ira gibt uns ein neues Fragment von Seneca de ira.)

Kornutus: Martini, De L. Annaeo Cornuto, Lugd. Bat. 1825. Rud. Reppe, De L. Annaeo Cornuto, Lipsiae 1906, Diss. Vgl. auch O. Jahn in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Persius. W. Kroll, Adv. Graec. Philol. 53 (1894), S. 422. W. Weinberger, Ad. Cornutum, Wiener Studien 14, S. 222–226.

Zu Musonius vgl. Moser in Daub und Creuzers Studien VI. 74 ff., Bähler im N. Schweizerischen Museum VI, 1, 1864, S. 23–37, Otto Bernhardt, Zu Mus. Rufus, G.-Pr., Sorau 1866. P. Wendland, Quaestiones Musonianae. De Mus. Stoice Clementis Alexandrini aliorumque auctore, Berl. 1886 (nachgewiesen, daß Kl. in sein. Paidagogos den Mus. viel benutzt hat). C. Reinach, Sur un témoignage de Suidas relatif à Mus. R., Par. 1886 (extrait des Comptes rendus de l'Acad. des inscr.). P. Wendland, Philo u. d. kynisch-stoische Diatribe (Anh. Musonius u. Clemens Alexandr.) in P. Wendland u. O. Kern, Beitr. zur Gesch. d. griech. Philos. u. Rel., Berl. 1895. Ch. P. Parker, Musonius the Etruscan, Harvard studies in class. phil. VII (Boston 1896), S. 123 ff. T. Pflieger, Musonius b. Stobaeus, Pr., Tauberbischofsheim 1897. C. Schmidt, De arte rhetorica in Musonii diatribis conspiciua, Friburgi Brisig. 1902, Diss. J. E. B. Major, Musonius and Simplicius, The class. review 1903, S. 23 f. Zum Stil des M. vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa I, S. 391 Anm. 1. Analyse der dem Topos *περί φωνής* gewidmeten Erörterungen bei Giesecke, De philos. vet. quae ad exil. spect. sentent. (Lips. 1891, Diss.), S. 32 ff. (vgl. auch S. 100). Kritische und exegetische Beiträge von H. van Herwerden Mnem. 27 (1899), S. 398, Franz Bücheler Rhein. Mus. 53 (1898), S. 166 f. A. J. Kronenberg, The class. rev. 1906, S. 394 f.

Epiktet: Joh. Friedr. Beyer, Über Ep., Marburg 1795. Perlett, Epictet. et Christ. quorundam compar. Erfurt 1798. J. Spangenberg, Die Lehre des Ep., Hanau 1849. Winnefeld, in der Ztschr. f. Philos., N. F., Bd. 49, 1866, S. 1–32 und S. 193–226. Gust. Grosch, Die Sittenlehre des Epiktet, G.-Pr., Wernigerode 1867. A. Braune, Epiktet. und das Christent., in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch., 1884, 9. J. Stuhmann, De vocabulis notionum philosophicarum in Epict. libris, D. I., Jenae 1885. Ed. Maria Schranka, D. Stoiker E. u. seine Philosophie. Frankf. a. d. O. 1885 (ganz wertlos). H. Schenkl, D. epiktetisch. Fragmente, e. Untersuch. zur Überlieferungsgesch. d. griech. Florilegien, Wien 1887. R. Asmus, Quaestiones Epictetae (geht ebenfalls auf die Fragmente), Freiburg i. Br. 1888. A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, Untersuchungen zur stoischen Philosophie, Stuttg. 1890; ders., D. Ethik des Stoikers Epikt., Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik (die stoischen Telosformeln, die stoische Lehre vom Selbstmord, das *καθῆκον* und *κατόρθωμα*, die Ansichten der Stoiker über den

Erwerb, der stoische Pantheismus), Stuttg. 1894 (enthält auch die Indices zu: Epiktet u. d. Stoa, s. auch o. S. 95*, 98*). F. L. Ganter, Das stoische System der *αἰθρῆς* mit Rücksicht auf die neueren Forschungen, Philol. 53 (1894), S. 465—504 (knüpft an Bonhöffers „Epiktet u. d. Stoa“ an). Dagegen A. Bonhöffer, Zur stoischen Psychologie, Philol. 54 (1895), S. 403—429. K. Kuiper, Epictetus en de christelijke moraal, Versl. en mededeel. der Kon. Akad. van Wetenschappen, Letterkunde, 4. Reeks, Deel VII, Amsterd. 1905. Hilty, Glück, Lpz. 1891 u. öfter (betont an der Hand des Encheiridions, das er übersetzt, den Wert, den Epiktet für die praktische ethische Erziehung auch in der Gegenwart besitzt). T. Zahn, D. Stoiker E. u. sein Verhältnis zum Christent., Pr., Erlang. 1894, 2. Aufl. 1895 (macht den gänzlich mißglückten Versuch, zu erweisen, daß Epiktet durch die christliche Lehre beeinflusst sei). K. Vorländer, Christl. Gedanken eines heidn. Philosophen, Preuß. Jahrb. 89 (1897), S. 193—222. I. Bruns, De schola Epicteti, Festschr., Kiel 1897. E. Zeller, Üb. e. Berührung des jüngeren Cynismus m. d. Christent., Sitzungsbd. d. Berl. Ak. 1893, IX, S. 129—132. Braun, Epiktets Moral nach seinem Handbüchlein, Philos. Wochenschr. V, 9. Th. Colardeau, Étude sur Epictète, Paris 1903. R. Renner, Epiktet u. seine Ideale, Amberg 1903, Progr. Derselbe, Zu Epiktets Diatriben: I. Epiktet u. seine Ideale. II. De Epictetorum titulis, München 1904, Diss. Derselbe, Das Kind, ein Gleichnismittel bei Epiktet, Festschr. z. 25 jähr. Stiftungsf. d. hist.-philol. Vereins d. Univ. München, München 1905, S. 54 ff. K. Hartmann, Arrian u. Epiktet, Neue Jahrb. f. klass. Altert. usw. 1905, 1. Abt. S. 248—275. Kuiper, Epiktet u. d. christl. Moral, Museum 13, S. 71 f. L. Weber, La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral, Rev. de métaph. et de morale 1906, 1907, S. 327—347 (s. o. Hilty). P. Melcher, De sermone Epicteteo, quibus rebus ab Attica regula discedat (Dissertat. philol. Halens. vol. 17 pars 1). Kleinere Beiträge lieferten Richards, The class. rev. 19, S. 106—108; Praechter, Byz. Zeitschr. 14 (1905), S. 271, Philol. 64, S. 387 f. A. J. Kronenberg, The class. rev. 20 S. 15—19, 104—109. — Vgl. auch v. Arnim, Artikel Epiktet bei Pauly-Wissowa.

Hierokles. K. Praechter, Hierokles der Stoiker, Leipzig 1901. N. Festa, Un filosofo redívivo, Jerocle, Atene e Roma N. 96, S. 354—367. Georg. Pasquali, Marginalia, Studi ital. di filol. class. 16 (1908), S. 441—446.

Mark Aurel: N. Bach, De M. Aurel. Ant. imperatore philosophante, Lips. 1826. H. Doergens (s. o. bei Seneca). M. E. de Suckau, Étude sur Marc Aurèle, sa vie et sa doctrine, Paris 1858. M. Noël des Vergers, Essai sur Marc Aurèle, Paris 1860. Max Königsbeck, De Stoicismo Marci Antonini, Regiomonti Pr. 1861, auch G.-Pr., Konitz 1872. Ed. Zeller, Marcus Aurelius Antoninus, in Zellers Vortr. und Abh., Lpz. 1865, S. 82—107. Arn. Bodek, M. Aurel. Ant. als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi, Lpz. 1868. J. Schuster, Ethices stoicae apud M. A. A. fundamenta (Schriften der Univ. zu Kiel aus dem Jahre 1868, Bd. XV), Kiel 1869. Emil Forster, M. Aurel. Anton. vita et philos., Rastadii 1869. A. Braune, M. Aurel. Meditationen in ihrer Einheit u. Bedeut., Lpz. Inaug.-D., Altenburg 1878. F. Pollock, M. Aurelius and the Stoic philosophy, in: Mind, Bd. 4, 1879, S. 47—68. Ch. E. Luthardt, Die Moral in M. A.s Meditationen, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1881, 6, S. 324—335. E. Renan, M. A. et la fin du monde antique, Par. 1882. A. Huit, Le stoicisme de M. Antoine, Annales de ph. chrétienne, Oct. 1882. P. B. Watson, The life of Marc. Aur. Antoninus, Lond. 1884. A. Nauck, De M. Antonini commentariis, in: Mélanges gr. rom. 1884 (Krit. Bemerkungen zum Text). Bassano Gabba, Di M. A. Antonino imperatore, Milano 1884. H. J. Polak, in M. Antonini commentarios analecta critica, Hermes, 21, 1886, S. 321—356. E. de Suckau bei H. Taine, Stud. z. Kritik u. Gesch., übers. v. P. Kühn u. A. Aall, Paris, Leipz., Münch. 1898, S. 402 ff. (über Mark Aurels Charakter u. die Grundzüge seiner Ethik). J. Dartigue-Peyrou, Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme, Paris 1897, Thèse. J. Lindsay, The ethical philosophy of Marcus Aurelius, Arch. f. Gesch. d. Philos. NF. 9, S. 252—258. G. G. Fusci, La filosofia di Antonino in rapporto con la filosofia di Seneca, Musonio e di Epitteto, Modica 1904. R. Müller, Antoninus Philosophus ein Protektor der Christen? Eine Einführung in die Selbstgespräche Mark Aurels, Teschen 1904, Progr. H. Stich, Mark Aurel, Der Philosoph auf dem röm. Kaiserthron, Gütersloh 1904 (Gymnasialbibl. Heft 38). R. Ellis, Correspondence of Fronto and M. Aurelius, Oxf. 1904. B. Gabba, Un parallelo storico (Marco Aurelio e Gregorio Magno), Rendiconti d. R. Istituto Lombardo di scienze e lettere. N. S. XXXVII, 9. Vgl. auch

Hirzel, Der Dialog II, S. 262 ff. Kleinere Beiträge insbesondere zur Geschichte der Überlieferung und zur Texteskritik: H. Schenkl (Zur handschriftl. Überlieferung von M. Antoninus *εἰς ἑαυτὸν*), Eranos Vindob. p. 163—167. A. Sonny (Zur Überlieferungsgeschichte von M. Aurelius *Εἰς ἑαυτὸν*), Philol. 54 (1895), S. 181—183. W. Wyse (zu Marc. Aur. 4, 33), The class. rev. 7 (1893), S. 21. H. J. Polak in: Sylloge comm. quam v. cl. Const. Conto obtul. philol. Bat., Leiden 1893. G. H. Rendall, Journ. of philol. 23 (1895), S. 116—160. A. Elter, De gnom. Graec. hist. atque orig. III, S. 109 f. (Benutzung eines Gnomologions durch M. A.). J. H. Leopold, Mnemos. N. S. 31, S. 341—364; (zu 9, 42) ebenda 33, S. 154—156; 35, S. 63—82. P. Hoffmann, Rev. de l'instruct. publ. en Belgique 47, S. 11—23. H. Richards, The class. rev. 19 (1905), S. 18—26. A. J. Kronenberg, ebenda S. 301—303. W. Schmidt, Hermes 42 (1907), S. 595—607.

Kebes: Drosihn, Die Zeit des *αἰναξ Κέβριος*, G.-Pr., Neu-Stettin 1873. K. K. Müller, De arte crit. Ceb. tabulae adhibenda, Würzb. 1877. K. Praechter, Cebetis tabula quanam aetate conscripta esse videatur, diss., Marb. 1885. Anderer Ansicht sind Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in der Alexandrinerzeit I, S. 23 ff., II, S. 657 f. und Hirzel, Der Dialog II, S. 255 ff. Dagegen Praechter, Burs. Jahresber. 96 (1898 I), S. 46. Vgl. auch W. Capelle, De Cynicorum epistulis, Gott. 1896, S. 32. Einzelbeiträge: H. van H(erwerden), Ad. Cebet. Tab., Mnem. 22 (1894), S. 263. L. Radermacher, Rhein. Mus. 55, S. 149. J. van Wageningen, Festschrift f. Herwerden (Utrecht 1902). C. Taylor, Hermas and Cebes, Journ. of philol. N. 55, S. 24—38.

Kleomedes: H. Ziegler, De vita et scriptis Cleomedis, Meissen 1878. Alexis Boerick, Quaestiones Cleomedae, Pegau 1905.

Stoische Einflüsse auf solche Männer der Kaiserzeit, die uns in der Literatur nicht in erster Linie als Philosophen entgegenreten, behandeln u. a.: G. Busolt, Diodors Verhältnis zum Stoizismus. Jahrb. 139 (1889), S. 297—315. G. Fritz, De Strabone Stoicorum disciplinae addito, Münster 1906, Diss. Fr. Malchin, De auctoribus quibusdam qui Posidonii libros meteorologicos adhibuerunt, Rostochii 1893, Diss. (hier insbesondere über Manilius, über den Weiteres bei Boll, Studien über Claud. Ptolem. S. 218 ff.). Franz Knickenberg, De ratione Stoica in Persii satiris apparente, Monasterii 1867, Diss. Vinc. Papa, Lo stoicismo in Persio, Torino 1882. M. E. Honeck, De ratione Stoica in Persii satiris conspicua, Deventer 1894, Diss. Über Lukans philos. Weltanschauung handelt Fr. Oettl, Brix 1888, S. ferner J. Englandus Millard, Lucani sententia de deis et fato, Trai. ad Rhenum 1891 u. dazu Hosius, Berlin. philol. Woch. 12 (1892), Sp. 209. C. Hosius, Lucan u. seine Quellen, Rhein. Mus. 48 (1893), S. 380—397. S. auch die Abhandlungen von Diels und Hosius im Literaturverz. zu Seneka. C. Wunderer, Tacitus nach seiner Biographie des Agricola, Blätt. f. d. Gymn. (bayer.), 33 (1897), S. 209—225 (S. 212 über Stoisches). S. auch A. Gudeman, Chrysippos and Varro as sources of the Dialogus of Tacitus, John Hopkins University circulars vol. 12, No. 102, Jan. 1893, p. 25, und Zimmermann oben im Literaturverz. zu Seneka. Reinold. Schuetze, Iuvenalis ethicus, Gryphiae 1905, Diss. G. Reichardt, De Artemidoro Daldiano librorum onirocriticorum auctore, Comment. Jenens. vol. 5 (1894), auch als Jenenser Diss., Leipz. 1893 erschienen (weist nach, daß der Traumdeuter Art. von der Stoa abhängig ist). Franc. Müller, De Claudio Rutilio Namatiano Stoico, Solitiquellae 1882, Pr. Vgl. ferner E. Kornemann, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896), S. 615—620 (bringt den Fatalismus in der Geschichtsschreibung des C. Asinius Pollio mit dem Stoizismus in Verbindung), E. Maaß, Hermes 31 (1896), S. 419 (Germanikus vollkommen Stoiker). Alfr. Gereke, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896), S. 90—110 (antike Schriftsteller, für die sich Bekanntschaft mit Senekas Natur. quaest. nachweisen läßt). C. Weyman, Novatian und Seneka über den Frühtrunk, Philol. 52 (1893), S. 728—730. S. auch A. Schmekel, D. Philos. d. mittl. Stoa, S. 439 ff. (verfolgt die Einwirkungen der Mittelstoa auch in der Kaiserzeit und berücksichtigt u. a. Horaz, Vergil, Ovid und Tacitus). Ein Schriftsteller, dessen Verhältnis zum Stoizismus einer genaueren Untersuchung bedarf, ist der Astrologe Vettius Valens, aus dem W. Kroll, Catal. cod. astrol. Graec. tom. V, pars II (Bruxellis 1906) Auszüge veröffentlicht hat. Die dort verheißene Ausgabe ist inzwischen (Berlin 1908) erschienen (s. Text S. 294, wo Vettii Val. zu lesen ist). Fr. Boll, Studien über Claudius Ptolemäus, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 21 (1894), S. 49—244. Über Kleomedes s. o.

Zu § 66. Der Eklektizismus. Cicero. Varro. Die Sextier Potamon. Über Religion und Philosophie bei den Römern handelt Eduard Zeller, Vorträge u. Abhandl. II, S. 93—135. H. Durand de Laur, *Mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite*, Versailles 1874. S. auch oben S. 105*.

Jahresberichte über die Literatur zu Ciceros philosophischen Schriften s. o. S. 23*, über Varro und die übrigen Eklektiker ebenda (nach Aristot. Philosophie; bei Bursian-Kroll s. Bd. 96 (1898 I), S. 66 f., 108 (1901 I), S. 181. Für Cicero s. auch die Berichte von Th. Schiche im Jahresb. d. philol. Vereins zu Berlin (in der Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen).

Von Abhandlungen, die sich auf die Philosophie des Cicero beziehen, seien hier neben den Einleitungen und Anmerkungen von Herausgebern wie Madvig usw., ferner neben älteren Arbeiten, wie Chr. Meiners, Orat. de philos. Ciceronis eiusque in universam philos. meritis, in: *Verm. philos. Schr.*, Bd. I, 1775. S. 274 ff., H. C. F. Hülsemann, *De indole philosophica Ciceronis*, Lüneb. 1799. Gedikess Zusammenstellung der auf die Geschichte der Philos. bezüglichen Stellen des Cicero, Berlin 1782, 1801, 1814, die noch mehr für die Charakteristik der ciceronischen Auffassung als für die Gesch. der älteren Philosophie selbst Wert hat, und Christian Garves Anmerkungen und Abhandlungen zu seiner Übersetzung der Schrift *De officiis*, Breslau 1783, 6. Ausg. ebd. 1819, ferner neben Kriches Forschungen, Göttingen 1840 und Ritters ausführlicher Darstellung der Philosophie des Cicero in seiner Gesch. der Philosophie IV, S. 106—176 noch besonders erwähnt: J. F. Herbart, Über die Philosophie des Cicero, gelesen 1811, abgedruckt in den Werken, Bd. XII, S. 167—182. Karl Salom. Zachariae, *Staatswissenschaftliche Betrachtungen über Ciceros wiedergefundenes Werk vom Staate*, Heidelberg. 1823. Raph. Kühner, *M. Tullii Ciceronis in philosophiam eiusque partes merita*, Hamb. 1825. J. A. C. van Heusde, *M. Tullius Cicero φιλοπλάτων*, Traj. ad Rhen. 1836. M. M. v. Baumhauer, *De Aristotelis vi in Cic. scriptis*, Ultraj. 1841. C. F. Hermann, *De interpretatione Timaei dialogi a Cic. relictis*, Progr., Gött. 1842. E. Hermann, *De tempore quo Cic. l. de legibus scr. esse vid.*, Pr., Detmold 1845. Legeay, *M. Tullius Cicero philosophiae historicus*, Lugd. Bat. 1846. A. Desjardins, *De scientia civili apud Cic.*, Beauvais 1857. Burmeister, *Cic. als Neu-Akademiker*, G.-Pr., Oldenburg 1860. O. Heine, *De fontibus Tusculanarum disp.*, G.-Pr., Weimar 1863. C. M. Bernhardt, *De Cicerone Graecae philosophiae interprete*, Pr. des Fr.-Wilh.-Gymn., Berlin 1865.

F. Hasler, Über das Verhältnis der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceronianischen Buches *De officiis* mit dem gleichnamigen des heiligen Ambrosius, München 1866. Zur Lösung der Frage, inwieweit Cicero den Aristoteles gelesen und verstanden habe, liefert Beiträge die Inaugural-Dissertation von Hugo Jentsch, *Aristotelis ex arte rhetorica quaeritur quid habeat Cicero*, Berol. 1866. Ders., *De Aristotele Ciceronis in rhetorica auctore*, Pars I. II., G.-Pr., Guben 1874, 1875. G. Barzellotti, *Delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone*, Firenze 1867. J. Walter, *De an. immortal. quae praec. Cic. trad.*, Prag 1867. G. Zietschmann, *De Tusc. qu. fontibus*, diss., Halle 1868. B. Lengnick, *Ad emendandos explicandosque Ciceronis libros de nat. deor.*, Halle 1871. K. Hartfelder, *De Cic. Epicureae doctrinae interprete*, diss., Heidelb. 1875; ders., *Die Quellen von Cic.s zwei Büchern De divinatione*, G.-Pr., Freiburg i. Br. 1878. Theod. Schiche, *De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione*, diss., Jena 1875. Glöel, *Üb. Ciceros Studium des Platon*, Pr., Magdeb. 1876. Rud. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, I. T.: *De nat. deor.*; 2. T.: *De finib., de offic.*; 3. T.: *Acad. priora, Tusc. disp.*, Lpz. 1877 bis 1883. Jos. Walter, *M. T. Ciceronis philos. moralis*, I., Prag 1878. II.—IV., Mies 1879—1882. F. Zechbauer, *Zu Cic.s BB. de divinatione*, Hernalis 1877. P. Schwenke, *Über Ciceros Quellen in den Büchern De natura deorum*, Jahrb. f. Philol. Bd. 119, 1879, S. 49—66 u. 129—142. G. Behncke, *De Cic. Epicureorum iudice*, Berl. 1879. P. Corssen, *C.s Quelle f. d. 1. B. der Tusculanen*, Rhein. Mus. 36, 1881, S. 506—523; s. dess. *Dissert. üb. Poseidonios* o. S. 104*. P. H. Poppelreuter, *Quae ratio intercedat inter Posidonii π. παθῶν πραγματείας und Tusculanas disputationes Ciceronis*, D. I., Bonn 1883. C. Thiaucourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, Par. 1885. Leop. Reinhardt, *Die Quellen v. Cic.s Schr. De deor. nat.*, Breslau 1888 (Bresl. philol. Abh. III, 2); ders., *Untersuch. üb. Cic.s Offizien*, Pr., Oels 1893. H. Diels, *Z. Arist. Proteptikos u. Ciceros Hortensius*, in: *A. f. G. d. Ph.*, I, S. 477—497, der nachweist, daß Cicero

in seinem Hortensius sehr abhängig von Aristoteles ist. Fr. Saltzmann, Über Ciceros Kenntnis der platon. Schriften. Nebst einer Untersuchung über die Quellen des 1. Buchs der Tuscul., Pr., Cleve 1886.

R. Philippon, *Ciceroniana*, I de inventione, II die Protagorasübers., Jahrb. f. Phil. 133, 1886, S. 417—425. W. Kahl, *Demokritstudien*. I, *Demokr. in C.s philos. Schrift.*, Pr., Marienw. 1887. Meineke, *De fontib. quos C. in libello de fato secutus esse videatur*, Pr., Marienw. 1887. P. Klohe, *De Ciceronis libror. de officiis fontibus*, diss., Greifsw. 1889. C. Giambelli, *Gli studi Aristotelici e la dottrina d'Antiocho nel de finibus*, Riv. di filol., 19, 1891, S. 242—276, 397—426. O. Weissenfels, *Einleit. in d. Schriftstellerei C.s u. in d. alte Ph.*, Lpz. 1891. O. Plasberg, *De Ciceronis Hortensio dialogo*, Lpz. 1892 (die Fragmente neu geordnet, dazu H. Usener, *Gött. gel. Anz.* 1892, 9, 10). Schneidewin, *Studien z. C.s philos. Schriften*, Pr., Hameln 1893. R. Reitzenstein, *D. Abfassungszeit d. 1. B. C.s de leg.*, in: *Drei Vermutungen z. Gesch. d. röm. Lit.*, Marburg 1893. G. Stoerling, *Quaestiones Ciceronianae ad religionem spectantes*, Diss., Jena 1894. W. Stüve, *Ad Ciceronis de Fato libr. observationes variae*, Diss., Kiel 1895. J. Gaßner, *M. T. Ciceronis libror. de natura deorum argumentum explicatur*, Pr., Salzbr. 1896. R. Hoyer, *Quellenstudien zu C.s BB. de nat. deor., de divinatione, de fato*, Rh. Mus. 53, 1898, S. 621 ff. J. Vahlen, *Zu C.s philosophischen Schriften*, Pr., Berl. 1899. C. Fries, *Unters. z. Cic. Timaeus*, Rhein. Mus. 54 (1899), S. 555—592. Derselbe, *Zu Ciceros Timäus*, Wochenschr. f. klass. Philol. 1901, S. 246—252. Derselbe, *Zum ciceronischen Timäusfragment*, ebenda 1903, S. 1075—1077. G. Lazić, *De Ciceronis librorum de legibus tempore et libri primi compositione*, Karlowitz 1900/1, Progr. J. Masson, *Cicero on the Epicurean gods*, The class. rev. 1902, S. 277—281. J. Ogórek, *Quae ratio sit Ciceronis paradoxis Stoicorum cum Horatii Stoicismo satiris epistulisque eius contento* I, Lemberg 1901, Progr., II ebenda 1902, Progr. C. Thiaucourt, *Les traités de philosophie religieuse et les opuscules philosophiques de Ciceron*, Paris 1902 (Universitätschr. v. Nancy). C. Pascal, *Di una fonte greca del „Somnium Scipionis“ di Cicerone*, Rendic. d. Accad. di archeol., lett. e belle arti di Napoli 1902. R. Durand, *La date du De divinatione* (extr. des *Mélanges Boissier*), Paris 1903. J. Klaussen, *De Cicerone et Torquato Epicureo*, Beitr. z. klass. Phil. Alfr. Schöne dargebr., Kiel 1903 (über d. Verhältnis v. Cic. de fin. I, 29—71 u. II, 18—118 zu der griech. Vorlage). W. Kroll, *Studien über Ciceros Schrift de oratore*, Rhein. Mus. 58, S. 552—597. Derselbe, *Cicero und die Rhetorik*, Neue Jahrb. 1903, 1. Abt. S. 681—689 (beide Arbeiten Krolls sind von Wichtigkeit auch für Ciceros Verhältnis zu griech. Philosophen [Antiochos von Askalon Quelle Ciceros]). G. Lazić, *De compositione secundi et tertii Ciceronis librorum de legibus*, Karlowitz 1903/4, Progr. A. Gianola, *De compositione et fontibus Ciceronis librorum qui sunt de natura deorum*, Bologna 1904. A. Grumme, *Disposition des ersten Buches d. Schrift Ciceros über d. Pflichten*, Gera 1904, Pr. A. Döring, *Zwei bisher nicht genügend beachtete Beiträge z. Gesch. d. Güterlehre aus Cic. de fin.*, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 128, S. 16—33. D. Heeringa, *Quaestiones ad Ciceronis de divinatione libros duos pertinentes*, Groningen 1906, Diss. M. Pohlenz, *Das dritte und vierte Buch der Tusculanen*, Hermes 1906, S. 321—355. A. Degert, *Les idées morales de Ciceron*, Paris 1907. Ad. Loercher, *De compositione et fonte libri Ciceronis qui est de fato*, Halis Sax. 1907. Theod. Bögel, *Inhalt und Zerlegung des zweiten Buches von Cic. de legibus*, Kreuzburg 1907, Progr. H. Jungblut, *Die Arbeitsweise Ciceros im ersten Buche über die Pflichten*, Frankfurt a. M. 1907, Pr. P. Thielscher, *Ciceros Topik und Aristoteles*, Philol. 66 (1908), S. 52—67. Volkmann, *Die Harmonie der Sphären in Ciceros Traum des Scipio*, 85. Jahresber. der schles. Ges. f. vaterländ. Kultur IV. Abt., Breslau 1908. Über Ciceros Philosophie handelt auch Th. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 2. Aufl., Leipz. u. Berl. 1908, S. 44 ff. Einzelbeiträge, größtenteils überlieferungsgeschichtlichen, textkritischen oder exegetischen Inhaltes lieferten ferner u. a.: L. Havet (*Les lignes transposées du Cato Maior*), Journ. d. sav. 1902, juill., p. 370—382, sept., p. 401—412. A. Gnesotto (*Hsl. zu de off.*), Atti e mem. d. R. Accad. di Padova, N. S. vol. 18, 3, p. 165—170; 20, 3, p. 171—244; 4, p. 287—304. Derselbe, *Contributo alla critica del testo del De off. di Cicerone* (libro I), Padova 1902. M. L. Earle (*zu de nat. deor. I*), Proceed. of the Amer. philol. assoc. vol. 34, p. 35. Derselbe (*zu Cat. mai.*), Rev. de phil. 1904, S. 123 f. C. Marchesi (*Hsl. zu Laelius*), Giorn. stor. della lett. lat. XLIII, 2/3. W. Fox (*Hsl. zu Laelius*), Neue philol. Rundschau 1904, S. 289—293. S. Vassis (*zu de off. 1, 22*), *Ἀθηνᾶ* 16, S. 230. Fr. Stabile, *In M. Tullii Ciceronis De nat. deor.*

I, c. 1—3, Napoli 1904. Rich. Mollweide (Textkrit. zu de off.), Wiener Studien 27 (1905), S. 35—61; 28 (1906), S. 263—282; 29 (1907), S. 116—129. H. Knoellinger (zu de virt.). Berl. phil. Woch. 1905, S. 942. R. Rubrichi (zu Tusc. disp. I), Riv. di filol. 33, S. 568—576. E. Meyer (zu Tusc. disp.), Gymn. 1906, S. 435—438. H. Deiter, Phil. N. F. 19, S. 318—319. P. H. Damsté (zu Tusc. disp. I, 40), Mnem. N. S. 34, S. 58. G. Rodier (zu de fin.), Rev. d. philol. 31 (1907), S. 202. Ch. Knapp (zu de off. I, § 7. 8), Amer. journ. of philol. 1907, S. 59—65. N. Vianello (zu de off. I, 22, 75), Boll. d. filol. class. 14 (1908), S. 200 f. Kath. Allen (zu Cato mai.), Amer. journ. of philol. 28, S. 297. *Berührungen Späterer mit Ciceros philosophischen Schriften*: A. Hefter, Hauseritne Seneca in dialogo secundo e Ciceronis de finibus tertio et Tuscularum disput. quinto libro quaeritur, St. Paul 1902, Progr. C. Thiaucourt, Les premiers apologistes chrétiens à Rome et les traités philosophiques de Cicéron (extr. de la Revue des cours et conférences), Paris 1904. F. Kotek, Anklänge an Ciceros de natura deorum bei Minucius Felix und Tertullian, Wien 1901, Progr. B. Barthel, Über die Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz I, Strehlen 1903, Progr. C. Thiaucourt, Les Académiques de Cicéron et le Contra Academicos de Saint Augustin (extr. des Mélanges Boissier), Paris 1903. A. Beltrami, Il Sogno di Scipione di M. Tullio Cicero e le sue imitazioni nella letteratura italiana (estr. d. Comment. del Ateneo di Brescia, 1901). — Vgl. auch Schmekel, D. Philosophie der mittleren Stoa, S. 18—184. Zu De nat. deor. I auch Diels, Doxogr. Gr., p. 121 ff., zu II Paul Wendland, Posidonius' Werk *περί θεῶν*, Arch. f. Gesch. d. Phil. 1 (1888), S. 200 bis 210, zu den Beziehungen zwischen Laelius und De offic. (Panaitios) Gottfr. Bohnenblust, Beitr. z. *λόγος περί φιλίας*, Berlin 1905, Berner Diss.

Üb. Varro s. Leop. Hnr. Krahner, Comment. de M. Varrone ex Marciani Capellae saturae suppleto, cap. 1: De Varronis philosophia, Friedland 1846. E. Norden, In Varronis saturas Menippeas observationes selectae, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 18 (1892), S. 265—352 (vgl. u. a. d. Abschnitt über die kynisch-stoische Opposition gegen die Athletik S. 298 ff.). Derselbe, Varroniana II, Rhein. Mus. 48 (1893), S. 529 ff. (Abhängigkeit von Poseidonios, vgl. S. 541 ff.). Derselbe, D. varron. Saturae Prometheus, ein Kap. aus d. Lehre v. d. *πρόνοια*, Beiträge zur Gesch. d. griech. Ph., im 19. Supplementb. d. Jahrb. f. Philol. 1892. Für die Quellenforschung wichtig: F. Leo, Varro und die Satire, Hermes 24 (1889), S. 67 bis 84 (Beziehungen Varros zu Menippos). E. Wendling, Zu Posidonios und Varro, Hermes 28 (1893), S. 335—353 (Abhängigkeit von Poseidonios). A. Gercke, Varros Satire Andabatae, Hermes 28 (1893), S. 135—138. M. Terenti Varronis antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI. Praemissae sunt quaestiones Varronianae auctore R. Agahd, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898), S. 1—220; 367—381 (Poseidonios Quelle Varros). E. Oder, Ein angebl. Bruchst. Demokrits über d. Entdeckung unterirdischer Quellen, Philologus Suppl. 7 (1898), S. 231—384 (vgl. hier S. 310. 363. Varro ist die Brücke zwischen Poseidonios einer-, Plinius und Vitruv anderseits). Plinio Fraccaro, Studi Varroniani, De gente populi Romani libri IV, Padova 1907. Vgl. auch Diels, Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Varro.

Von dem Philosophen Sextius handeln: de Burigny, in: Mém. de l'acad. des inscript. XXXI., deutsch in Hissmanns Magazin, Bd. IV, S. 301 ff. Lasteyrie, sentences de Sextius, Par. 1842. Beziehungen des Sextus-Gnomologions zur Sextierschule nimmt u. a. an Meinrad Ott, Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius, G.-Pr., Rottweil 1861; die syrischen „auserlesenen Sprüche des Herrn Xistus, Bischofs von Rom“, nicht eine Xistusschrift, sondern eine überarbeitete Sextiusschrift, G.-Pr., Rottweil und Tübingen 1862 und 1863; die Humanitätslehren von heidnischen Philosophen um d. Zeit Christi, in: Theol. Quartalsschr., 1870, S. 355—402. Weitere Literatur hierüber bei Zeller, Philos. d. Griechen III, 1³, S. 677, Anm. 5.

Über Potamon s. Zeller III, 1³, S. 617 f., III, 2⁴, S. 500; Diels, Dox. Gr., S. 81. Anm. 4; Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit, II, S. 295.

Bezüglich der zahlreichen Arbeiten zu Lukian, die auch mehr oder minder eingehend sein Verhältnis zur Philosophie besprechen, muß auf die Werke über Geschichte der griechischen Literatur und die Jahresberichte über d. Liter. z. zweiten Sophistik (W. Schmid, Jahresber. üb. die Fortsch. d. klass. Altertumswiss. 108 [1901 I], S. 212—279 [für 1894—1900]; 129 [1906 I], S. 220—300 [für 1901—1904]) verwiesen werden. Erwähnt seien als das philosophische Gebiet besonders berührend: Jak. Bernays, L. u. die Kyniker, s. ob. S. 45⁶. I. Bruns, Ls

philos. Satiren, Rhein. Mus. 43, S. 86—103, 162—196; ders., L. u. Oenomaus, Rhein. Mus. 44, S. 375—396. Karl Praechter, Skeptisches bei Lukian, Philol. 51, 1892, S. 284—293; ders., Zur Frage nach Lukians philos. Quellen, A. f. G. d. Ph., XI. 1898, S. 505—516. Rud. Helm, Lucian u. d. Philosophenschulen, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 9, 1902, S. 188—213, 263—278. W. Knauer, De Luciano Menippeo, Halle 1904, Diss. Rud. Helm, Lucian und Menipp, Leipzig und Berlin 1906.

Zu § 67. Die Hauptabschnitte der dritten Periode. Über die griechischen Philosophen dieser Periode vgl. E. W. Möller, Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 5—111. S. auch A. Polzer, D. Philosophen im 2. Jahrh. n. Chr., vorzugsweise nach Lukian geschildert, G.-Pr., Graz 1879. Vgl. die S. 24* genannte Abhandl. v. Garbe üb. d. Zusammenh. der ind. Philos. mit der europäischen.

Zu § 68. Die jüdisch-hellenistische Philosophie. Jahresberichte s. oben S. 23*.

Über das Judentum unter dem Einfluß der griechischen Bildung vgl. die betreffenden Abschnitte in Isaak Marcus Josts Geschichte des Judentums (Bd. I, Lpz. 1857, S. 99—108; 344—361 usw.), und in dem umfassenden Werke von H. Grätz, Geschichte der Juden (Bd. III, Lpz. 1856, S. 298—342), ferner bei Abraham Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, Breslau 1865, wie auch bei Ewald und anderen (s. o. S. 15*), ferner H. Schultz, Die jüdische Religionsphilosophie bis zur Zerstörung Jerusalems, in: Gelzers prot. Monatsbl., Bd. 24, Heft 4, Okt. 1864. Paul Menzel, D. griech. Einfluß auf Prediger u. Weisheit Salomos, Halle 1889. El. Benamozegh, Storia degli Esseni, Firenze 1865. Harnischmacher, De Essenorum apud Judaeos societate, G.-Pr., Bonn 1866. Wilh. Clemens, Die Therapeuten. Progr. des Gymn. Fridericianum, Königsb. 1869; ders., De Essenorum moribus et institutis, diss., Königsb. 1867; ders., Die Quellen f. d. Gesch. d. Essener, in: Ztschr. f. wissenschaft. Theol. hrsg. v. Hilgenfeld, 12. Jahrg., 1869, S. 328—352; D. essenisch. Gemeinden, ebd. 14. Jahrg. 1871, S. 418—431. P. E. Lucius, Der Essenismus in s. Verh. zum Judent., Straßb. 1881. Über Essäer und Therapeuten sind Abhandlungen von R. Ohle, Wendland (s. u.), Hilgenfeld, Nirschl zu verzeichnen. — Theob. Ziegler, Üb. d. Entstehung der alexandrin. Philosophie, in: Verhandlungen der Philologenvers. zu Karlsruhe 1882, S. 136—145. H. Bois, Essai sur les origines de la philos. judéo-alexandrine, Toulouse 1890. Vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Chr., der auch Treffliches über Philon bietet.

Über Aristobulos und Aristeas handeln u. a.: Gerh. Jo. Voss, De hist. Graec., Francof. ad M. 1677, I, c. 10, p. 55 ff. Js. Voss, De LXX interpret., Hag. Com. 1661; Observ. ad Pomp. Mel., Lond. 1686. Fabric., bibl. Gr. III, p. 469. Rich. Simon, Hist. crit. d. V. T., Par. 1678, II, 2, p. 189; III, 23, p. 479. Humfred Hody, Contra historiam Aristae de LXX interpretibus etc., Oxon. 1685; De bibl. orig., versionibus etc., ibid. 1705. Ludov. Casp. Valckenaer, De Aristobulo Judaeo, philosopho Peripatetico Alexandrino, s. o. Text S. 309. Vgl. Lobeck, Aglaophamus I, S. 447; Matter, Essai histor. sur l'école d'Alexandrie, Par. 1820, t. II, p. 121 ff., und die unten unter Philon angef. Schriften von Gfrörer (II, S. 71 ff.), Dähne (II, S. 73 ff.) und Georgii (in: Illgens Ztschr. f. hist. Theol., 1839, Heft 3, S. 86). Rob. Binde, Aristobulische Studien, I, G.-Pr., Glogau 1869, II, ebd. 1870. H. Graetz, Der angebliche jüdische Peripatetiker Aristobul u. seine Schriften, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent., 1878, Febr., S. 49—60. M. Joel, Blicke in d. Religionsgesch. zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts, I, Der Talmud u. d. griech. Sprache nebst 2 Exkursen: a. Aristobul, der sogenannte Peripatetiker. b. Die Gnosis, Breslau 1880. S. auch Freudenthal, Hellenist. Studien, u. n. Elter in: De gnomologiorum Græcorum historia atque origine comment., Bonn 1893 ff. Aristeas ed. Sim. Schard, Basil. 1561; ed. Bernard, Oxon. 1692, und bei den Ausgaben des Josephus, auch bei Hody, de bibl. text. orig., Oxon. 1705, p. I—XXXVI; ed. Wendland, s. o. Text S. 309.

Über das sogen. Vierte Buch der Makkabäer handelt Freudenthal, Die Flav. Josephus beigelegte Schr. über die Herrschaft der Vernunft, 1869. Aemil. Wolschki, De Ps. Josephi oratione quae inscribitur περί αυτοκρατορος λογιῶν, Marburg 1881. Über Pseudo-Phokylides (ein Dokument moralphilosophischer,

dem Judaismus entstammter Poesie 230 Hexameter) handeln: Jak. Bernays, *Üb. das phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Lit.*, Berlin 1856, jetzt auch in: *Gesamm. Abhandl. Leopold Schmidt*, in *Jahns Jahrb.*, Bd. 75, 1857, S. 510 ff. (der hellenistische oder alexandrinisch-jüdische und rein-jüdische Elemente in der Hauptstelle voneinander zu sondern sucht und die ersteren als interpoliert ausscheidet). Otto Goram, *De Pseudo-Phocylide*, in: *Philol.* XIV, 1859, S. 91—112.

Philon: August Gröner, *Philon und die alexandrische Theosophie*, Stuttgart 1831, 2. Aufl. ebd. 1835. (Auch unter dem Titel: *Kritische Geschichte des Urchristentums*, erster Band.) Aug. Ferd. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, Halle 1834. Joh. Chr. Ludw. Georgii, *Über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie*, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, Illgens Zeitschr. f. hist. Th., 1839, 3, S. 3—98 u. 4, S. 3—98. Eine Reihe von Abhandlungen über Philon hat Großmann verfaßt, Leipzig 1829. 1830 ff. Fr. Creuzer, *Zur Krit. der Schriften des Juden Philon*, in: Ullmanns und Umbreits theol. Stud. u. Krit., Jahrgang V, Bd. I, 1832, S. 3—43, auch in *Chr.s Schriften zur Gesch. d. gr. u. röm. Lit.*, Darmst. u. Lpz. 1847, S. 407—446. Friedr. Keferstein, *Ph.s Lehre von dem göttlichen Mittelwesen*, Leipzig 1846. J. Bucher, *Philonische Studien*, Versuch, die Frage nach der persönl. Hypostase des Logos auf hist.-pragm. Wege zu lösen, Tübingen 1848. M. Wolff, *Die philonische Philos. in ihren Hauptmom.*, dargestellt, Lpz. 1849; 2. Ausg. Gothenburg 1858. L. Noack, in: *Psyche*, Bd. II, Heft 5, 1859. Z. Frankel, *Zur Ethik des Philon*, in: *Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums*, 1867, Juli. Ferd. Delaunay, *Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, lutttes et persécutions des juifs dans le monde romain*, Paris 1867. M. Heinze, *L. vom Logos*, S. 204 bis 297 (vgl. dazu: über d. Ursprünge des philonisch. Logos, in: *Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent.*, Jahrg. 21, S. 289—305). Buschmann, *Eine exegetische Studie üb. d. Logos d. Philon*, Pr. d. Stiftssch., Aachen 1872. Carl Siegfried, *Philon v. Alexand. als Ausleger d. Alt. Testaments*, Jena 1875. H. Soulier, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alex.*, Turin 1876. J. Drummond, *Principles of the Jewish-Alexandrian Philosophy*, London 1877. J. Réville, *Le logos d'après Philon d'Alexandrie*, Genève 1877; ders., *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*, Paris 1881. F. Klase, *D. alttestamentl. Weisheit u. d. Logos der jüdisch-alexandrinischen Philos.*, Freiburg i. Br. 1878. B. Ritter, *Philon u. d. Halacha*, I.-D., Halle 1879.

M. Wolff, *Die philonische Ethik*, in: *Philos. Monatsh.*, Bd. 15, 1879, S. 330 bis 350. Ed. Zeller, *Der pseudophilonische Bericht über Theophrast*, *Hermes* 15 (1880), S. 137—146. Hillen, *D. alttestamentl. Chochma, d. plat. philon. Logos u. d. chines. Tao*, Pr., Coesfeld 1882. J. Bernays, *Üb. d. unt. Ph.s Werken stehende Schr. üb. d. Unzerstörbark. des Weltalls*, aus: *Abhandlung. d. k. Ak. d. W. zu Berlin*, 1883. Fr. Perez, *Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto La sapienza di Salomone*, Palermo 1883. Paul Schmidt, *Libellus hist. crit.*, in *quo quomodo ultimis a. Chr. saeculis Judaismus cum Paganismo coaluerit Philonis theosophiae ratione sub finem habita*, . . . Lpz. 1885. R. Ausfeld, *De libro περί τοῦ πάντα σπουδαίων κτλ.*, Götting. 1887, der die Schrift als unecht erweisen will, dagegen P. Wendland, *Ph.s Schr. π. τ. π. σπ. κτλ.*, in: *A. f. G. d. Ph.*, I, S. 509—517. M. Nicolas, *Études sur Ph. d'Al.*, *Revue de l'histoire des religions*, 5, S. 318 ff.; 7, S. 145 ff., 468 ff. v. Arnim, *Quellenstudien zu Ph. v. A.*, *Philol. Untersuch.* herausgeg. v. A. Kießling u. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, 11, 1888. James Drummond, *Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion*, Lond. 1888. Massebieau, *Le classement des œuvres de Philon*, Paris 1889. M. Freudenthal, *D. Erkenntnisl. Ph.s v. A.*, Berlin 1891. P. Wendland, *Ph.s Schr. üb. d. Vorsehung. Ein Beitrag zur Gesch. der nacharistotel. Ph.*, Berl. 1892. J. Neel, *Le philonisme avant Philon*, *Revue de théologie Suisse*, 1892. S. Tiktin, *D. Lehre v. d. Tugenden und Pflichten b. Ph. v. Alex.*, Diss., Bern 1895. P. Wendland, *Ph. u. d. kynisch-stoische Diatribe* in: *P. W. u. Otto Kern*, *Beiträge zur Gesch. d. griech. Phil. u. Relig.*, Berl. 1895. E. Krell, *Philo π. τοῦ πάντα σπουδαίων εἶναι ἐλεύθερον*, d. Echtheitsfrage, Pr., Augsb. 1896. C. Cohn, *Kritisch-exegetische Beiträge zu Philo*, *Hermes* 31 (1896), S. 107 bis 148. Derselbe, *Diassorinos und Turnebus*, ein Beitrag z. Textgeschichte d. philon. Schriften, S.-A. aus *Satura Viadrina*, Festschr. z. 25jähr. Best. d. philol. Vereins z. Breslau, Breslau 1896. P. Wendland, *Die Therapeuten u. d. philon.*

Schrift v. beschaul. Leben, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 22, Leipz. 1896. Derselbe, Philo und Clemens Alexandrinus, Hermes 31 (1896), S. 435—456. Derselbe, Eine doxographische Quelle Philos, Sitzungsber. d. Berl. Akad. philos.-hist. Klasse 1897, S. 1074—1079. Derselbe, Krit. u. exeget. Bemerkungen zu Philo, Rhein. Mus. 52 (1897), S. 465—504; 53 (1898), S. 1—36. L. Cohn, Einteilung und Chronologie der Schriften Philos, Philol. Suppl. 7 (1899), S. 387—436. Jak. Horowitz, Üb. Philons und Platons Lehre v. d. Weltschöpfung, Marb. 1900. Ders., Das platonische *Νοητὸν ζῶον* und der philonische *Κόσμος νοητός*, Marb. 1900, Diss. E. Nestle, Zu Philo de somn. 2, 44, Philol. N. F. 15, S. 311 f. L. Cohn, Beiträge zur Textgeschichte u. Kritik der philon. Schriften, Hermes 38 (1903), S. 498—545. E. Sachsse, Die Logoslehre bei Philo und bei Johannes, Neue kirchl. Zeitschr. 15, 10. L. Treitel, Der Nounos, insonderheit Sabbath u. Feste, in philon. Beleuchtung an der Hand von Philos Schrift de septenario, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. N. F. XI, 9—10. Derselbe, Die religions- und kulturgesch. Stellung Philos, Theol. Stud. u. Kritiken 1904. L. Cohn, Ein Philo-Palimpsest (Vat. gr. 316), Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1905, S. 36—52. P. Barth, Die stoische Theodicee bei Philo, Philos. Abhandl. f. M. Heinze S. 14—33. Massebieu et Bréhier, Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon I., Revue de l'histoire des religions 1906 janv. — févr., II mars — avril. H. Guyot, L'infinité divine depuis Philon le juif jusqu'à Plotin. Avec une introd. sur le même sujet dans la philosophie grecque avant Philon le juif, Paris 1906. G. Falter, Beiträge zur Gesch. der Idee, I. Teil: Philon u. Plotin (Philos. Arb. herausg. v. H. Cohen und P. Natorp, I. Bd. 2 H.), Gießen 1906. P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, Leipz. 1906. Aug. Schröder, De Philonis Alexandrini Veteres Testamentum, Gryphiae 1907. Mathilda Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt, Lipsiae 1907, Jenenser Diss. L. Cohn, Neue Beiträge zur Textgesch. u. Kritik d. philon. Schriften, Hermes 43 (1908), S. 177—219. Paul Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Klemens v. Alex.), Münster i. W. 1908. J. Martin, Philon. E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex., Paris 1908.

Zu § 69. Die Neupythagoreer. Jahresberichtes o. S. 23* (nach Aristotel. Philosophie).

Dem Neupythagoreismus gehört tatsächlich der größere Teil der oben zu § 16, S. 29* ff. zitierten Literatur an. Vgl. darüber auch noch Hieron. Schellberger, Die goldenen Sprüche des Pyth., ins Deutsche übertragen mit Einleit. u. Anm., G.-Pr., Münsterstadt 1862, und über die pythagoreische Zahlenlehre überhaupt Vermehren, Die pyth. Zahlen, G.-Pr., Güstrow 1863. Th. Gärtner, Neopythagoreorum de beata vita et virtute doctrina eiusque fontes, I.-D., Lpz. 1877. H. Jülg, Neupyth. Studien, Wien 1892. Derselbe, Studien zur neupythag. Philos., Baden i. Österr. 1892, Pr.

Über den Umschwung der Philosophie unter den Griechen jener Zeit vom Skeptizismus zum Mystizismus vgl. Heinr. W. J. Thiersch, Politik und Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den beiden Antoninen, Marburg 1853 und Zeller Phil. d. Gr. III, 2^a, S. 82 ff. Über die Richtungen des Neupythagoreismus u. ihre Entstehung s. auch Schmekel, D. Philos. der mittleren Stoa, S. 403—439.

Über Nigidius Figulus und die neupythagoreische Schule handeln: M. Hertz, Berl. 1845. Lutterbeck, Die neustest. Lehrbegriffe, Bd. I, 1852, S. 270 ff. Breysig, diss., Berl. 1854; vgl. Bücheler im Rh. Mus., N. F., XIII, S. 177 ff. Klein, diss., Bonn 1861. H. Röhrig, De P. Nig. Fig. capita II, diss., Coburg 1887. A. Swoboda, Quaestiones Nigidianae, Diss. Vind. 2, S. 1—65. A. Gianola, Publico Nigidio Figulo astrologo e mago, Roma 1905.

Über Apollonius von Tyana handeln: J. C. Herzog, Lips. 1719. Sig. Chr. Klose, De Ap. et de Philostrato, Viteb. 1723—24. J. L. Mosheim, in: Comment., Hamb. 1751, S. 347 ff. J. B. Lüderwald, Anti-Hierokles, Halle 1793. Ferd. Chr. Baur, Apollonius und Christus, in: Tübinger Zeitschr. f. Th. 1832, auch in: Drei Abhandl. z. Gesch. der alt. Philos. u. ihres Verh. z. Christent. v. F. Chr. Baur, neu herausgeg. von Ed. Zeller, Lpz. 1876. A. Wellauer, Ap. v. T., in: Jahns Archiv, Bd. X, 1844, S. 418—467. Rieckher, in Studien der evang. Gsdl. Württembergs XIX, 2, 1 ff. Neander, Gesch. der christl. Rel., Th. I, S. 172. L. Noack, in: Psyche, Bd. I, Heft 2. Giessen 1858. Ed. Müller, Liegnitz 1861.

P. M. Mervoyer, Paris 1862. A. Chassang, *Le merveilleux dans l'antiquité: A. de T. sa vie etc.* par Philostrate, et ses lettres, ouvrages traduits du grec, avec introduction, notes et éclaircissements. Paris 1862, 2. éd. 1864. Vgl. Iwan Müller, *Zur Ap.-Literatur*, in: *Zeitschr. für luth. Theol. u. K.*, hrsg. von Delitzsch und Guericke, 24. Jahrg., 1865, S. 412–423 und S. 592. Réville, *Le Christ Païen du troisième siècle*, in: *Revue des deux mondes*, 1865, I, 59. Ge. Hoffmann, *Üb. Ap. v. T. u. zwei in sein. Leben berichtete Erscheinungen am Himmel*, G.-Pr., Triest 1871. C. H. Pettersch, *Ap. v. T. der Heidenapostel*, Reichenberg 1879. Chr. L. Nielsen, *Apollonius fra Tyana*, Kjöbenh. 1879. A. Duméril, *Apoll. d. T.*, in: *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, 5. année, 2, S. 133–168. J. Jessen, *Ap. v. Tyana u. sein Biograph Ph.*, Pr., Hamb. 1885. Jean Guiraud, *La vie d'Apoll. de T.*, Montauban 1886. D. M. Tredwell, *A. sketch of the life of Apollonius of Tyana*, New York 1886. Joh. Göttching, *A. v. T.*, Leipzig-Reudnitz 1889 (Leipzig. Diss.). J. Müller, *Die Beziehungen d. Vita Apollonii des Philostr. zur Pythagorassage*, *Philol.* 51, 1892, S. 137–145; ders., *Zur Frage nach d. Persönlichk. des A. v. T.*, ebd., S. 581–584. G. R. S. Mead, *Apollonius of Tyana, philosopher-reformer of first century A. D.*, crit. study of only exist. record of his life with some account of the war of opinion concern. him. and introd. on relig. assoc. and brotherhoods of the times and possible infl. of indian thought on Greece, London 1901 (ins Franz. übersetzt Paris 1906). E. Strazzeri, *Apollonio di Tyana e la cronologia dei suoi viaggi (con una tavola cronologica)*, Terranova 1901. T. Whittaker, *Ap. of T.*, other essays, London 1906. M. Wundt, *Ap. v. T.*, *Prophezie u. Mythenbildung*, *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, N. F. XIV, S. 309–366. R. Meyer-Krämer, *A. v. T.*, *Monatshefte d. Comenius-Gesellsch.* XV (1906), S. 1–41. S. auch das b. Celsus zu zitierender W. v. B. Aubé, ferner Ed. Norden, *Ant. Kunstprosa* II, S. 469. 481. Philostratos: Iwan Müller, *Comm. qua de Philostr. in compon. memoria Apollonii Tyan. fide quaeritur*, Biponti 1858–1860. Theod. Bergk, *Fünf Abh. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Astron.*, Leipzig 1883. J. Fertig, *De Philostratis sophistis*, Bamberg 1894, Würzb. Diss. (über den Verfasser d. *Apolloniosvita* S. 51). K. Münscher, *Die Philostrate*, *Philol. Suppl.* 10 (1907), S. 469–557. J. Müller, *Die Damispapiere in Philostr. Apolloniosbiogr.*, *Philol.* 66 (1907), S. 511 ff. S. auch oben die Lit. zu Apollonios v. Tyana.

Nikomachos: Persönliches: Fr. Bücheler, *Rhein. Mus.* 63 (1908), S. 192.

Zu § 70. Die eklektischen Platoniker. Über Eudoros handelt Röper im *Philologus*, VII, 1852, S. 534 f., über Areios Didymos Meineke in *Mützells Ztschr. für das Gymn.-W.*, Berlin 1859, S. 563 f., s. H. Diels, *Doxogr.* S. 69–88. Über Thrasyllus handeln: Sévin, in: *Mém. de l'acad. des inscript.*, tom. X, K. F. Hermann, *ind. schol.*, Gott. 1852, Müller, *fragm. hist. Gr.* III, 501, Fr. Susemihl, *Üb. Thrasyllus*, *Philol.* 54, 1895, S. 567–574, H. Usener, *Unser Platon-text*, *Göttinger Nachr.* 1892, S. 25–50; 181–215 (besonders S. 209 ff.).

Über Theon von Smyrna: P. Tannery, *Sur Théon de Smyrne*, *Rev. de philol.* 18 (1894), S. 145–152. Derselbe, *Sur un passage de Théon de Smyrne*, *Rev. de philol.* 19 (1895), S. 67–69 (zu S. 99, 13–18 Hiller).

Über Plutarch handeln unter anderen: Ed. Müller in seiner *Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten*, Bd. II, Berlin 1837, S. 207–224. G. W. Nitzsch, *Ind. lect.*, Kiel 1849. Pohl, *Die Dämonologie des Plutarch*, G.-Pr., Breslau 1861. Bazin, *De Plutarcho Stoicorum adversario*, thesis Parisiensis, Nice 1866. O. Gréard, *De la morale de Plutarque*, Paris 1867; 5. éd. 1892. Rich. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch*, 2 Teile, Berlin 1869; neue Ausg. ebd. 1872. Ed. Rasmus, *De Plutarchi libro, qui inscrib. de comm. notit. commentat.*, G.-Pr., Erf. a. O. 1872. Herm. Heinze, *Plutarchische Untersuchungen*, I. Heft, Berl. 1873; sachl. Kommentar. z. *Plut. π. ἀδολεσχίας*, G.-Pr., Marienburg 1873. Berth. Müller, *Plut. üb. d. Seelenschöpfung*, in *Timäus*, Pr. d. Elis.-G., Breslau 1873. R. C. Trench, *Plutarch, his life and his morals*, Lond. 1873. M. Dinse, *Beiträge zur Kritik der Trostschrift Plutarchs an Apollonius*, Berlin 1874 (aus d. *Festschr. z. dritten Säcularfeier d. Berlin. Gymnas. z. Grauen Kloster*). W. Möller, *Üb. d. Religion Pls.*, Rektoratsrede, Kiel 1881. Julia Wedgwood, *Pl. and the inconscious Christianity of the first two centuries*, in: *Contemp. Rev.* 1881, S. 44–60. Karl Giesen, *De Plutarchi contra Stoicos disputationibus*, Monast. 1889. E. Dassariitis, *Psychol. u. Pädagog. des Pl.*, Gotha 1889. Schmertusch, *De Pl. sententiarum quae ad divinationem spectant origine*. Accedit epimetrum de Pl. qui fertur *π. εἰσαγωγῆς* libello, diss., Lpz. 1889. Rich. Heinze, *Ariston v. Chios b.*

Plutarch u. Horaz, Rhein. Mus. 45 (1890), S. 497—523. O. Hense, Ariston b. Plutarch, ebenda S. 541—554. Bernh. Baedorf, De Plutarchi quae fertur vita Homeri, Diss., Monast. 1891 (hält einen Teil davon für echt). Eugen Lassel, De fortunae in Pl. moralibus notione, Diss., Marb. 1891. A. Schlemm, De font. Plut. commentation. de aud. poet. et de fortuna, Göttingen 1893. Guil. Nachstädt, De Plutarchi declamationibus quae sunt de Alexandri fortuna, Berol. 1895. G. Siefert, De aliquot Plutarchi scriptorum moralium compositione atque indole, Diss., Jena 1896 (hält einige Schriften, z. B. *πότερον τὰ τῆς γεννῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χεῖρονα*, für Materialiensammlungen zu größeren Arbeiten). A. Dyroff, D. Tierpsychologie des Pl. v. Ch., Pr., Würzb. 1897. Derselbe, Eine Schrift des Chrysippos als Vorlage der pseudoplatarchischen Schrift über die Kindererziehung, in: Ethik der alten Stoa (Berlin 1897), S. 239 ff. Herm. Schrader, De Plutarchi Chaeronensis *Ὀμηρεῖς μελέται* et de eiusdem quae fertur Vita Homeri, Gothae 1899. Gust. Wörpel, De Plut. consol. ad Apoll. quaest., Berol. 1899. Über diese Schrift auch K. Kuiper s. o. S. 74*. Gegen diesen G. Wörpel, Wochenschr. f. klass. Philol. 1902, S. 285 f. W. Christ, Pls Dialog vom Dämonion des Sokrates, Akad., München 1901. Curt. Hubert, De Plutarchi Amatorio, Kirchhainii Lusat. 1903, Berlin. Dissert. A. Schlemm, Über d. Quellen d. Plutarch. Schrift *περὶ ἀσχημίας*, Hermes 38 (1903), S. 587—607. Eisele, Zur Dämonologie Plutarchs v. Chäronea, Arch. f. Gesch. d. Philos., N. F. 10, S. 28—51. K. H. E. de Jong, Plutarchus en het antieke Christendom, S.-A. aus: Theologisch Tijdschrift o. J. J. Oakesmith, The religion of Plut. O. Apelt, Zu Plutarch und Platon, Jena 1905, Progr. M. Pohlenz, Plutarchs Schrift *περὶ εὐθυμίας*, Hermes 1905, S. 275—300. Seidel, Vestigia diatribae qualia inveniuntur in aliquot Plutarchi scriptis moralibus, Vratisl. 1906. O. Kolbhaus, Plutarchi de communibus notitiis librum genuinum esse demonstratur, Marb. 1907, Diss. P. Frisch, De compositione libri Plutarchei qui inscribitur *Περὶ τοῦδὸς καὶ Ὀσείδου*, Göttd. 1907. Diss. W. H. S. Jones, Quintilian, Plutarch [*περὶ παιδων ἀγωγῆς*] and the early humanists, The class. rev. 21 (1907), S. 33—43. Georg Siefert, Plutarchs Schrift *περὶ εὐθυμίας*, Naumburg a. S. 1908, Progr. v. Pforta. Von überlieferungsgeschichtlichen und textkritischen Arbeiten sind ferner u. a. zu nennen: H. Demoulin, La tradition manuscrite du banquet des sept sages de Plutarque, Musée belge 8, S. 274—288. Vict. Hahn, De Plut. Moralium codicibus quaestiones selectae, Krakauer Diss., 1905. H. Wegehaupt, Beiträge zur Textgeschichte der Moralia Plutarchs, Philol. N. F. 18, S. 391 bis 413. Derselbe, Plutarchstudien in italien. Bibliotheken, Cuxhaven 1906, Progr. U. v. Wilamowitz-Moellendorf (Lesefrüchte, zu verschiedenen Stellen), Hermes 37 (1902), S. 326 ff.; 40 (1905), S. 128. 130. 149 ff. 162 ff. W. Dittenberger (zu virtut. doc. posse 3), Hermes 38 (1903), S. 313 f. O. Apelt, Bemerkungen zu Plutarchs Moralia, Philol. N. F. 16, S. 276—291. Derselbe, Kritische Bemerkungen (u. a. zu Plut. Moralia), Jena 1906, Pr. J. J. Hartmann, Ad. Plut. de tranq. an. c. 1, Mnemos. 35 (1907), S. 439; ad Plutarchum, ebenda 385; Plut. Stoic. rep. p. 1084 E, ebenda 36 (1908), S. 186; de cap. ex inim. util. 90 F., ebenda S. 210; zu de liber. educ., de prof. in virt., praec. ger. reip., ebenda S. 215 f. S. auch H. v. Stein, Gesch. des Platonismus, II, S. 260—281 u. R. Hirzel, D. Dialog. Zu *περὶ εὐχῆς* vgl. auch die oben S. 97* angeführten Arbeiten von Dümmler, Elter und Dyroff. Weiteres in den Jahresberichten; s. o. S. 23*.

Über Maximus v. Tyros: Ric. Rohdich, De Maximo Tyrio theologo, D. I., Bythomiae in Sil. sup. 1879. Herm. Hobein, De Maximo Tyrio quaestiones philologiae selectae, Jena 1895. Karl Dürr, Sprachliche Untersuchungen zu den Dialektis des Maximus von Tyrus, Leipz. 1899 (a. d. 8. Suppl. d. Philol.). Sein Verhältnis zu Dion Chrysost. berührt Guil. Capelle, De Cynic. epist., Gott. 1896, Diss., S. 48. S. auch Gottfr. Bohnenblust, Beitr. z. Topos *περὶ φιλίας*, Berlin 1905, Berner Diss., S. 16 f.

Über Apuleius handeln: Prantl, Gesch. der Logik I, S. 578—591. G. F. Hildebrand, De vita et scriptis Ap., 1836. Al. Goldbacher, Zur Krit. u. Erklr. v. L. Apul. de dogmate Platonis, in Sitzungsbd. d. k. k. Ak. d. W., phil. hist. Kl., Bd. 66, Wien 1871, S. 159—192; Z. Krit. v. Ap. de mundo u. üb. d. Verh. dies. Schr. z. pseudo-arist. *π. κόσμον* in: Ztschr. f. d. österr. Gymn., Jahrg. 24, 1873. J. Bernays, Üb. d. unt. den Werken des Ap. stehenden hermet. Dial. Asklepios, in: Monatsb. d. k. Ak. d. W., Berl. 1871, S. 500—519. H. v. Kleist, De L. Apulei Madaurensis libro, qui inscribitur de philosophia morali, D. I., Götting. 1875. H. Becker, Studia Apuleiana, Berl. 1879. Carl Weyman, Studien zu A. u. seinen Nachahmern, Ber. d. Ak. d. W., München 1893 u. 1894. W. Kroll, Apuleiana,

Rhein. Mus. 53 (1898), S. 575—584. F. Gatscha, Quæst. Apuleianarum capita tria, Diss. philol. Vindob. VI, Wien 1898. P. Thomas, Remarques critiques sur les oeuvres philosophiques d'Apulée, Bruxelles 1898. 1900. 1905. M. Kawczyński, Apuleius' oratorische und philosophische Schriften (Referat im Anz. d. Akad. d. Wiss. in Krakau 1899, S. 497—502. — Fördert wenig). R. Helm, De proœmio Apuleianæ quæ est de deo Socratis orationis, Philol. N F. 13, S. 598—604. M. Martini, Osservazioni al trattato Apuleiano de deo Socratis, Conferenza letta nel collegio Flores in Valetta (Malta), Firenze. Th. Sinko, De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione, Dissert. philol. class. acad. litt. Cracov., Cracoviae 1905. Weitere Beiträge lieferten Ch. Justice, Rev. d. l'instr. publ. en Belg. 42 (1899), S. 263 (zu de Plat. et eius dogm. p. 70, 9 ff. Goldb.); A. Kronenberg, Arch. f. lat. Lexikogr. u. Grammm. 14, S. 210 (zu de deo Socr. c. 7); Brakman, Mnem. 34 S. 345; 35 S. 83; 36 S. 29 u. a. Vgl. auch Ed. Norden, Ant. Kunstprosa II, S. 603 f.

Über die philosophischen Ansichten Galens handeln: Kurt Sprengel, Beitr. zur Geschichte der Medizin, I. S. 117—195. Ch. Daremberg, Fragments du commentaire du Galien sur le Timée de Platon, — suivis d'un essai sur Galien considéré comme philosophe, Paris—Lpz. 1848. E. Chauvet, La psychologie de Galien, I, Caen 1860; II, 1867; La théologie de Galien, Caen 1873; Galien, deux chapitres de la morale pratique chez les anciens, Caen 1874; La logique de Gal., Par. 1882. Von demselben Verf. existieren noch einige andere kleinere Schriften üb. G. Vgl. auch dessen Abh. üb. la médecine grecque et ses rapports à la philos., in: Rev. phil., 16, 1883, S. 233—263. O. Crusius, Ein Lehrgedicht des Plutarch (Echtheit v. Galens Protreptikos. — Galen u. Plutarch —), Rhein. Mus. 39, 1884, S. 581—606. S. üb. d. Protreptikos auch Hartlich in der oben S. 104* z. Poseidonios angegebenen Arbeit S. 316—326 u. Kaibel in s. Ausg. L. O. Brückner, D. Methoden Galens in d. literar. Krit., in: Rhein. Mus. 40, 1885, S. 415—438. J. Ilberg, Über d. Schriftstellerei d. Klaudios Galenos I, Rhein. Mus. 44 (1889), S. 207—239; IV, ebenda 52 (1897), S. 591—623. I. v. Müller, Üb. G.s. Werk vom wissenschaftl. Beweis, Akad., München 1895, S. 403—478; ders., Üb. die dem Gal. zugeschriebene Abhandl. π. τῆς ἀρίστης αἰδέσεως, Akad., Münch. 1898, S. 53—162. M. Pohlenz, Quemadmodum G. Posidonium in ll. de placitis Hippocratis et Platonis secutus sit, Diss., Berl. 1898 (erschien auch in d. Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 24 [1898], S. 535—634 u. d. Tit.: De Posidonii libris περὶ παθῶν). Karl Kalbfleisch, Üb. G.s. Einleitung in d. Logik. Jahrb. f. klass. Philol., 23. Suppl., Lpz. 1897, S. 679—708. H. Schöne, E. Streitschr. G.s. geg. d. empirischen Ärzte, Sitzungsber. d. K. Akad. d. W. z. Berlin 1901 I, S. 1255—1263. Otto Henricke, Observations criticae in Cl. Galeni Pergameni commentarios περὶ ψυχῆς παθῶν καὶ ἀμαρτημάτων, Potestampii 1902. A. Brinkmann, Zu Galens Streitschrift gegen die Empiriker, Rhein. Museum 59, S. 317—320. G. Helmreich, Galen περὶ τῶν ἐν ταῖς τροφαῖς δυνάμεων I, 13, Philol. N F. 17, S. 310 f. A. Rainfurt, Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos, Freiburg i. B. 1904, Diss. J. Ilberg, Sextus bei Galen, Neue Jahrb. 1905, I. Abt. S. 624. S. Mekler, Zu Pseudogalens φιλόσοφος ἱστορία, Festschr. f. Th. Gomperz (1902), S. 300—302. Überlieferungsgeschichtl., textkritische und exegetische Arbeiten s. bei Bursian-Kroll 96 (1898 I), S. 74 f.; 108 (1901 I), S. 183 ff.

Über Albinos und Alkinoos: Alberti, Über des Alb. Isagoge, Rhein. Mus. 13, S. 76—110. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 3: Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, Berl. 1879. S. auch E. Hiller in Hermes, X, S. 323 ff. P. Shorey, Notes on the text of Alcinoos' Εἰσαγωγή, Class. philol. 3, (1908), S. 97—98.

Über Kalvisios Tauros handelt Béziers, Le philosophe Taurus, Havre 1868. Cl. Baeumker, Zum Platoniker Taurus, in: Jahrb. f. Philol., Bd. 135, S. 388.

Über Kelsos, den Bekämpfer des Christentums, handeln: F. A. Philippi, De Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere, Berol. 1836. C. F. Bindemann, Über Celsus und seine Schrift gegen die Christen, in: Ztschr. für hist. Theol., 1812. Guil. Baumgarten-Crusius, De scriptoribus saeculi II. p. Chr., qui novam religionem impugnarunt, Meissen 1845. Redeprenning, Orig., Bd. II, Bonn 1846, S. 130—156. F. Chr. Baur, Das Christent. in d. drei ersten Jahrh., S. 386 bis 395. Von Engelhardt, Celsus oder die älteste Kritik bibl. Gesch. u. christl. L. vom Standpunkte des Heident. in der Dorpater Ztschr. f. Th. u. K., Bd. XI,

1869, S. 287—344. Theod. Keim, s. o. Text S. 321. B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église — Fronton, Lucien, Celse et Philostrate, Paris 1878. E. Pélagaud, Etude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Lyon 1878. Geo. Loesche, Haben die späteren neuplatonischen Polemiker geg. das Christent. das Werk des C. benutzt? Ztschr. f. wissensch. Theol. 27, 1883, S. 257—302. Otto Heine, Über Celsus' ἀληθὺς λόγος, in: Philolog. Abh. M. Hertz dargebr., 1888, S. 197—214.

Über Numenios: Frid. Thedinga, s. o. Text S. 321. Cl. Baeumker, Eine angebl. Schrift u. ein angebl. Fragm. des N., in: Hermes, Bd. 22, S. 156—158. Simon Sepp, Pyrrhoneische Studien, Freising 1893, Abschn. VI.: Der Neupyth. N. u. d. Neuplatoniker Theodosius als Hauptquellen des Diogenes Laërt. in seiner Gesch. der Skepsis. C. E. Ruelle, Le philosophe Numénios et son prétendu traité de la matière, Rev. de phil. 20 (1896), S. 36 f. Über das Verhältnis des Nemesios zu Numenios s. Boleslaus Domański, Die Lehre des Nemesios üb. d. Wesen d. Seele, Münster i. W. 1897, Diss. u. Die Psychol. d. Nemesios, Münster 1900.

Über Hierax: K. Praechter, Hierax d. Platoniker, Hermes 1906, S. 593—618.

Über Hermes trismegistos vgl. Baumgarten-Crusius, Jena 1827, Pr.; B. J. Hilgers, Bonn 1855; R. Pietschmann, Herm. trism., nach ägypt., griech. u. orient. Überlieferungen, Leipz. 1875. Vgl. auch J. Bernays u. Lit. zu Apuleius. — Hier ist wenigstens zu erwähnen der Mathematiker Klaudios Ptolemaios mit seiner Schrift π. μαθημάτων καὶ ἡγεμονικῶν, ed. Fr. Hanow, G.-Pr., Cüstrin 1870 (schon 1663 gedruckt mit einer lateinischen Übersetzung von Bullialdus) u. der astrolog. Schrift Τετραβιβλος (ed. Camerar. Bas. 1535 u. 1553). F. Boll, Studien üb. Cl. Pl. Ein Beitrag zur Gesch. d. griech. Philosophie u. Astrologie, a. d. 21. Supplementbd. der Jahrbh. f. kl. Philol., Lpz. 1894. Danach ist Cl. Pl. ein Eklektiker von peripatetischer Grundrichtung, nur in seiner Psychologie etwas von Platon beeinflusst. In seiner Verteidigung der Astrologie und in seiner astrologischen Ethnographie stützt er sich auf Poseidonios.

Zu § 71. Die Neuplatoniker überhaupt. Jahresberichte s. o. S. 23.*

Auf den Neuplatonismus überhaupt beziehen sich: G. Olearius bei seiner Übersetzung von Stanleys Geschichte der Philosophie, Lpz. 1711, S. 1205 ff. J. A. Dietelmaier, Programma, quo seriem veterum in schola Alexandrina doctorum exponit, Altd. 1746. Histoire critique de l'éclecticisme ou des nouveaux Platoniciens, Avign. 1766. Meiners, Betr. über die neuplat. Phil., Lpz. 1782. C. A. G. Keil, De causis alieni Plat. recentiorum a rel. chr. animi, Lpz. 1785. J. G. A. Oelrichs, Doctr. Platonis de deo a Chr. et rec. Pl. varie expl. et corr., Marb. 1788. G. G. Fülleborn, Neuplat. Philos., in: Beitr. z. Gesch. d. Ph., III, 3, S. 70 ff. Imm. Herm. Fichte, De philos. novae platon. origine, Berol. 1818. F. Bouterwek, Philosophorum Alexandrinorum ac Neoplatonicorum recensio accuratio, in: Comm. soc. reg. Gotting. rec. vol. V, p. 227—258, Gött. 1821. Tzschirner, D. Fall d. Heidentums, Lpz. 1829. K. Vogt, Neoplatonismus und Christentum, Berl. 1836. Matter, Sur l'école d'Alexandrie, Paris 1820, 2. éd. 1840—48. Jules Simon, Histoire de l'école d'Al., Paris 1843—45. Barth. St. Hilaire, Sur le concours ouvert par l'Acad. des sciences morales et politiques sur l'école d'Alexandrie, Paris 1845. E. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Al., Paris 1846—51. Steinhart, Neuplat. Philosophie, in: Paulys Realencykl. des klass. Altertums. Rob. Hamerling, Ein Wort üb. d. Neuplatoniker mit Übersetzungsproben aus Plotin, Triest 1858. Heinr. Kellner, Hellenismus und Christentum oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christentum, Köln 1866. Franz Hipler, Neuplat. Studien, in der österr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol., VII. Jahrg. (auch bes. abg.), Wien 1868. S. auch die 1. Beigabe in Harnacks Lehrb. d. Dogmengesch.: Der Neuplatonismus, zuerst englisch in der Encyclopaedia Britannica. Michelis, Üb. d. Bedeut. des Neuplat. f. d. Entwicklung der christl. Spekulation, in: Philos. Vorträge, N. F., 8. H., Halle 1885. M. J. Monrad, Üb. d. sachl. Zusammenh. d. neuplaton. Philosophie mit vorhergehenden Denkrichtungen, besond. m. d. Skeptizism., Philos. Monatsh., 24, 1888, S. 159—193. Th. Whittaker, The Neo-Platonists, a study in the history of Hellenism, Cambridge 1901. W. Barewicz, Die Dämonologie der Neuplatoniker und des Origenes (poln.), in: Symbolae in honorem Cwikliński, Leopoli 1902. H. Krause, Studia Neoplatonica, Leipz. 1904, Diss. Paul R. G. Günther, Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus, Borna-Lpz. 1906, Leipz. Diss. A. Gercke, Eine platon. Quelle des Neuplatonismus, Rhein. Mus. 41, S. 266—291.

Zu § 72. Ammonios Sakkas und seine unmittelbaren Schüler. Über Ammonios Sakkas handelt L. J. Dehaut, Bruxelles 1836, ferner G. V. Lyng, Die Lehre des Ammon. Sakkas (aus d. Abhandlungen der Gesellsch. d. Wissensch. zu Christiania), 1874. H. v. Arnim, Quelle der Überlieferung üb. A. S., in: Rhein. Mus., Bd. 42, S. 276—285. E. Zeller, Ammonius S. und Plotinus, A. f. G. d. Ph., VII, 1894, S. 295—312.

Über Origenes handelt G. A. Heigl, Der Bericht des Porph. über Orig., Regensburg 1835.

Errennios: E. Heitz, Die angebliche Metaphysik des Herennios, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1889, S. 1167—1190. Zur Überlieferungsgeschichte R. Förster, Zu Herennios' Metaphysik, Wochenschr. f. klass. Philol. 1901, S. 221 f. und die dort berücksichtigte Literatur.

Die Schrift über das Erhabene, dem Longinos früher zugeschrieben, haben herausg.: Carl Heinr. Heinecke (gr. u. deutsch), Dresden 1737 u. 1742. Long. de subl. ed. S. F. N. Morus, Lpz. 1769. Ed. Benj. Weiske, Lpz. 1809. L. quae supers. ed. B. Weiske, Oxf. 1820. Ed. A. E. Egger, Paris 1837. Longini vel Dionysii *περί ὕψους* ed. L. Spengel in: *Rhetores Graeci I*, Lpz. 1853. *Διοργάνου ἢ Διοργάνου περί ὕψους*, de sublimitate libellus, ed. Otto Jahn, Bonn 1867, iterum ed. Ioa. Vahlen, Bonn 1887. Über Longin handeln: Dav. Ruhnken, Diss. de vita et scriptis Longini, Lugd. Bat. 1776, auch in seinen Opusc., Lugd. Bat. 1807, S. 306—347. E. Egger, Longin est-il véritablement l'auteur du traité du sublime? in: *Essai sur l'hist. de la critique chez les Grecs*, Paris 1849, S. 524—533. L. Vaucher, *Études critiques sur le traité du sublime*, Genève 1854. Emil Winkler, de Longini qui fertur libello π. ὕ., Halle 1870. Ludov. Martens, de libello π. ὕ., Bonn 1877. R. Personneaux, de l'auteur du traité du sublime, in: *Annales de la fac. de Bordeaux*, V, 3, 1883, S. 291—303. E. Janzon, De sublimitate libellus in patrium sermonem conversus adnotationibus instructus, Upsala 1893, 94. G. Meinel, Dionysios od. Longinos, über das Erhabene, Pr., Kempten 1895. Geo. Kaibel, Cass. Longinus u. d. Schr. π. ὕ., Hermes, 34, 1899, S. 107—132. F. Marx, Wiener St. 20 (1898), 169 ff. Vgl. M. Rothstein, Cäcilius von Kalakte u. d. Schrift vom Erhabenen, in: Hermes Bd. 23, 1888, S. 1—20. Mit Sicherheit gegen Longin entscheidend: Br. Keil, Longinfragmente, Verh. d. Philologenvers. in Halle 1903, S. 54 f.

Zu § 73. Plotinos, Amelios und Porphyrios. Über Plotin handeln in neuerer Zeit u. a.: Gottl. Wilh. Gerlach, Disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit, Viteb. 1811. Lindeblad, Plot. de pulcro, Lundae 1830. Steinhart, De dial. Plotini ratione, Hal. 1829: Meletemata Plotiniana, diss. Port., Numburgi 1840, und Art. Plotin in Paulys Realenz. d. kl. Alt. Ed. Müller, Plotin, in: *Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten*, II, S. 285—315, Berlin 1837. J. A. Neander, Über Ennead. II, 9: gegen die Gnostiker, in: *Abh. d. Berl. Akad.*, Berl. 1843, S. 299 ff. F. Creuzer in den Prolegom. zu der Pariser Ausg. der Werke Plotins. Ferd. Gregorovius, Grundlinien einer Ästhetik des Plotin, in: *Fichtes Zeitschr. f. Ph.* XXVI, S. 112—147. Rob. Zimmermann, *Gesch. d. Ästh.*, Wien 1858, S. 122—147. C. Herm. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, Halle 1854. F. G. Starke, *Plotini de amore sententia*, Pr., Neu-Ruppin 1854. Rob. Hamerling: Ein Wort üb. die Neuplatoniker mit Übersetzungsproben aus Plotin, Triest 1858. R. Volkmann, *Die Höhe der antiken Ästhetik, oder Plotins Abb. vom Schönen*, Stettin 1860. Emil Brenning, *Die Lehre vom Schönen bei Plotin, im Zusammenhange seines Systems dargestellt, ein Beitrag zur Geschichte der Ästhetik*, Göttingen 1864. A. J. Vitringa, *De egregio quod in rebus corporeis constituit Plotinus pulchri principio*, Amst. 1864: ders., *Annotationes criticae in Plotini enneadum partem priorem*, Deventer 1876. Valentiner, *Plotin und seine Enneaden*, nebst Übersetzung von Enn. II, 9, in: *Studien und Kritiken*, Jahrg., 1864, S. 118 ff.

Arthur Richter, *Neuplat. Studien*. Heft 1: Über Leben und Geistesentwicklung des Plotin. Heft 2: Plotins Lehre vom Sein und die metaphys. Grundlage seiner Philosophie. Heft 3: Die Theologie und Physik des Plotin. Heft 4: Die Psychologie des Plotin. Heft 5: Die Ethik des Plotin. Halle 1864—67. E. Grucker, *De Plotinianis libris, qui inscribuntur περί τοῦ καλοῦ et περί τοῦ νοητοῦ κάλλους*, Diss., Straßburg und Paris 1866. Herm. F. Müller, *Ethices Plot. lineamenta*, diss. inaug., Berl. 1867; ders., *Für und über Plotin*, in: *Verhandl. d. 28. Versamml. deutsch. Philologen und Schulmänner in Leipzig*, Lpz. 1873; ders., *Zur L. des Schönen b. Plotin*, in: *Philos. Monatsh.*, Bd. XII, 1876, S. 211—227,

Plot. u. Schiller über die Schönheit, ebd. S. 385—393, Pls Forschung nach der Materie, II. Pr., Berl. 1882, Dispositionen z. d. 3 ersten Enneaden des Pl., Bremen 1883. H. v. Kleist, Pls Krit. des Materialismus, in: Philos. Monatsh., Bd. 14, 1878, S. 129—146; ders., D. Gedankengang in Pls erster Abhandl. üb. d. Allgegenwart der intelligibeln in der wahrnehmbaren Welt, G.-Pr., Flensb. 1881; ders., Zu Pls zweiter Abh. üb. d. Allgegenw. d. int. in d. wahrnehm. W., in: Philol., 42, 1883, S. 54—71; ders., Plotin. Studien. I. Studien zur 4. Enneade, Heidelb. 1883; ders., Z. Pl. Enn. III, 1, Philol., 45, 1886, S. 34—53; ders., Z. Pls Enn. III, 4, Hermes, 21, 1886, S. 475—482.

A. Matinée, Platon et Plotin, Par. 1879. C. Mabile, De causa, quae finis dicitur apud Platonem et Plot., Dijon 1880. G. Lösch, Plotin u. Augustin, in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch., 1884, S. 337—346. P. Pabst, Plotins Enn. I, B. 1 c. 1—6, exegetisch u. kritisch untersucht, in Philologus XLII, 1884, S. 662—677. M. Besobrasof, Über Pls Glückseligkeitslehre, Lpz. 1887. J. A. Lyly, Plotinos solum substantia aliusdesta, Helsingfors 1889, Diss. Struve, D. neuplat. Ethik des Plotin u. ihr Verh. z. platonisch. in: Kirchl. Monatsschr., XI, 1892. L. Pisynos, D. Tugendlehre d. Pl. mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen u. der Katharsis, Diss., Lpz. 1895. A. Covotti, La cosmogonia plotiniana e l'interpretazione panteisto-dinamica dello Zeller, Rendic. della R. Accad. dei Lincei. classe di scienze mor. stor. e filol., serie 5, vol. 4, Roma 1895, S. 371—393. 469 bis 488. Derselbe, Il Còsmos Noetós di Plotino nella sua posizione storica, Riv. ital. di filos. XII, 2. F. Scharrenbroich, Plotini de pulchro doctrina, diss. Halle 1898. E. Rocholl, Pl. u. d. Christentum, Diss., Jena 1898. Theod. Gollwitzer, Plotins Lehre von der Willensfreiheit, I. Kempten 1900, Progr., II. Kaiserslautern 1902, Progr. Jam. Lindsay, The philosophy of Pl., A. f. G. d. Ph. XV, 1902, S. 472—488. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Liter., N. F. V, 4. W. Lutoslawski, L'esthétique de Plotin en relation avec la conception classique du beau, Anz. d. Akad. d. Wiss. in Krakau 1903, S. 79—86. F. Picavet, Plotin et les mystères d'Eleusis, Paris 1903. Karl Horst, Plotins Ästhetik, Vorstudien zu einer Neuuntersuchung I, Gotha 1905. K. Alvermann, Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen, Jena 1905, Diss. H. Guyot, Plotin et la génération de l'intelligence par l'un, Revue néo-scholastique 1905, S. 55—59. Derselbe, Les reminiscences de Philon le juif chez Plotin, Paris 1906. Arthur Drews, Plotin und der Untergang d. antiken Weltanschauung, Jena 1907. Kritisch-exeget. Beiträge: R. Marcellino, Philol. 51 (1892), S. 45 (zu 5, 6, 6), I. Bruns, Interpret. variae, Kilias 1893, S. 11—14 (zu 3 cap. 1—7). J. Walter, Gesch. d. Asth. im Altert., S. 736—786. Vgl. auch M. Heinze, die L. vom Logos, S. 306—329.

Über Porphyrios handeln: Lucas Holsten, De vita et ser. P., in der Vorrede zu s. Ausgabe porphyrianischer Schriften, Rom 1630. Cantabrig. 1655, auch bei Fabric. Bibl. Gr. lib. IV, p. 2, c. 27. Ullmann, Parallelen aus den Schriften des Porph. zu neutest. Stellen in: Theol. St. u. Kr. Jahrg. V, Bd. I, 1832, S. 376 bis 394. Brandis, in: Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss., ph.-hist. Kl., 1833, S. 279 ff. Gust. Wolff, über das Leben des Porph. und über die Abfassungszeit seiner Schriften, bei der Ausgabe der Schrift de philos. ex orac. haur., Berl. 1856, S. 7—13 und 14—37. Über seine Bedeutung innerhalb des Neuplatonismus handelt N. Bouillet, Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne, sa lettre à Marcella, traduite en fr., Extr. de la Revue crit. et bibliogr., Par., mars 1864. Über sein Verhältnis zum Christentum handelt Kellner in der von Kuhn hrg. theol. Quartalsschr. 1865, Heft I. Jak. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag z. Religionsgeschichte, mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltbarkeit, Berlin 1866. Adolph Schäfers, De Porph. in Plat. Tim. commentario, diss., Bonn 1868. Porphy. von der Enthaltbarkeit, a. d. Griech. m. Anm. v. E. Baltzer, Nordh. 1869. Zu den aus Kyrill ausgezogenen Fragmenten, die in zwei Handschriften erhalten sind, s. Diels, Comment. Bonnens. in hon. Buecheleri et Useneri 1873, p. 61 ff., Doxogr. S. 11, Anm. 1. Über Porphy. als Geschichtsschreiber d. Philosophie Diels Dox. s. Index. Herm. Schrader, Zu den Fragmenten der φιλόσοφος ιστορία des P., A. f. G. d. Ph., I, 1888, S. 359 bis 374. A. Georgiades, Περί τῶν κατὰ Χριστιανῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Πορφυρίου, ἐν Λειψίᾳ 1891, Erlanger Diss. (z. T. Plagiat nach Zeller). A. J. Kleffner, Porphyrius, Der Neuplatoniker und Christenfeind, Paderborn 1896. W. Purpus, Die Anschauungen des Porphyrius über die Tierseele, Ansbach 1899, Erlanger Diss. F. Börtzler, Porphyrius' Schrift von den Götterbildern, Erlangen 1903, Diss. Über

eine syrische Vita des Porphyrius handelt A. Baumstark in den philol.-hist. Beitr. C. Wachsmuth z. 60. Geburtst. überr., Leipz. 1897, über Apollonios, den Lehrer d. Porphyrios E. Hefermehl in Anhang des Artikels Menekrates v. Nysa u. die Schrift vom Erhabenen, Rhein. Mus. 60, S. 283—303. Kritisch-exegetisches u. ä. E. Bethé, Philol. 47 (1889), S. 554 f. (zu de antro nymph.); W. Kroll, Rhein. Mus. 52 (1897), S. 286—289; G. Schepss, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 29 (1893); H. Diels, Hermes 33 (1898), S. 334 f.

Zu § 74. Iamblichos und die syrische Schule. Iamblichos: G. E. Hebenstreit, Diss. de Iamblichi, philosophi Syri, doctrina Christianae religioni, quam imitari studet, noxia Lips. 1764. R. Hercher, Iamblich. π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, in: Hermes, Bd. VI, 1872, S. 59—67. F. Blass, Commentatio de Antiphonte sophista Iamblichi auctore, Kiliae 1889, Univ.-Schr. H. Pistelli, Iamblichea, Studi ital. di filol. class. 1 (1893), S. 25—39. Fr. Hultsch, Erläuterungen zu dem Berichte des Iambl. über die vollkommenen Zahlen, Nachr. d. Ges. d. Wissensch. z. Gött., phil.-hist. Kl. 1895, S. 246—255. Textkritische Beiträge: W. Kroll, Philol. 53 (1894), S. 423; Rhein. Mus. 52 (1897), S. 289 (zu Iambl. b. Stob. ecl. I, 376, 5; II, 173, 8: 175, 20; 176, 1); Th. Gomperz, Sitz.-Ber. d. Wien. Akad. 134 (1896), II. Abh. S. 2 (zu Protr. S. 97, 2, 21; 98, 24; 100, 13; 104, 4 Pist.). H. van Herwerden, Mnem. 27 (1899), S. 390 (zu Iambl. b. Stob. fl. 5, 48 [5, 64 M.]; S. 395 (zu Iambl. b. Stob. ecl. I, S. 363, 11; 367, 6; 378, 21). Über den Verfasser der Schrift de mysteriis Aegyptiorum handeln: Meiners in: Comment soc. Gotting. IV, S. 50 ff., 1782. Harless, Das Buch von den ägyptischen Mysterien, München 1858. Heinr. Kellner, Analyse der Schrift des Iamblichus de mysteriis als eines Versuches, eine wiss. Theol. des Heidentums aufzustellen, in: Theol. Quartalschr. 1867, Heft 3, S. 359—396.

Dexippos: Ad. Busse, Der Historiker u. der Philosoph Dexippos, in Hermes, 23, 1888, S. 402—409.

Julian: Gibbon in C. XXII—XXIV seines Geschichtswerkes. Gust. F. Wiggers, De Jul. apostata diss., Rostock 1810, und in Illgens Zeitschrift f. hist. Theol., Lpz. 1837. Aug. Neander, Über den Kaiser Julian und sein Zeitalter, Leipzig 1812, 2. Aufl., Gotha 1867. H. Schulze, De philos. et moribus Jul., Progr., Stralsund 1839. W. S. Teuffel, De Jul. imp. Christianismi contentore et osore, Hab.-Schr., Tübingen 1844. David Friedr. Strauss, Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, Mannheim 1847, auch in: Gesamm. Schriften I, 1876, S. 177—216. Auer, Kaiser Julian der Abtr., Wien 1855. Wilh. Mangold, Jul. der Abtr., Vortrag, gehalten in Marburg, Stuttg. 1862. Carl Semisch, Jul. der Abtr., ein Charakterbild, Bresl. 1862. Fr. Lübker, K. Julians Kampf und Ende, Hamb. 1864. Eugène Talbot, Julien, oeuvres complètes, traduction nouvelle accompagnée de sommaires, notes, éclaircissements etc., Paris 1863. J. F. Alph. Mücke, Flav. Claud. Jul. nach d. Quellen, I. u. II. Abt., Gotha 1866, 68. A. Naville, J. l'Apostat et sa phil. du polythéisme, Neuchâtel 1877. F. Rode, Gesch. der Reaktion J.s geg. die christl. Kirche, I.-D., Jena 1877. Vgl. Baur, Die christl. Kirche vom 4.—6. Jahrhundert, S. 17—43, und Philipp Schaff, Gesch. der alten Kirche, Lpz. 1867, §§ 136 und 141 (auch in der Ztschr. f. hist. Th., h. v. Kahnis, Jahrg. 1867, S. 403—444). G. Schwarz, De vita et scriptis J. imperatoris, diss., Bonn 1888. F. Cumont, Sur l'authenticité de quelques lettres de Julien, Gand 1889. L. Bartenstein, Zur Beurteilung des Kaisers Julianus, Bayreuth 1891. F. Cumont, Fragments inédits de Julien, Rev. de philol. 16 (1892), S. 161—166. Dazu R. Förster, Rhein. Mus. 49 (1894), S. 168. F. Cumont, Les lettres de Julien au philosophe Eustathios, Rev. de l'instr. publ. en Belgique 35 (1892), S. 1—3. W. Schwarz, Julianstudien, Philol. 51 (1892), S. 623—653. K. Praechter, Dion Chrysostomos als Quelle Julians. A. f. G. d. Ph., V, 1892, S. 42—51. A. Gardner, Julian philosopher and emperor and the last struggle of Paganisme against Christianity, Lond. 1895. J. R. Asmus, J. u. Dio Chrysostomos, Pr., Taubertschhofshad 1895. J. R. Asmus, Ein Bindeglied zwischen der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos und Julians Polemik gegen die Galiläer (Dion Chrys. or. 12), Zeitschr. f. wiss. Theol. 40 (1897), S. 268—284. J. G. Brambs, Studien zu den Werken Julians des Apostaten, I Eichstätt 1897. Pr. II ebenda 1899, Pr. W. Vollert, Kaiser J.s religiöse und philos. Überzeugung, Gütersloh 1899 (in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie). P. Allard, Julien l'Apostat, t. I., Paris 1900. G. Negri, L'imperatore Giuliano l'Apostata, Milano 1901. R. Asmus, Julians Brief an Dionysios, Arch. f. Gesch. d. Philos., N. F. 8, S. 425—441. Derselbe,

Julians Brief an Oreibasios, Philol. N. F. 15, S. 577—592. Derselbe, Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken, Freiburg i. B. 1904. Georg Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übersetzung der beiden Reden, Leipz. u. Berlin 1907. C. Gladis, De Themistii Libanii Juliani in Constantium orationibus, Breslau 1907, Diss. Joh. Geffcken, Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner, Neue Jahrb. 21 (1908), S. 161—195. Exegetische, text- u. quellenkritische u. ä. Beiträge veröffentlichten ferner P. Thomas (zu den Briefen), Rev. de l'instruct. publ. en Belg. 32 (1889), S. 149—152; (zu ep. 16, S. 495, 10 Hertl.), Mnem. 18 (1890), S. 403; F. Cumont (zum Misopogon 444, 8 u. 436, 13), Rev. de l'instr. publ. en Belg. 32 (1889), S. 82—84; O(tto) C(rusius) (zum 8. Br.), Philol. 55 (1896), S. 38; Th. Gomperz (zur 6. Rede S. 201 b), Sitzungsber. d. Wiener Akad. 139 (1898) I. Abh. S. 7, Mansion (Überlieferung d. 8. Rede), Rev. de l'instruct. publ. en Belg. 41 (1898), S. 246—255; E. Sonnevile (Benutzung Plutarchs), ebenda 42 (1899), S. 97—101; J. Bidez, Notes sur les lettres de l'empereur J., Bruxelles 1904 (extr. d. bullet. de l'Acad. roy. de Belg.); A. Platt, The class. rev. 19, S. 156—159. Zu den Bildnissen Julians: S. Reinach, Un portrait authentique de l'empereur J., Revue archéol. 1901 Mai—Juni, S. 337—359. E. Michon, La prétendue statue de J. l'Apost. au Mus. du Louvre, ebenda Sept.—Okt., S. 259—280. P. Allard, L'iconographie de Julien l'Apost., Revue des questions historiques 1904 avril, livr. 150, p. 580—586. Vgl. auch E. Babelon, Acad. des inscript. 31. Jan. 1902 (über einen geschnittenen Stein mit dem Bilde Julians); l'iconographie monétaire de J. l'Apost., Rev. numismat. 1903, S. 130—163.

Sallustios: E. Passamonti, La dottrina dei miti di Sallustio filos. neoplat., Rendiconti dell' Accad. dei Lincei, ser. V, vol. I, Seite 643—664, 712—727. F. Cumont, S. le philosophe, Revue de philol. 16, 1892, S. 49—56. G. Muccio, Osservazioni su Sallustio filosofo, Studi ital. di fil. class. 7 (1899), S. 45—73.

Über Hypatia handeln: Jo. Chr. Wolff in: Fragmenta et elogia mulierum Graecarum, quae orat. prosa usae sunt, Gott. 1739. Jo. Ch. Wernsdorf, De Hypatia, philosopha Alexandrina, dissert. acad. quatuor, Vitembergae 1747—1748. Rich. Hoche, Hypatia, die Tochter Theons, in Philol. XV, 1860, S. 435—474. St. Wolff, Hypatia die Philosophin v. Alexandr., G.-Pr., Czernowitz 1879. H. Ligier, De Hypatia philosopha et eclecticismi Alexandrini fine, Dijon 1880. Wolff, Al. Meyer, H. v. A., ein Beitr. zur Gesch. des Neuplat., Halb. 1886. Guido Rigoni, Ipazia Alessandrina, Atti del R. Istituto Veneto, 1887. Die letzten Schriften bieten nichts Neues. Rud. Asmus, Hypatia in Tradition und Dichtung, Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 7 (1907), S. 11—44.

Chalcidius: B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., her. v. Bäumker und v. Hertling, Bd. III, Heft VI), Münster 1902. Tamilia, De Chalcidii aetate, Studi italiani di filol. class. VIII, 1900, S. 79 ff. Weiteres bei Schanz, Gesch. d. röm. Liter. IV, 1, S. 126 f.

Favonius Eulogius: F. Skutsch, Zu Favonius Eulogius und Chalcidius, Philol. N. F. 15, S. 193—200. P. de Winterfeld, Der Satzschluß bei Favonius Eulogius, Philol. N. F. 15, S. 623—626. C. Fries, De M. Varrone a Favonio Eulogio expresso, Rhein. Mus. 58, S. 115—125.

Synesios: O. Seeck, Studien zu Synesios, Philol. 52 (1893), S. 442—483. C. Schmidt, Synesii philosophumena eclectica, Halis Saxon. 1889, Diss. W. Fritz, Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene, Leipzig 1898. J. R. Asmus, Synesius und Dio Chrysostomus, Byzant. Zeitschr. 9 (1900), S. 85—151 (hier S. 85 Anm. weitere Synesiosliteratur): Crawford, Synesius the Hellen. N. Terzaghi, Sul commento di Niceforo Gregora περί ἐκλεκτικῶν di Sinesio. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Die Hymnen des Proklos und Synesios, Berlin 1907. S. auch Norden, Die antike Kunstprosa I, S. 405. Textkritische Beiträge: A. Nauck (zu epist. 154, p. 291 d.), Hermes 24 (1889), S. 462. P. Klimek, Kritische Bemerkungen zum Texte der prosaischen Schriften des Synesius, Breslau 1891, Pr. S. A. Naber, Mnem. 22 (1894), S. 93—124. W. G. Headlam, Emendations and explanations, Journ. of philol. N. 60, S. 290 ff. (darin auch zu Syn.).

Nemesios: K. J. Burkhard, Die handschriftliche Überlieferung von Nemesios περί φύσεως ἀνθρώπου, Wiener Stud. 10 (1888), S. 93—135; 11 (1889), S. 143—152; 243—267. Derselbe, Zu Nemesius, Wiener Stud. 15 (1893), S. 192—199; 26 (1904),

S. 212—221. E. Teza, La natura dell' uomo di Nemesio e le vecchie traduzioni in italiano e in armeno, Atti del R. istituto veneto di scienze, lettere ed arti, tom. 3, ser. 7 (1892), p. 1239—1279. Derselbe, Nemesiana. Sopra alcuni luoghi della „Natura dell' uomo“ in armeno, Rendic. della R. Accad. dei Lincei, cl. di scienze mor., stor. e filol. vol. 2 fasc. 1 (1893). Cl. Baumer, Die Übersetzung des Alfanus von Nemesius *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Wochenschr. f. klass. Philol. 13 (1896), Sp. 1095—1102. D. Bender, Untersuchungen zu Nemesius von Emesa, Heidelberg 1898, Diss. Boleslaus Domański, Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele, Münster in W. 1897, Diss. Derselbe, Die Psychologie des Nemesius, Münster 1900. A. Zanoli, Osservazioni sul codice Marciano di Nemesio, Riv. di filol. 34, S. 472—476. Über das Verhältnis des N. zu seinen Quellen vgl. M. Pohlenz, De Posidonii libris *περὶ παθῶν*, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898), S. 597 ff.

Cornelius Labeo: W. Kahl, Cornelius Labeo, Philol. Suppl. 5 (1889), S. 717—806. Frid. Niggetiet, De Cornelio Labeone, Diss. von Münster 1908.

Zu § 75. Die athenische Schule und die späteren komment. Neuplatoniker. Schück, d. letzt. heidnisch. Philosophen unt. Justinian, in Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 126, 1892, 2. (pädagog.) Abt., S. 426—440. P. Tannery, Sur la période finale de la philosophie grecque, Rev. philos. 42 (1896), S. 266—287.

Über Syrian handelt Bach, De Syriano philosopho neoplatonico, part. I., G.-Pr., Lauban 1862.

Proklos: Knoche, Die Scholien des Pr. zu Euklid, Pr., Herford 1862. 65. L. Majer, Proklus über die Petita und Axiomata bei Euklid, Tübingen 1875. A. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine, Paris 1840. Hermann Kirchner, De Procli neoplatonici metaphysica, Berol. 1846. J. Freudenthal, Zu Proklos u. d. jünger. Olympiodor., in: Hermes 16, 1881, S. 201—224; üb. Abfassungszeit u. Reihenfolge der Werke des Proklos s. ebd. S. 214 ff., üb. d. Lebenszeit des Pr., Rh. Mus. 43, 1888, S. 486—493. Joh. Dräseke, Zwei Bestreiter des Pr., A. f. G. d. Ph., IV, 1891, S. 243—250. M. Schneider, Die Hymnen des Proklos in ihrem Verhältnis zu Nonnos, Philol. 51 (1892), S. 593—601. E. Diehl, Der Timaiostext des Proklos, Rhein. Mus. N. F. 58, S. 246—269. J. Bidez, Psellus et le commentaire du Timée de Proclus, Rev. de philol. 29, S. 321—327. M. Altenburg, Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles u. Proklos, Marburg 1905, Diss. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Die Hymnen des Proklos und Synesios, Berlin 1907. Friedr. Stein, De Procli chrestomathia grammatica quaestiones selectae, Bonnae 1907 (für die Identität des Verfassers der Chrestomathie mit dem Neuplatoniker, auf den auch die *Προλεγόμενα περὶ κοινῆς* II Kaibel zurückgehen). Zu Procl. in Eucl. vgl. auch P. Tannery, Rev. de philol. 22 (1898), S. 93—97, K. Tittel, Rhein. Mus. 56 (1901), S. 408 ff. Über das Verhältnis des Proklos zu Pseudo-Dionysius Areopagita handeln: H. Koch, Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen, Philol. 54 (1895), S. 438—454; J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, Histor. Jahrb. 16 (1895), S. 253—273; 721—748. (Die Priorität des Proklos ist durch diese Arbeiten schlagend bewiesen.) Zur Einwirkung des Pr. auf die folgende Zeit vgl. auch H. Siebeck, Über die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3 (1890), S. 370—378. Textkritische Beiträge: P. Tannery, Rev. d. philol. 13 (1889), S. 73 ff. (zu in prim. Eucl. elem.). Arth. Ludwig, Berlin. philol. Woch. 10 (1890), Sp. 812 (zu hymn. 7, 51). W. Kroll, Philol. 53 (1894), S. 416 ff. (zu theol. Platon., in Parmen., in Tim. u. in rempubl.). L. Radermacher, Philol. 60 (1901), S. 493 (zu in remp. II 327, 2; 334, 17). Georg. Pasquali, Studi italiani di filol. class. 16 (1908), S. 449 f. (zu in Cratyl. p. 17, 11 Pasqu. = 19 Boiss.).

Marinos: Textkritisch behandelt A. Nauck, *Analecta critica*, Hermes 24 (1889), S. 464 f., einige Stellen.

Damaskios: C. E. Ruelle, Le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages, Paris 1861; D., son traité des premiers principes, A. f. G. d. Ph., III, S. 379—388, 559—567. Notice des manuscrits de Damascius *περὶ ἀρχῶν*, Rev. de philol. 14 (1890), S. 135—145. A. Ed. Chaignet, Dam., fragment de son commentaire sur la troisième hypothèse du Parménide, Séances et travaux de l'Acad. d. scienc. mor. et polit. 1897, S. 772—812. Beiträge zu einzelnen Stellen: A. Nauck, Hermes 24 (1889), S. 465. W. Kroll, *Advers. Graec.*, Philol. 53 (1894),

S. 424—428. Derselbe, Rhein. Mus. 52 (1897), S. 289 (zu I, 316, 18 ff. Ruelle). Th. Gomperz, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 134 (1896), II. Abh. S. 5 (zu I, p. 322 Ruelle). F. Cumont, Rev. de l'instr. publ. en Belg. 1900, S. 385 f. (zu I, p. 322 Ruelle). E. Heitz, D. Philos. Damascius, Straßburg. Abhandlungen zur Philos., Ed. Zeller zu sein. 70. Geburtst., Frbg. i. Br. u. Tüb. 1884, S. 1—24. A. Ostheide, Zu Damaskios' Vita Isidori § 98 W., Berl. philol. Wochenschr. 1907, S. 1182—1183.

Simplikios: Jo. Gottl. Buhle, De Simplicii vita, ingenio et meritis, in: Götting. gel. Anz. 1786, S. 1977 ff. Zahlfleisch, D. Polemik des Simplicius (Coroll. p. 601—645 des Kommentars, ed. Diels) gegen Aristoteles Phys. I 1—5 ü. d. Raum dargest., A. f. G. d. Ph., X, 1897, S. 85—109; ders., Die Polemik des S. geg. Alexander u. a. in dem Kommentar des ersteren z. d. aristotel. Schr. de coelo dargest., ebd., S. 191—227; ders., Einige Corollarien des S. in s. Kommentar zu Ars Physik, ebd., XV, 1902, S. 186—214. F. Rudio, Der Bericht des Simplicius über die Quadraturen des Antiphon und des Hippokrates, Bibl. math. 3. Folge, III, 3. J. Zahlfleisch, Variae lectiones zur Physik E—Z des Aristoteles bei Simplicius, Philol. 59 (1900), S. 64—89. K. Kalbfleisch, Griech. Misz. IV, Festschr. f. Theod. Gomperz, Wien 1902, S. 98 f. John E. B. Mayor, Musonius and Simplicius, The class. rev. 17 (1903), S. 23 f. P. Shorey, On Simpl. de caelo 476, 11 sqq., The class. rev. 19 (1905), S. 205.

Olympiodor: K. Praechter, Olympiodor und Kedren, Byz. Zeitschr. 12 (1903), S. 224—230. Derselbe, Olympiodor u. Synkellos, ebenda 15 (1906), S. 588 f. V. Costanzi, Intorno a un frammento d'Olympiodoro, Riv. d. filol. 32, S. 612. A. Baumstark in: Philol.-histor. Beitr. C. Wachsmuth überreicht S. 148 ff.

David: Missak Khostikian, David der Philosoph, Leipzig 1907, Berner Diss. Vgl. auch K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1908, S. 209—239.

Allegoriae Homericae (Demo). A. Ludwig, Die Homerdeuterin Demo, Festschr. z. 50jähr. Doktorjub. L. Friedländers, Leipz. 1895, S. 296—321. Über den Inhalt der Allegorien orientiert F. Sander, Demo — oder: allegor. Deut. d. homer. Ged., Beil. d. Münch. Allgem. Zeitung 1896, No. 17, S. 1—4.

Ioannes Philoponos: A. E. Haas, Über die Originalität der physikalischen Lehren des Johannes Philoponus, Biblioth. mathem. 3. Folge VI, S. 337 bis 342. S. auch Baumstark an dem zu Olympiodor angeführten Orte und P. Tannery, Sur la période finale etc., (oben S. 123*), S. 272—275. L. Radermacher, Philol. 59 (1900), S. 177. 185 (zu de aet. mundi p. 54, 24; 108, 6; 233, 13).

Die auf Boëthius bezügliche Literatur (F. Nitzsch, Berl. 1860 usw.) s. Grundr. II, § 18, 8. Aufl., S. 141 f. Von sonstiger Literatur sei hier erwähnt: Ch. Jourdain, De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce, Paris 1861. G. Friedlein, Gerbert, die Geometrie des Boëthius und die indischen Ziffern, Erlangen 1861; vgl. Jahns Jahrb. Bd. 87, 1863, S. 425—427. M. Cantor, Math. Beitr. zum Kulturleben der Völker, Halle 1863, Abschn. XIII. H. Fr. Stewart, B. an essay, Edinb. 1891. G. Lehnert, E. rhetorische Quelle f. B.s' Kommentar z. Aristot. *π. ἐμπειρίας*, Philol., 59, 1900, S. 544—577. Edw. Kenn. Rand, Der dem Boëthius zugeschriebene Traktat de fide catholica, Jahrb. f. klass. Philol., Suppl. 26 (1901), S. 401—461 (stellt die Frequenz gewisser Partikeln fest, um sie als Hilfsmittel für Echtheits- u. chronol. Fragen zu verwerten). A. Engelbrecht, D. Consolatio philosophiae des Boëthius. Beob. ü. d. Stil des Autors u. d. Überlief. s. Werkes, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1902. H. Hittinger, Studia in Boethii carmina collata, Regensb. 1902, Pr. S. Brandt, Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke von Boëthius, Philol. 62 (1903), S. 141—154; 234—275 (abweichend von Rand). E. K. Rand, On the composition of Boethius Consolatio philosophiae, Harv. stud. vol. 15. A. P. Mc. Kinlay, Harvard studies in classic. philol. 18 (1907), S. 123—156 (verfolgt den von Rand eingeschlagenen Weg weiter). G. Ernst, De geometricis illis quae sub Boethii nomine nobis tradita sunt quaestiones, Bayreuth 1903, Pr. Fr. Wilhelm, Maximianus und Boëthius, Rhein. Mus. 1907, S. 601 bis 615. Kritische Beiträge: C. Brakman, Sidoniana et Boethiana, Utrecht 1904. D. P. H., Ad Boethium (Cons. phil. 4, 7, 43), Mnem. N. S. 33, S. 332. Weitere Literatur im Jahresber. ü. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 96 (1898 I), S. 98 ff., 108 (1901 I), S. 201 f.

Nachträge.

- S. 19 Z. 12 v. o. f. h.: S. auch *Mélanges Nicole*.
 S. 96 Z. 12 v. o. f. h.: W. Crönert, *Herkul. Bruchstücke einer Gesch. d. Sokr. u. s. Schule*, Rhein. Mus. 57 (1902), S. 285—300.
 S. 96 nach Z. 19 v. o. f. h.: Porträt: s. Kekule v. Stradonitz, *Die Bildnisse des Sokrates*, Berlin 1908.
 S. 120 nach Z. 15 v. u. f. h.: Porträt: s. u. S. 189.
 S. 163 nach Z. 7 v. o. f. h.: Als Quelle für Platons Philosophie kommt neben seinen uns vorliegenden Schriften Aristoteles in Betracht. Über eine Angabe Hermodors vgl. u. S. 170, § 70 unter Derkylides. Doxographie: Diels *Doxogr.* s. Index s. v. Plato.
 S. 194 Z. 3 v. u. f. h. hinter „Joachim“: Oxford 1908.
 S. 241 Z. 19 v. u. h. „1890“ f. h.: Theophr. *περί πνός* ed. Gercke, Greifsw. 1900, Pr.
 S. 269 Z. 14 v. o. f. h.: Sauppe, *De Philodemi libro qui fuit de pietate*, in Sauppes *Ausgew. Schriften*, her. v. C. Trieber, Berlin 1896. Derselbe, *Aus Philodemus Buche περί εὐσεβείας*, ebenda.
 S. 269 Z. 11 v. u. hinter „405“ f. h.: Über einen Punkt dieser Frage auch W. Crönert, Rhein. Mus. 62 (1907), S. 620 ff.
 S. 293 Z. 15 v. u. f. h.: Übers. v. H. Stich, Halle 1906.
 S. 294 Z. 3 v. o. vor „Valentis“ f. h.: Vettii.
 S. 320 Z. 10 v. u. nach „Zeit“ f. h.: (vgl. jedoch Konr. Ziegler, Rhein. Mus. 63 [1908] S. 240).
 S. 344 Z. 6 v. o. f. h.: Kaiser Julians philos. Werke. Übers. u. erkl. v. Rud. Asmus, Leipzig 1908. (Philos. Bibl. Bd. 116.)
 S. 6* Z. 30 v. o. f. h.: Engl. Übers. v. J. H. Tufts, Lond. 1905.
 S. 6* Z. 10 v. u. f. h.: II. Bd. von Sokrates bis Platon, Gießen 1908.
 S. 6* Z. 6 v. u. hinter „1901“ f. h.: 8. Aufl., Berlin 1906.
 S. 7* Z. 7 v. o. f. h.: F. Traugott, *Gesch. d. Philos.*, dargest. in ihren Hauptsystemen, Berlin 1905.
 S. 8* Z. 21 v. o. f. h.: Svante Arrhenius, *Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten*. Aus dem Schwedischen übers. v. L. Bamberger, Leipz. 1908.
 S. 9* Z. 7 v. o. Friedr. Jodl, *Gesch. d. Ethik als philos. Wissenschaft*. I. Bis z. Schlusse d. Zeitalters d. Aufklärung. 2. Aufl. Stuttg. 1906.
 S. 9* Z. 24 v. u. f. h.: Edv. Lehmann, *Mystik im Heidentum und Christentum*, Leipzig 1908.
 S. 9* Z. 6 v. u. f. h.: 8. Aufl. 1908.
 S. 9* Z. 3 v. u. f. h.: 1. Bd. in 2. Aufl. 1907.
 S. 10* Z. 25 v. u. f. h.: K. Fries, *D. philos. Gespräch von Hiob bis Platon*, Tübing. 1904.
 S. 10* Z. 10 v. u. f. h.: E. Blanc, *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine etc.*, Paris 1906.
 S. 12* Z. 24 v. o. f. h.: J. M. de Groot, *The relig. system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect etc.*, vol. V, book 2, part. 2. 3, Leiden 1907. F. Farjanel, *La morale chinoise*, Paris 1906.
 S. 13* Z. 13 v. u. f. h.: Rich. Garbe, *Bhagavadgitā*, aus d. Sanskrit übers. mit einer Einl. üb. ihre ursprüngl. Gestalt, ihre Lehren u. ihr Alter, Leipzig 1905. Vedanta-Philos. herausg. von E. A. Kernwart, Leipz. 1906—1908. Charles Johnston, *Die Vedanta-Philosophie*, Berlin 1907. H. Oldenberg, *Vedaforschung*.

- Stuttg. 1905. Derselbe, Indien u. d. Religionswiss., ebenda 1906. L. v. Schroeder, Mysterien u. Mimis im Rigveda, Leipz. 1908. Die Uttarâ-Gîtâ od. d. Initiation Arjunas durch Sri Krishna in Yoga u. Inâna, deutsche Ausg. v. E. A. Kernwart, Leipz. 1907. Bloomfield, The religion of the Veda, the ancient religion of India, New York 1908. T. W. R. Davids, Early Buddhism, London 1908. S. A. Desai, A study of the Indian philosophy, London 1907. P. Deussen, Outlines of Indian philosophy with an appendix on the philos. of the Vedânta in its relations to occident. metaphys., Berlin 1907. J. M. Mitchell, Great religions of India, Lond. 1905. Die Bhagavad Gita etc. ins Deutsche übertr. u. mit erläut. Anmerk. usw. vers. v. Frz. Hartmann, Leipz. 1907 — nach der 6. amerikan. Aufl. d. v. Will. Q. Judge veröff. Ausg. in d. deutsche Spr. übertr. v. Conr. Joh. Glückselig, Nürnberg 1905.
- S. 14* Z. 19 v. o. f. h.: 5. Aufl. 1906.
- S. 14* Z. 30 v. u. f. h.: E. Windisch, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl., 26. Bd., No. 2. O. Schrader, Wille u. Liebe in der Lehre Buddhas, 2. Aufl., Berlin 1905. Jatakam, D. Buch d. Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas, aus d. Pali z. ersten Male vollst. ins Deutsche übers. v. Jul. Dutoit, 1.—5. Liefer., Leipz. 1905. S. Kuroda, Mahâyâna. Die Hauptlehren des nördl. Buddhismus., Deutsche Ausg. v. K. B. Seidenstücker, Leipzig 1904. Jul. Dutoit, Das Leben d. Buddha, eine Zusammenst. alt. Berichte aus d. kanon. Schriften d. südl. Buddhisten. Aus d. Pâli übers. u. erl., Leipz. 1906. B. Nanatiloka, Das Wort d. Buddha. Eine Übersicht üb. d. ethisch-philos. System d. Buddha in d. Worten d. Sutta-Pitakam d. Pâli-Kanons nebst Erläut. v. K. Seidenstücker., Leipz. 1906. R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, Leipz. 1906. Frdr. Streißler, D. Buddhismus, Lpz. 1906. Heilige Schriften d. Buddhisten, deutsch v. Karl Seidenstücker, I., Leipz. 1907. P. L. Narasu, The essence of Buddhism, Lond. 1907. D. T. Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, Lond. 1907. Der Buddhist. Unabh. deutsche Monatsschr. f. d. Gesamtgeb. d. Buddhismus. Her. u. redig. v. K. B. Seidenstücker, Jahrg. I. II, Leipz. 1905/07. Buddhos Gotama Reden aus d. Sammlung d. Bruchstücke Suttanipato d. Pali-Kanons., übers. v. Karl Eug. Neumann, Leipz. 1905. Buddhos Gotamo Reden, aus d. längeren Sammlung Dighanikayo des Pali-Kanons übers. v. Karl Eug. Neumann, München 1907.
- S. 14* Z. 7 v. u. f. h.: S. A. Kapadia, Teachings of Zoroaster and philosophy of Farsi religion, London 1905. L. H. Whitney, Life and teachings of Zoroaster the great Persian, Chicago 1905.
- S. 15* Z. 18 v. o. f. h.: J. Wellhausen, Die israelitisch-jüdische Religion. Kultur d. Gegenw. Teil I, Abt. 4.
- S. 16* Z. 5 v. o. f. h.: H. Schmidt, Studia Laërtiana, Bonn 1906, Diss.
- S. 17* Z. 18 v. o. l. st.: 1 u. 2: 1—3.
- S. 17* Z. 4 v. u. f. h.: R. Adamson, The development of greek philosophy, edit. by Sorley and Hardie, London 1908.
- S. 18* Z. 25 v. u. f. h.: W. Freytag, Die Entwicklung d. griech. Erkenntnistheorie bis Aristoteles, Halle 1905.
- S. 18* Z. 11 v. u. hinter „Théophraste“ f. h.: Paris 1906.
- S. 18* Z. 2 v. u. f. h.: Th. Zielinski, Der antike Logos in der modernen Welt., Neue Jahrb. 1906, 1. Abt., S. 529—544.
- S. 19* Z. 22 v. u. f. h.: A. E. Haas, Antike Lichttheorien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), S. 345—386.
- S. 19* Z. 5 v. u. f. h.: 4. Aufl., 1907.
- S. 20* Z. 23 v. u. f. h.: V. Mittermann, Die Grundgedanken der griech. Sozialphilosophie, Krens 1907, Progr. E. Sigall, Der Wert des Lebens im Lichte der antiken Philosophie, Czernowitz 1907, Progr.
- S. 21* Z. 9 v. o. f. h.: W. Capelle, Zur antiken Theodicee, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), S. 173—195.
- S. 22* Z. 17 v. u. f. h.: Gute Übersicht in der Revue des revues et publications d'académies relatives à l'antiquité classique im Anhang der Zeitschrift Revue de philologie.
- S. 23* Z. 25 v. o. hinter „Naturgeschichte“ f. h.: Mythologie und Religionsgeschichte.
- S. 23* Z. 31 v. u. f. h.: O. Gilbert, Arch. f. Gesch. d. Philos., N. F. 14 (1908), S. 429—435.

- S. 24* Z. 5 v. o. nach „insbesondere“ f. h.: Wilh. v. Christs *Gesch. d. griech. Liter.*, 5. Aufl., unter Mitw. von Otto Stählin bearb. v. Wilh. Schmid, I, München 1908.
- S. 24* Z. 28 v. o.: Rich. Schnetger, *Die Anfänge der Quantitätstheorie*, Halle a. S. 1908, Diss. (hier S. 18 ff. über Aristoteles).
- S. 24* Z. 9 v. u. f. h.: Sehr lehrreich G. Finsler, *Homer*, Leipzig u. Berlin 1908. Wichtig besonders die Abschnitte: Der homerische Mensch S. 317 ff. (darin: Psychologisches. Handlungsfreiheit und Verantwortlichkeit. Lebensanschauungen). Die Religion S. 391 ff. Tod und Jenseits S. 463 ff.
- S. 25* nach Z. 12 v. u. f. h.: *Die Vorsokratiker in Auswahl* übersetzt u. herausg. v. Wilh. Nestle, Jena 1908.
- S. 25* Z. 25 v. o. f. h.: Spoliotopulos, *Über Pherek. u. s. Theogonie*, Erlang. 1891, Diss.
- S. 26* Z. 13 v. o.: A. Leclère, *La philosophie grecque avant Socrate*, Paris 1908.
- S. 26* nach Z. 9 v. u. f. h.: Fortwirkung: Mart. Walther, J. F. Herbart und die vorsokratische Philosophie, Halle a. S. 1908, Diss.
- S. 29* Z. 23 v. u. f. h.: Halle 1904.
- S. 29* Z. 16 v. u. f. h.: Also sprach Heraklitos. Heraklits Schrift *Über das All*, deutsch v. M. Kohn, Hamburg 1907.
- S. 29* Z. 3 v. u. f. h.: K. Praechter, Ein verkanntes Fragment des angeblichen Pythagoreers Okellos, *Philol.* 1902, S. 266—270.
- S. 30* Z. 5 v. o. f. h.: Fr. Schulte, *Archytai qui ferebantur de notionibus universalibus et de oppositis libellorum reliquiae*, Marburgi 1906.
- S. 30* Z. 27 v. u. f. h.: Zum Texte: W. R. Paton, *Ad Iamblichi de vita Pythagorica librum*, *Philol.* 51 (1892), S. 182—184.
- S. 31* Z. 21 v. u. f. h.: W. A. Heidel, *Notes on Philolaus*, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1907, S. 77—81.
- S. 32* Z. 26 v. o. f. h.: Ethische Wirkung der Musik vom pythagor. Standpunkt betont durch Damon: F. Buecheler, *Rhein. Mus.* 40 (1885), S. 309; vgl. Christ-Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* I^o, S. 450.
- S. 32* Z. 18 v. u. f. h.: S. Ferrari, *Gli Eleati*, Roma 1892 (*Mem. della Acc. dei Lincei*).
- S. 34* Z. 26 v. o. f. h.: A. Covotti, *Melissi Samii reliquiae*, *Stud. ital. di filol. class.* 6 (1898), S. 213—227.
- S. 35* Z. 17 v. u. f. h.: F. Krohn, *Der σοφς bei Anaxagoras*, Münster 1907, Progr.
- S. 37* Z. 14 v. o. f. h.: J. Ferber, *Über die wissenschaftl. Bedeutung der Ethik Demokrits*, *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik* 132 (1908), S. 82—114.
- S. 39* Z. 21 v. u. hinter Antiphon f. h.: Derselbe, *De Antiphonte sophista in den Ausgew. Schriften her. v. Conr. Trieber*, Berlin 1896.
- S. 39* Z. 18 v. u. f. h.: Edg. Jacoby, *De Antiphontis sophistae Περὶ ὁμοβολας libro*, Berolini 1908, Diss. Guil. Altwegg, *De Antiphonte qui dicitur sophista quaestionum particula. I De libro περὶ ὁμοβολας scripto*, Basileae 1908, Diss.
- S. 43* Z. 25 v. o. f. h.: G. Chantillon, *Socrate*, Paris 1907.
- S. 44* Z. 3 v. o. f. h.: Heinr. Gomperz, *Isokrates u. d. Sokratik*, *Wiener Studien* 27 (1905), S. 163—207; 28 (1906), S. 1—42.
- S. 45* Z. 13 v. o. hinter „642“ f. h.: Derselbe, *Zu Xenophons kleineren Schriften* (Hieron, Agesilaos, Apologie), *Hermes* 43 (1908), S. 427—440. Paul Klimek, *Krit. Studien z. Xenophons Memorabilien*, Bresl. 1907, Progr. O. M. Feddersen, *De Xenophontis Apologia Socratis et Isocratis Antidosi quaestiones duae Socratis litem attinentes*, Jena 1907, Diss. K. Lincke, *Xenophon und die Stoa*, *Neue Jahrb.* 1906, I. Abt. S. 673—691. M. Barone, *Senofonte e gli Stoici*, *Atene e Roma*, No. 101, S. 145—151.
- S. 46* Z. 30 v. o. f. h.: W. Altwegg, *Zum Aias und Odysseus des Antisthenes*, in: *Juvenes dum sumus* (Basel 1907), S. 52—61.
- S. 46* Z. 19 v. u. f. h.: K. Wessely, *Neues über Diogenes d. Kyniker (aus Papyri)*, *Festschr. f. Th. Gomperz*, S. 67—74.
- S. 47* Z. 7 v. o. f. h.: W. Crönert, *Eine Telesstelle*, *Rhein. Mus.* 62 (1907), S. 620 bis 625.
- S. 47* Z. 23 v. u. f. h.: Derselbe, *De Dionis Prusaei elocutione observationes*, *Philol.* 1907, S. 231—259.
- S. 47* Z. 8 v. u. f. h.: Asmus, Gregor v. Nazianz u. sein Verhältnis z. Kynismus, *Theol. Stud. u. Krit.* 1894, S. 314—339.

- S. 48* Z. 21 v. u. f. h.: Zur Angabe über Platons Namenswechsel vgl. Bechtel, Spitznamen S. 4.
- S. 49* Z. 2 v. o. hinter „1901“ f. h.: 4. Aufl. 1905.
- S. 50* Z. 24 v. o. f. h.: Vgl. auch G. Pasquali, Studi ital. di filol. class. 16 (1908), S. 447 ff.
- S. 53* Z. 21 v. o. hinter „261“ f. h.: 313—325.
- S. 54* Z. 13 v. o. f. h.: Zu Platons Darstellungskunst vgl. I. Bruns, Das liter. Porträt d. Griechen im 5. u. 4. Jahrh. vor Chr. Geb., S. 234 ff.
- S. 56* Z. 21 v. u. f. h.: A. v. Kleemann, Platon. Unters. II. Menon, Arch. f. Gesch. d. Philos., N. F. 14, S. 50—75.
- S. 58* Z. 11 v. o. f. h.: Textkritisch J. Vahlen (zu p. 176b), Hermes 43 (1908), S. 511 f.
- S. 59* Z. 19 v. u. f. h.: Jak. Wassmer, Einheit, Gliederung u. Zweck d. platon. Staates, Luzern 1906.
- S. 59* Z. 5 v. u. hinter „XXII“ f. h.: Derselbe, The origin of Plato's Cave, Harvard stud. in class. philol. vol. 17 (1906), S. 131—142.
- S. 60* Z. 3 v. o. f. h.: M. Pohlenz, Die erste Ausg. d. platon. Staates, Verh. d. 49. Philologenvers., Leipzig 1908, S. 54 f.
- S. 61* Z. 25 v. u. f. h.: H. Richards (zu 167c), Class. quarterly 2 (1908), S. 93.
- S. 64* Z. 28 v. o. f. h.: C. Ritter, Platonica, Philol. 67 (1908), S. 311—314.
- S. 66* Z. 18 v. o. hinter „Christentums“ f. h.: Kempten 1906.
- S. 66* Z. 29 v. u. f. h.: Theodore Leslie Shear, The influence of Plato on Saint Basil. Baltimore 1906, Diss. Ricard. Gottwald, De Gregorio Nazianzeno Platonico, Vratisl. 1906, Diss. Die sprachl. Einwirkung stellt in den Vordergrund Alb. Jahn, Dionysiaca, sprachl. u. sachl. platon. Blütenlese aus Dionysios dem sogen. Areopagiten, Altona u. Leipzig 1889. Vgl. auch desselben Verfassers S. Methodius platonizans, Halle 1865.
- S. 67* Z. 6 v. u. f. h.: G. Falter, Platons Ideenlehre, Arch. f. G. d. Philos., N. F. 14 (1908), S. 357—371.
- S. 67* Z. 5 v. u. hinter „527“ f. h.: C. Ritter, Platons Ideenlehre nach den späteren Schriften, Verh. der 49. Philologenvers., Leipz. 1908, S. 51 ff.
- S. 68* Z. 30 v. o. f. h.: (Über Platons Verdienste um die Mathematik s. auch Acad. philos. ind. Herc. col. Y p. 15 Mekler und die hierzu von Mekler gesammelten Stellen.)
- S. 69* Z. 9 v. o. f. h.: Ernst Bickel, Platonisches Gebetsleben, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908), S. 535—554.
- S. 70* Z. 9 v. o. f. h.: Vgl. auch C. H. W. Johns, The class. rev. 21 (1907), S. 246 f.
- S. 73* Z. 20 v. u. f. h.: J. E. Adamson, The theory of education in Plato's Republic, London.
- S. 75* Z. 13 v. o. f. h.: P. Alfarić, Aristote, Paris 1905.
- S. 76* Z. 25 v. u. f. h.: M. Altenburg, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles u. Proklus, Marburg 1905, Diss. Vielfach berühren Aristoteles die Gesammelten Abhandlungen von Wilh. Hertz (her. v. Frdr. v. d. Leyen) u. von Em. Szanto (her. v. Heinr. Swoboda, Tüb. 1906).
- S. 77* Z. 12 v. u. f. h.: M. Hayduck, Jahrb. f. klass. Philol. 1874, S. 161 ff.
- S. 78* Z. 12 v. u. hinter „384 f.“ f. h.: Otto Apelt, Zur eudem. Ethik, Eisenach 1902, Progr.
- S. 79* Z. 25 v. u. f. h.: K. Riezler, Das zweite Buch d. pseudo-aristotel. Ökonomie, 1906.
- S. 87* Z. 18 v. o. f. h.: Wilh. Andres, Die Lehre des Arist. vom νοῦς, Groß-Strehlitz 1906. W. A. Hammond, The significance of the creative reason in Aristotle's philosophy, Philos. review 11 (1902), S. 238—248.
- S. 88* Z. 10 v. u. hinter „Prag“ f. h.: 1901.
- S. 89* Z. 16 v. o. f. h.: W. Oncken, Die Staatslehre d. Arist., I, Leipzig 1870, II, ebenda 1875.
- S. 91* Z. 31 v. o. streiche: L. Friedländer 66.
- S. 91* Z. 16 v. u. f. h.: Leipz. 1902, Diss.
- S. 92* Z. 20 v. u. f. h.: J. M. Edmonds, Class. quarterly 2 (1908), S. 119—122 (zu Theophr. char.).
- S. 93* Z. 2 v. o. f. h.: Martini, Artikel Dikaiarchos bei Pauly-Wissowa.
- S. 93* Z. 25 v. o. f. h.: S. Sudhaus, Critolaus und die Rhetorik, in Philod. vol. rhetorica ed. Siegf. Sudhaus, Supplem. Lips. 1895 und die dort S. IX ff. ein- Ueberweg, Grundriß I. 10. Aufl.

- gefügt. Ausführungen Ludw. Radermachers. Vgl. auch H. v. Arnim, *Leben u. Werke d. Dio von Prusa*, Berlin 1898, S. 88 ff.
- S. 94* Z. 26 v. u. hinter „332“ f. hinzu: G. Bohnenblust, *Beitr. z. Topos περὶ φιλίας*, Berlin 1905, Berner Diss., S. 16 ff.
- S. 94* Z. 18 v. o. f. h.: I. Bruns, *Studien zu Alex. v. Aphr.*, Rhein. Mus. 44 (1889), S. 613—630; 45 (1890), S. 138—145. 223—235.
- S. 95* Z. 19 v. o. f. h.: 2. Aufl. 1908.
- S. 99* Z. 4 v. o. l. P. statt F.
- S. 109* Z. 12 v. o. f. h.: Karl Meiser, *Zu Mark Aurel* 10, 15, *Hermes* 43 (1908), S. 643 f.
- S. 111* Z. 11 v. u. hinter „44 ff.“ f. h.: Ad. Dyroff, *Caesars Anticato und Ciceros Cato*, Rhein. Mus. 63 (1908), S. 587—604.
- S. 113* Z. 1 v. u. hinter „1881“ f. h.: Zum Buche der Weisheit vgl. Paul Heinisch, *Die griechische Philosophie im B. d. W.*, Münster i. W. 1908 (Alttestamentl. Abh. I, 4). Hier auch über die frühere Literatur.
- Zu S. 13* Z. 13 v. u. ist ferner nachzutragen: Annambhaṭṭas Tarkasaingraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik mit des Verfassers eigenem Kommentar, genannt Dīpikā. Aus dem Sanskrit übers. v. E. Hultzsch, Berlin 1907 (Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., phil.-histor. Kl., N. F. Bd. 9, No. 5). Die Tarkakaumudi des Laṅkāśhi Bhāskara. Aus dem Sanskrit übersetzt von E. Hultzsch (*Zeitschr. d. Deutschen morgenl. Ges.*, Bd. 61, S. 763).
- Zu S. 20* Z. 21 v. o.: Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*. 1. Bd.: *Die Entstehung d. griech. Ethik*. Leipzig 1908.

Namen- und Sachverzeichnis.

A. Namen.*)

A.

Aall, A. 18* 29* 43* 108*.
Abeken, W. 73* 90*.
Abel, E. 24*.
Achelis, Th. 67*.
 Achilleus, der homerische, allegorisch ge-
 deutet 74.
 Achilleus, Aratkommentator 104*.
Ackermann, Otto 65*.
Acri, F. 1*.
Adam 90* 93*.
Adam, A. M. 135.
Adam, G. 54*.
Adam, J. 135 16* 59* 69* 70* 96*.
Adam, Rud. 63* 64*.
Adamson, J. E. 59* 129*.
Adamson, R. 127*.
 Adeimantos 126 127.
Adler, G. 9*.
Adler, Max 106*.
 Adrastos 241 247 323 332 356 93*.
Adrian, K. 85*.
 Aëtios 15† 51 16*.
Afxelius 88*.
Agahd, R. 112*.
 Agamemnon, allegorisch gedeutet 74.
 Agamestor 361.
 Agathias 347.
 Agathon 94.
 Agesilaos 107.
 Agni 11.
 Agrippa 284 287 288.
 Ägypter 11 21 31 42 44 76 77 174 180 28*.
Ahrens, Heinr. 11*.
Ahrens, H. L. 68*.
 Ahriman 11.
 Ahuramazda 11.

Aidesia 350 352.
 Aidesios 343 346.
 Aidoneus 67.
 Aigospotamoi, Meteorstein von 73.
 Ailianos 193.
 Ainesidemos 284 287 102*.
 Aischines, der Akademiker 355.
 Aischines, der Sokratiker 105† 108 121 44*.
 Aischylos 37.
 Akademie 124 184 ff.† 16*; ältere 184 ff.†;
 mittlere 284 286 289 ff.†; neuere 289†
 291† 103*.
Akademie, Berliner: Comment. in Aristot.
 Graec. 192 ff.; Supplementum Aristo-
 telicum 193; Aristoteles-Ausgabe 194.
 Akademosgarten 129.
 Akusilaos 23.
Alaux, J. E. 7*.
Albert, Georg 70*.
Alberti 118*.
Alberti, Ed. 1* 41* 51* 53* 56* 57* 62* 68*.
Alberts, O. 81*.
 Albertus Magnus 202 203.
 Albinos, Platoniker d. 2. Jahrh. nach
 Chr. 4 133 320† 321 324† 118*.
 Albinos, der Neuplatoniker 347.
 Aletheie (des Parmenides) 59.
 Alexander v. Abonuteichos 325 10*.
 Alexander v. Aigai 241 247.
 Alexander v. Aphrodisias 58 192 193 201
 207 210 222 225 241† 242 247† 328
 332 357 94* 130*.
 Alexander v. Damaskos 357.
 Alexander Polyhistor 16 317.
 Alexandrinische Bibliotheken 15.
 Alexandristen 248.
Alexi, C. 35*.
 Alexinos 109 110 111 45*.

*) Mit Ausnahme besonderer Fälle war für die Unterscheidung der Namen und die Zuteilung der Stellen an dieselben nur die jeweiligen im Texte vorliegende Wiedergabe des Namens (insbesondere hinsichtlich Setzung oder Weglassung des Vornamens), nicht Identität oder Verschiedenheit der Personen maßgebend.

Das Zeichen † ist den Hauptstellen beigesetzt.

- Alfaric, P.* 129*.
 Alkibiades 97 104 108 151.
 Alkidamas 93 39*.
 [Alkinoos] 321 324 118*.
 Alkmaion 42 43 49 31*.
Allard, P. 122* 123*.
Allatius, Leo 344.
 Allegoriae Homericae (Demo) 125*.
Allen, Kath. 112*.
Allen, Thom. Guil. 50*.
Allers, W. 105*.
Altenburg, M. 53* 124* 129*.
Altmann, G. 104*.
Altwegg, Guil. 128*.
Alvermann, K. 121*.
Alviella, Goblet d' 13*.
Awis, Jam. de 14*.
 Amafinius 301.
 Amelios 328 330 332 337 341 120*.
Amen, J. J. 72.
 Amenophis IV. 12.
 Amerikanische Union, Verfassung 159.
 Ammon 11.
Ammon, G. 36* 101*.
 Ammonios v. Alexandria, Lehrer des Plutarch v. Chaironeia 323 356.
 Ammonios Hermeu 4 192 193 245 246 347† 348 352†.
 Ammonios, der Peripatetiker 357.
 Ammonios Sakkas 326 327 329 331 350 120*.
 Amphipolis 97.
 Amyklas, d. Pythagoreer 76.
 Anacharsis 23 114 358.
 Anatolios 344.
 Anaxagoras 21 34 35 41 65 66 68 69 ff.† 76 ff. 96 103 216 358 35* 37* 128*.
 Homöomeren 69 71. Nus 70 72 74.
 Verhältnis zu Empedokles 70. Beschränkung auf d. Aufsuchung mechanischer Ursachen 70 73. Urzustand 72. Umschwung 72. Gestirne 73. Sinnesempfindung durch Ungleichartiges 73. Urteil d. Plotin über ihn 336.
 Anaxarchos 81 82 285.
 Anaximander 31 ff.† 42 52 61 358 27*.
 Anaximenes 33 34 ff.† 56 197 205 358 27*.
 Anchipylos 113.
Ancillon, J. P. F. 83*.
Anderson, W. B. 47*.
Andreatta, Benj. 63* 64*.
Andres, W. 82* 129*.
 Andronicus Callisti 246.
 Andronikos von Rhodos 192 199 200 202 207 241† 242 245† 246 333 356 93*. Pseudo-Andron. π. παθών 242.
Andrutsos, Chr. 67* 68*.
Angermann, O. 79* 81*.
Anhut E. 91*.
 Annikeris 120 123 124 129 283.
 Anonymus in Anal. post. 193.
 Anonymus in Ethica Nicomach. 193 227.
 Anonymus Iamblichii 83.
 Anonymi Londinensis ex Aristot. Iatr. Men. et aliis med. eclog. 193.
 Anonymus Menagii 188 192 207.
 Anonymus Neobarii 193.
 Anonymus, Vita Platonis 125.
 Anonymus, Vita Pythagorae 17.
 Anomainyu 11.
 Antigonos Gonatas 251.
 Antigonos v. Karystos 15 18 245 15* 95*.
 Antimoiros 94.
 Antiochos v. Askalon 163 289† 291† 299 300 301 303 304 318 320 322 356 103* 104* 111*.
 Antipatros v. Kyrene 120.
 Antipatros v. Tarsos 112 249† 252† 254 294 302 355 97*.
 Antipatros v. Tyros 295† 302 356.
 Antiphon, der Sophist 83 93† 94† 39* 122* 128*.
 Antiphon, Stiefbruder Platons 126 127.
 Antisthenes, der Diadochenschriftsteller 16.
 Antisthenes, der Kyniker 3 92 105 107 110 113 ff.† 122 147 154 177 248 41* 45* 46*.
 Antistius Labeo 105*.
Anton, C. Th. 83*.
Anton, Guallt. 30*.
Anton H. 71* 86*.
Anton, H. S. 78* 89*.
 Anytos 95 103 104 105.
 Apellikon von Teos 206 207.
Apelt, E. F. 33* 34*.
Apelt, Mathilda 104* 115*.
Apelt, O. 134 195 196 246 20* 22* 23* 34* 38* 39* 45* 50* 52* 53* 54* 55* 56* 61* 62* 63* 72* 78* 80* 82* 94* 98* 104* 117* 129*.
 Apollodoros δ κηποῦργανος 14 266† 355.
 Apollodoros, der Stoiker u. Chronograph 15† 18 37 44 53 58 59 66 70 76 85 96 106 126 252 254 15* 97*.
 Apollon 126.
 Apollonides 295.
 Apollonios, der Lehrer des Porphyrios 122*.
 Apollonios, der Syrer 322.
 Apollonios v. Tyana 17 45 316 317 319 30* 115*.
 Apollonios v. Tyros 249 250.
Appel, Ernst 62*.
 Apuleius 96 125 246 320 321 324 117*.
 Araber (Beschäftigung mit Aristoteles) 208.
 Aratos v. Soloi 251.
Arbs, H. 63*.
 Archelaos 41 70 74 93 96.
Archer-Hind, R. D. 135 61* 65* 70*.
 Archippos 45.
 Archytas 42 45 46 130 186. — Auszüge des Aristoteles aus ihm 199 30* — 128*.
 Areios Didymos 14 292 295 296 320 322† 116*.

Arete 119.
 Arginusen 97.
Argyriades, Joh. 79*.
 Arion 42.
 Aristarch, der Grammatiker 252 104*.
 Aristarch v. Samos 47.
 Aristaeas 307 309 311 113*.
 Aristoteles der Rhetor 108.
 Ariston 356.
 Aristippos 105 108 119 ff.† 283 47*.
 Aristippos, der jüngere, *μητροδιδασκος* 119 121.
 Aristobulos 307 309 310 311 113*.
 Aristodemos aus Aigion 356.
 Aristokles (urspr. Name Platons?) 124 126 127 vgl. 129*.
 Aristokles aus Messene 242 247† 286 357.
 Ariston v. Chios 245 248 251 290 302 355 96* 97*.
 Ariston v. Keos 245 355 93*.
 Ariston v. Kos 245 355.
 Ariston, Peripatetiker d. 1. Jahrh. vor Chr. 240 246.
 Ariston, Vater Platons 124 126.
 Aristophanes, der Komödiendichter 35 84 88 94 95 103 108 40* 42*.
 Aristophanes v. Byzanz 15 131 136 138.
 Aristophanis historiae animalium epitome 193.
 Aristos aus Askalon 356.
 Aristoteles 14 15 22 41 44 46 47 56 58 60 63 66 ff. 70 ff. 76 ff. 82 83 87 95 96 98 99 102 105 110 115 121 159 163 165 172 244 248 254 294 301 302 304 324 325 332 334 336 339 340 344 350 353 354 355 359 360 8* 15* 16* 43* 104* 110* 111* 126* 127* 128* 129*. Viten 17. Leben 188—190. Erzieher Alexanders 188 190 75*. Persönl. Verhältn. z. Platon 189. Anklage auf *ἀσέβεια* 190. Schriften 193 ff. Zeitfolge derselben 205. Ihre Schicksale 206. Ordnung der Schriften durch Andronikos 245. Ihre Exegese 247. Griech. Kommentare 17 34 192 f. Dialogische Schriften 197 198. Exoterische u. esoterische Schriften 198, logische 200, naturwissenschaftliche 202, ethische 203, politische u. ökonomische 204, rhetorische 205. Organon 191. Metaphysik 191. Physik 191. Tiergeschichte 191. Psychologie 191. Parva naturalia 191. Nikomach. Ethik 191. Eudemische Ethik 191. Magna Moralia 191. Politika 191 235. Staat d. Athener 191. Rhetorik 191. Poetik 191. Protreptikos 198. *Π. τῶν Πρωταγορείων* 43. *Πέπλος* 197. Pseudo-Arist. *περὶ νόμων* 242 246 93* 104* 117*. De Melisso Xenophane Gorgia 51 54 57 64. De causis 84*. Theologia 84*. Begriff der Philosophie 3 4. Ihre

Einteilung 209 210 211. Logik 209 ff. Induktion 209. Kategorienlehre 209 212. Schlüsse 209. Syllogismus 209. Trugschluß 209. Prüfungsschluß 209. Schlußfiguren 213. Analytik 211. Metaphysik 215 ff. Verhältnis zu Platon 210 82* 89*. Bekämpfung d. platon. Ideenlehre 190 215. Gottheit 216. Aktualität u. Potenzialität 215 220. Vier Prinzipien 215 216 219. Natur 221 ff. Bewegung 221 ff. Ort u. Zeit 221. Ewigkeit der Welt 221. Fünf Elemente 221 223. Nus 225. *θεωρία* 227 233. Wissen 218. Seele 222 224 225. Unsterblichkeit 225. Glückseligkeit 226 ff. Tugenden, ethische u. dianoetische 226 ff. Gerechtigkeit 226 ff. 231. Billigkeit 227 231. Lust 226 228. Willensfreiheit 228. Staatsverfassungen 234 ff. Begriff des Bürgers 236. Erziehung 237. Kunst 237 ff. Poetik 205. Rhetorik 234 237. Definition der Tragödie 238. Wertung der früheren Philosophie 7. Berichterstattung über dieselbe 13. A. u. d. Scholastik 75*.
 Aristoteliker 45.
 Aristoxenos von Tarent 14 15 43 44 45 46 76 88 125 127 240† 242 244† 92*.
 Arkesilaos 245 286 287 289† 290† 291 355 360 361 103*.
Arleth, Emil 35* 78* 81* 85* 87* 88*.
Arneht 8* 68*.
Arnim, H. v. 110 114 141 249 269 293 34* 45* 46* 47* 52* 59* 64* 92* 94* 96* 97* 98* 99* 101* 103* 108* 114* 120* 130*.
Arnold, A. 65*.
Arnold C. F. 104*.
Arnold, K. 19*.
Arnold, M. 104*.
Arns, J. 88*.
Aronis Christos 96*.
Arren, L. v. 94*.
Arrhenius, Joh. 102*.
Arrhenius, Seante 126*.
 Arrianos 297.
Arronge, H. L. 75*.
 Artemidor 109*.
Ascherson, F. 69*.
 Asinius Pollio, C. 109*.
 Asklepiades v. Bithynien 272 101*.
 Asklepiades, Eretriker 112 113.
 Asklepiogeneia 350 357.
 Asklepiodotos 347 352.
 Asklepios 193 201 216 349.
Asmus, Joh. Rud. 47* 107* 122* 123* 126* 128*.
Asmus, P. 11.*
 Aspasia 108.
 Aspasios 193 227 241† 242 247† 332 356 78* 94*.
Ast 110 135 137 317 4* 48* 50* 56*

Asulanus 349.
 Athenaios, Verf. d. Deipnosophisten 17 20.
 Athenaios, der Stoiker 357.
 Athene, allegorisch gedeutet 74.
 Athenion (Aristion) 356.
 Athenodoros, des Sandon Sohn 295 296.
 Athenodoros aus Tarsos (Kordylion) 295 105*.
 Athenodorus Calvus 302.
 Atlantis 158.
 Atomiker 65 75 ff.†.
 Attalos 295.
 Attikos 325 332 342 357.
 Aubé, B. 116* 119*.
 Aubert 194 85*.
 Aubert, H. 195.
 Aubertin, C. 105*.
 Auer 122*.
 Auermann, G. 72*.
 Auffahrt, A. 67*.
 August, E. F. 68*.
 Augustin 208 9* 112*.
 Aumüller, J. 88*.
 Aurelios Herakleides Eupyrides 356.
 Aurelius Macrobius 346.
 Ausfeld, R. 114*.
 Austen, G. E. 241.
 Auvergne, Durand d' 205.
 Avenel, J. d' 95*.
 Averroës 192 193 247. 80* 94*.
 Averroisten 248.
 Azarias 81*.

B.

Babelon, E. 123*.
Bäbler 107*.
Babylonier 12.
Bach 124*.
Bach, N. 108*.
Bach, Nic. 39*.
Bacher 58*.
Backmann, Joh. 318.
Backhaus, A. 59*.
Backs, H. 57*.
Baco, Roger 208.
Badham 135.
Badstübner, E. 106*.
Baendorf, Bernh. 117*.
Baege, M. 43*.
Baensch, C. 58*.
Baumker, A. 33*.
Bagolino, H. 348.
Baguet, F. N. G. 96*.
Bahnsch, Fr. 269 274 15* 101*.
Bain, Alex. 80*.
Baiter 38 134.
Bake 292.
Bake, J. 294 51* 55*.
Bakhoven 67*.
Baldwin, J. M. 10*.
Balforeus, Rob. 294.

Balsamo, A. 97* 101*.
Baltzer, E. 317 30* 34*.
Bamberg, A. v. 135 54*.
Bamberger, L. 126*.
Baranek, J. 91*.
Barco, Giamb. 195.
Barco, G. B. 86*.
Bardenhewer, Otto 322. 84*.
Barelas, J. A. 86*.
Barewicz, W. 119*.
Barker, E. 73* 79*.
Barlaamus, D. 98*.
Barlen, K. 46*.
Barnier, G. 20*.
Barniss, Jul. 5*.
Baron, C. 54* 65*.
Barone, G. 293.
Barone, M. 128*.
Bartels, J. 241.
Bartenstein, L. 122*.
Barth, P. 95* 115*.
Barthel, B. 112*.
Barthélemy St. Hilaire 134 195 196 197 203 204 7* 14* 77* 82* 84* 86* 93* 119*.
Barzellotti, G. 110*.
Basileides, der Epikureer 266 355.
Bassfreund, Jac. 69*.
Bassi 19*.
Bassi, Domen. 268.
Bastet 11.
Bastian, A. 14*.
Bästlein, A. 100.
Batteux 99* 101*.
Batteux, le 21*.
Bauch, G. 82*.
Baudin 83*.
Bauer, J. J. 37*.
Bauer, Wilh. 5* 31*.
Baumann 6* 8* 26*.
Baumann, Jul. 58* 86*.
Bäumer, J. 104*.
Baumgart 197.
Baumgart, Herm. 91*.
Baumgarten, Mich. 106*.
Baumgarten-Crusius, W. 73* 118* 119*.
Baumhauer, M. M. von 98* 110*.
Baumhauer, W. 37*.
Bäumker, Clem. 172 2* 18* 27* 69* 82* 83* 103* 118* 119* 124*.
Baumstark, A. 242 330 331 38* 75* 84* 94* 122* 125*.
Baurard 73*.
Baur, F. Chr. 10* 21* 66* 115* 118* 122*.
Bayle 63.
Bayle, Pierre 2*.
Bazin 116*.
Beal, S. 14*.
Beare, J. 18*.
Beare, J. B. 78*.
Beare, J. J. 194 80*.
Bechtel, Fr. 243 129*.
Beck, Carl 65*.

- Beck, Herm.* 86*.
Beck, P. 20*.
Beckel, H. 55*.
Becker, Frz. 106*.
Becker, H. 93* 117*.
Becker, Th. 55*.
Beckhaus 44*.
Beckmann, A. 67*.
Beckmann, Franz 30*.
Behncke, G. 110*.
Behnke, G. 67*.
Bekker, Imm. 20 134 135 194 196 197 285.
Belger, Christ. 195 90*.
Beltrami 112*.
Benamoxegh, El. 113*.
Bénard 90*.
Bénard, C. 17*.
Bénard, Ch. 65*.
Bender, D. 124*.
Bender, W. 8*.
Bendixen 203 40*.
Bendixen, J. 78* 89*.
Beneke 6*.
Beneke, Adolph 68*.
Benfey, Th. 12* 57*.
Benn, Alfr. 69*.
Benn, A. W. 17* 67*.
Benoist, E. 270.
Benrath, K. 73*.
Benseler, G. 42*.
Berdolt, W. 54*.
Berg, G. O. 53*.
Berger, A. 124*.
Berger, A. v. 197.
Berger, H. 19* 33*.
Berger, Imm. 9*.
Bergk, Th. 109 28* 32* 33* 34* 52* 61*
 63* 75* 93* 96* 116*.
Bergmann, Jul. 6*.
Bergson, H. 85*.
Berkeley 3*.
Bertage, J. 36*.
Bernard 113*.
Bernardakis, G. N. 321.
Bernays, J. 39 41 189 196 198 220 239
 269 270 281 309 342 348 18* 28*
 32* 45* 76* 79* 90* 92* 93* 112*
 114* 117* 119* 121*.
Berndt, Theod. 56*.
Bernhardt, C. M. 110*.
Bernhardt, Otto 25* 107*.
Bernhardt, W. 105*.
Bernier, D. 293.
Bernoulli, J. J. 18*.
Bertheau, Joan. 64*.
Berthelot, M. 36*.
Bertini, G. M. 63* 67*.
Bertling, O. 18*.
Bertram, Ch. H. 42*.
Bertram, Fr. 71*.
Bertram, H. 51* 65*.
Besobrasof 121*.
Bethe, E. 122*.
Bethe, W. 37*.
Beyer, Joh. Friedr. 107*.
Beyschlag, F. 43* 44* 54*.
Béziers 118*.
Bhagavadgita 11 126* 127*.
Biach, A. 87*.
Bias von Priene 23.
Bickel, E. 292 50* 58* 103* 106* 107*
 129*.
Bidex, J. 322 344 33* 35* 123* 124*.
Biedermann, G. 1*.
Biehl, W. 195 196 67* 86* 89*.
Bielke, J. A. F. 101*.
Biese 83*.
Biese, Franz 80*.
Biese, R. 55* 82*.
Bigg, Ch. 293.
Bignone, E. 101*.
Bilharz, J. 68*.
Billia 64*.
Biltz, O. 58*.
Binde 105*.
Binde, C. F. 118*.
Binde, Rob. 113*.
Binder, Herm. 47*.
Binder, O. 106*.
Binder, W. 270.
Bindseil, Th. 99*.
Bion von Borysthenes 114† 118† 119
 251 46*.
Birdwood, G. 101*.
Birt, Theod. 203 44*.
Bischof, Alb. 70*.
Bitterauf, C. 77*.
Blackie, J. St. 8* 42*.
Blakesley 75*.
Blakey, Robert 7* 8*.
Blanc, E. 126*.
Blass, Fr. 141 197 200 24* 30* 31* 38*
 39* 49* 52* 53* 54* 60* 63* 68*
 104* 122*.
Bloch, Leo 8*.
Bloch, Phil. 84*.
Bloch, R. 79*.
Block, R. 48*.
Bloomfield 127*.
Blossius a. Cumae 292 294 104*.
Blume, P. 83*.
Blüml, Cl. 51*.
Blunk, Th. 64*.
Bluntschli 11*.
Bobba, R. 7* 37* 87*.
Bobber, M. 31*.
Bobertag, Felix 69*.
Bock, F. 88* 92*.
Bockenmüller, F. 269 100*.
Böcker, Euv. 78*.
Bodek, Arn. 108*.
Bodrero, E. 35* 37* 38*.
Boeckh 28 97 109 126 130 30* 32* 42*
 43* 44* 49* 57* 58* 62* 63* 66* 69*
 70* 74* 75* 90* 93*.
Boerliche, Alexis 109*.

- Boëthius 192 208 347 350 353 125*.
 Boëthos, der Akademiker 362.
 Boëthos, der Peripatetiker 241 245 246.
 Boëthos, der Stoiker 254 294.
 Bögel, Theod. 111*.
 Böhm, F. L. 105*.
 Böhme, J. 55* 59*.
 Bohne, R. 73*.
 Bohnenblust, G. 20* 112* 117* 130*.
 Bohren, Fre. Aem. 25*.
 Böhringer, A. 42*.
 Bois, H. 113*.
 Boissier, G. 107*.
 Boissonade, J. Fr. 343 348.
 Bölke, Ant. 70*.
 Boll, Fr. 12 19* 27* 32* 109* 119*.
 Bölte, F. 187 62*.
 Bonamy 21*.
 Bonghi, Rug. 135.
 Bonhöffer, Ad. 4 254 297 94* 95* 98* 107* 108*.
 Bonitz, Herm. 194 195 216 239 242 50* 66* 70* 76* 77* 81*.
 Bonner, R. J. 54*.
 Bonnet 249.
 Borchert, Ludw. 105*.
 Boreas, Theoph. 69*.
 Bornemann, A. 106.
 Börtzler, Fr. 17* 121*.
 Bössart-Oerden, Gust. 270.
 Bösner, E. 78*.
 Bossut 8* 68*.
 Böthlingk, O. 13*.
 Bötticher, C. 65*.
 Bouché-Leclercq, A. 19*.
 Bouchier, E. S. 195.
 Bouillet 330.
 Bouillet, N. 121*.
 Bournot 199 66*.
 Bouterwek 35*.
 Bouterwek, F. 119*.
 Boyd, W. 59*.
 Boyet, P. 69*.
 Braam, Petrus van 78*.
 Bradley, A. A. C. 89*.
 Brahma 11.
 Brahmanen 11.
 Brahmanimansa 11.
 Brakman, C. 118* 125*.
 Brambs, J. G. 122*.
 Brandes, H. 74*.
 Brandis, Chr. A. 7 25 39 51 110 137 192 194 195 199 207 216 241 331 16* 25* 30* 32* 40* 65* 66* 75* 80* 93* 121*.
 Brandscheid, Fr. 197.
 Brandstättler, A. 61*.
 Brandstättler, S. C. 37*.
 Brandt 59*.
 Brandt, P. 70*.
 Brandt, Samuel 350 100* 125*.
 Brasch, M. 196 6*.
 Brater 11*.
 Bratuschek, E. 130 60* 66*.
 Braun 108*.
 Braun, A. W. 67*.
 Braun, Jul. 11*.
 Braune, A. 107* 108*.
 Braud, J. W. 70*.
 Brede 71*.
 Bréhier, E. 98* 115*.
 Breier 88*.
 Breier, Fr. 35*.
 Breitenbach, Herm. 19.
 Breitenbach, L. 106 43*.
 Bremer, Joh. Gottfr. 102*.
 Bremi, J. H. 54*.
 Brenning, Emil 120*.
 Brentano, E. 81*.
 Brentano, Franz 83* 86* 87*.
 Bréton, Guill. 26*.
 Bretschneider 68.
 Bretschneider, C. A. 8* 19*.
 Bretzl, Hugo 92*.
 Breuer, J. 106.
 Breysig 115*.
 Brieger, A. 268 269 270 23* 29* 37* 99*.
 Brill, Bernh. 92*.
 Brink, B. ten 36*.
 Brinker, K. 95*.
 Brinkmann, A. 22* 63* 118*.
 Brinkmann, W. 61*.
 Brochard, V. 34* 36* 38* 97* 102*.
 Bröcker, L. O. 118*.
 Brockhaus, Herm. 15*.
 Brodbeck 14*.
 Brodersen, Rich. 103*.
 Brolen 105*.
 Brucker 7 24 331 344.
 Brucker, Jak. 66*.
 Brucker, Joh. Jak. 2*.
 Brückner, Traug. 87*.
 Brugnola, V. 135.
 Brugsch, H. 15* 34*.
 Brunco, Guil. 25*.
 Bruns, G. 18*.
 Bruns, I. 193 348 45* 47* 52* 63* 100* 108* 112* 121* 129* 130*.
 Bryant, Jam. H. 95*.
 Bryère, La 244.
 Bryson 285.
 Bücheler, F. 242 269 321 22* 107* 115* 116* 128*.
 Bucher 70*.
 Bucher, J. 114*.
 Büchner, Ludw. 100*.
 Büchenschütz 22* 24*.
 Büchenschütz, B. 106.
 Büchenschütz, R. 80*.
 Büchting, Ad. 1*.
 Budde, Jos. Franz 98*.
 Buddenhagen, Friedr. 19.
 Buddha 127*.
 Buddhismus 11 57.
 Buermann, H. 41*.
 Buhle 51 194 205 2* 3* 32*.
 Buhle, J. G. 75* 125*.

Bühler, G. 14*.
 Bullialdus 321 119*.
 Bullinger, A. 81* 82* 87* 91*.
 Bulliot, J. 81*.
 Buning, G. 91*.
 Bunsen, Chr. K. Josias v. 14*.
 Buonafede, Appiano 3*.
 Burchard, J. F. W. 36*.
 Burckhardt, R. 81*.
 Buresch, K. 24* 74*.
 Burger, F. X. 106*.
 Burgmann, Rud. 105*.
 Burigny, de 21* 112*.
 Burja, A. 85*.
 Burkhard, K. J. 344 123*.
 Burmeister 110*.
 Burnet, J. 134 135 196 17* 20* 26* 50*
 59* 64*.
 Burnouf 13*.
 Bursian 22*.
 Bury 64*.
 Bury, J. 60*.
 Bury, R. G. 59* 62* 78*.
 Buschmann 114*.
 Büsgen 27*.
 Busse, Ad. 192 193 331 343 348 349 48*
 75* 122*.
 Bussemaker 194.
 Butler, W. A. 17*.
 Butcher, S. H. 197.
 Buttman, Aug. 92*.
 Buttman, Ph. 135.
 Butzki, C. 88*.
 Byk, S. A. 26* 66*.
 Eycater, I. 193 196 197 198 349 2*
 80* 90*.

C.

Cáda, Fr. 60*.
 Caird, Edw. 20*.
 Caldi, G. 82* 102*.
 Calò 43*.
 Camerarius 119*.
 Camotius, Joh. Bapl. 193 349.
 Campbell, Lewis 135 140 141 49* 52* 59*.
 Camus, M. 195.
 Canaye 21* 27*.
 Cantarelli, L. 106*.
 Cantoclarus, Car. 343.
 Cantoni, Carlo 7*.
 Cantor, M. 19* 68* 125*.
 Capel, W. C. K. 107*.
 Capelle, W. 242 293 45* 93* 104* 106*
 109* 117* 127*.
 Capes, W. W. 95*.
 Capperonier 21*.
 Cardwell, Ed. 196.
 Carlier, V. 106*.
 Carhill, H. F. 135.
 Carmen aureum 29*.

Caro, E. 105*.
 Carpcow, J. B. 96*.
 Carriere, M. 42* 75* 82* 83*.
 Carroll, M. 90* 91*.
 Cartault, A. 101*.
 Cartesianismus 194.
 Carus, Fr. Aug. 2* 8* 35*.
 Carus, Jul. Vikt. 75* 84*.
 Casalini, A. 82*.
 Casaubonus, Isaac 18 20 193.
 Caspari, A. 47*.
 Caspari, O. 81*.
 Cassel, P. 318 99*.
 Catus Insuber 301.
 Cato der ältere 252.
 Cato der jüngere 295.
 Cauer, P. 89*.
 Caxac, Henry Pierre 51*.
 Celsus, Cornelius, der Arzt 102*.
 Celsus, Cornelius, Schüler des Sextius 304.
 Celsus, der Platoniker, s. Kelsos.
 Cesareo, P. 45* 58*.
 Cesca, G. 18*.
 Chaignet 70*.
 Chaignet, A. 41*.
 Chaignet, A. Ed. 348 19* 31* 48* 75*
 86* 124*.
 Chairemon 295.
 Chairephon 99.
 Chairestrate 270.
 Chalcidius 344 346 69* 123*.
 Chamaileon 93*.
 Chambers, J. D. 322.
 Chantillon, G. 128*.
 Chappuis 46*.
 Chappuis, C. 103*.
 Charleton, G. 101*.
 Charmadas 355 362.
 Charmides 94 126 127.
 Charterius 321.
 Chase, D. P. 196.
 Charles 8* 68*.
 Chassang, A. 116*.
 Charvet, E. 19* 118*.
 Chavanon, A. 45*.
 Chiappelli, Aless. 189 2* 25* 27* 29* 31*
 33* 34* 37* 42* 59* 61* 62* 65* 67*
 72* 95* 104*.
 Chinesen 10 21.
 Chnum 11.
 Chollet, A. 98*.
 Christ, A. T. 55*.
 Christ, K. Th. 135.
 Christ, W. 129 134 195 197 51* 52* 76*
 99* 117* 128*.
 Christliche Kirche und Platons Staat
 180 Anmerkung.
 Chrysanthios 343 346 357.
 Chrysaorios 341.
 Chrysippos 14 16 112 248† 249 251†
 254 255 256 258 260 263 264 266
 271 290 296 297 325 355 360 96*
 109*.

- Chrystal, G. W.* 293.
Cicero 2 17 18 19 77 98 109 220 249
 267 272 281 294 299 300 305.
Philosoph. Schriften 300 ff. *An-*
schauungen 302 ff. — 104* 110*
 111*.
Cichorius, Conr. 292.
Cisorio, L. 100*.
Clark Fl. 66*.
Clausen, W. 47*.
Cleef, van 54*.
Clemens, F. J. 35*.
Clemens, Wilh. 113*.
Clodius, Sextus 319.
Cobet, C. G. 18 104 269 331 347 30* 63*.
Codara 106*.
Cohen, Herm. 9* 67*.
Cohn, C. 114*.
Cohn, J. 8*.
Cohn, Leop. 246 309 50* 74* 115*.
Colardeau 103* 108*.
Cole, Ch. N. 101*.
Colebrooke, H. T. 12*.
Colinet, Ph. 13*.
Combes Dounous, J. 48*.
Comparetti, Dom. 249 267 269.
Confucius 10.
Congreve, R. 196.
Conrad, Joh. 25*.
Conring, H. 196 204.
Consbruch, M. 82*.
Constantini excerpta de nat. anim. 193.
Conti, A. 7* 99*.
Contures, Des 101*.
Conybeare, Fr. C. 309 312.
Conx, Karl 134.
Conx, Victor 134.
Cook, A. B. 71*.
Cooper, W. V. 350.
Cope, E. M. 197.
Coponius Maximus, T. 356.
Coray, A. 196.
Cornelius Labeo 346 124*.
Corner, L. 100*.
Cornford, F. M. 66*.
Cornutus, L. Annaeus 16 257 292† 293
 296† 107*.
Corsi, C. 106*.
Corssen, P. 104* 110*.
Cosattini, A. 268 43*.
Costanzi, V. 125*.
Couigny, E. 39*.
Counson, A. 100* 106*.
Courçon, Robert v. 208.
Courtney, W. L. 7*.
Cousin, G. 270.
Cousin, Victor 348 4* 7* 32*.
Couturat 53*.
Couvreux, P. 348 49*.
Covotti, A. 15* 121* 128*.
Crain 58* 60*.
Cramer, Fr. 9*.
Crassitius, L. 304.
Crawford 123*.
Credaro, L. 20* 103*.
Credé, H. 61*.
Creuxer 93*.
Creuxer, Fr. 330 348 349 11* 24* 114*
 120*.
Croiset, A. 44* 56*.
Croll, G. Chr. 134.
Cromaxiano, Agatopisto 3*.
Crome, C. 53*.
Cron, Chr. 29* 43* 55* 56*.
Crönert, W. 249 268 269 292 96* 99*
 126* 128*.
Crossley, H. 293.
Crusius 106.
Crusius, O. 22* 33* 47* 59* 96* 118*
 123*.
Cucuel, Ch. 57*.
Cuers 73*.
Cumont 19*.
Cumont, F. 309 344 122* 123* 125*.
Cunn, J. Me. 87*.
Curcio, C. 100*.
Curterius, Jo. 348.
Cylichowski, B. 43*.
Cyprian 100*.
Czaja, P. 82*.

D.

- Dacier* 48*.
Dacqué, Edg. 8*.
Dagna, Mass. 272.
Dagneaux, H. 7*.
Dahlmann, Jos. 14*.
Dahmen, J. 45* 46*.
Dahn, Felix 11*.
Dähne 310 113* 114*.
Damaskios 17 22 328 347† 349 353†
 357 124* 125*.
Damman, Joh. Fr. 66*.
Damon 128*.
Damsté, P. H. 112*.
Dandolo, G. 26*.
Dantu, G. 73*.
Danysz, A. 89*.
Danzel, Th. Wilh. 68*.
Dardanos 356.
Daremborg, Ch. 118*.
Daresté 18*.
Darmesteter, James 14*.
Dartigue-Peyrou, J. 106* 108*.
Darwin 68 10* 19*.
Dassaritis, E. 116*.
Daub, A. 27*.
Dauriac 33*.
Dauriac, L. 28*.
David, d. Philosoph 4 193 349 353 125*.
David, T. W. Rhys 13* 127*.
Davidsohn, Th. 330.
Davidson, J. 89*.
Davidson, Th. 29* 33*.

- Davidson, W. L.* 95*.
Davies, John 13*.
Davies, J. L. 135.
Davisius, Jo. 321.
Davis, H. W. C. 196.
Day, D. A. 50*.
Debrunner, Alb. 19.
Decker, Fr. 27*.
Degérando 3*.
Degert, A. 111*.
Dehaut, L. J. 120*.
Deichert 71*.
Deichmann, C. 18*.
Deile, G. 73*.
Deinhardt 57*.
Deinhardt, J. H. 86*.
Deiter 23*.
Delanuy, Ferd. 114*.
Delbrück, Ferd. 128 57*.
Delion 97.
Dembowski, Joh. 86*.
Demeter 92.
Demetrios, der Kyniker 119.
Demetrios Lakon 16 267 355.
Demetrios Phalereus 70 242 243 244† 310 93*.
Demetrios Poliorketes 112.
Demm, G. 63*.
Denme, C. 56* 70*.
Demo 349 353 125*.
Demokritos 65 68 74 75 ff.† 81 85 94 225 244 270 285 358 359 36* 111* 112* 128*. Mechanische Welterklärung 75. Die Atome u. das Leere 75 77. Eigenschaften der Atome 75 78. Bewegung 78. Entstehung der Organismen 79. Seelenatome 79. Bedeutung des Atmungsprozesses für die Seele 79. Sinnesempfindungen durch Gleiches 79. Ausflüsse von Atomen und Eidola 79. Ethische Anschauungen 80 f.
Demokriteer 75 81.
Demonax 114 119 47*.
Demoulin 25*.
Demoulin, H. 117*.
Denis, J. 20*.
Dentler, E. 35*.
Denzinger, Ignat. 35*.
Derkyllides 187 320† 323†.
Desai, S. A. 127*.
Descartes 74 79 256 3*.
Desfossés, Ed. Gasc. 19*.
Desjardins 110*.
Deslandes 2*.
Dessau, Herm. 22*.
Deswert, E. 74*.
Deter, Chr. G. Joh 6*.
Deubner, L. 343.
Deuschle, Jul. 134 135 167 53* 60* 61* 68*.
Deussen, Paul 6* 13* 62* 127*.
Deutinger, M. v. 5*.
Dexippos 192 343† 346† 122*.
Deycks 110.
Deycks, Ferd. 45*.
Diagoras 94 39*.
Dialektiker 109.
Dialexeis 83 109 39*.
Dick, A. 349.
Dickinson 67*.
Diebitsch 100* 102*.
Diebitsch, Frx. Rob. 79* 89*.
Dieck 67*.
Dieckmann 58*.
Diederich, B. 59* 62*.
Diederichsen, L. 78* 88*.
Diehl, Ernestus 348 50* 63* 124*.
Diehl, G. J. 95*.
Diehlz 88*.
Diels 18 20 27 29 32 33 ff. 43 50 51 ff. 58 61 ff. 66 70 ff. 74 ff. 83 84 89 91 192 193 195 198 241 243 249 251 267 268 269 284 290 292 302 321 322 349 355 2* 15* 16* 18* 19* 23* 24* 25* 27* 28* 29* 30* 32* 33* 46* 76* 77* 79* 80* 81* 90* 92* 93* 99* 106* 109* 110* 112* 121* 122* 126* u. ö.
Diemer 39.
Dietelmaier, J. A. 119*.
Dieterich, Albr. 36* 71*.
Dieterici, Fr. 84*.
Dietze, Joh. 269.
Dietzel, H. 59*.
Dikaiarchos 15 240† 242 244† 294 92*.
Dilthey, Carl 63*.
Dilthey, Wilh. 1* 2* 10* 25*.
Dimmler, H. 83*.
Dindorf G. 20 106 242.
Dinse, M. 116*.
Diodoros von Aspendos 49.
Diodoros Kronos 109 110 111 112 45*.
Diodoros, Peripatetiker 240 245 355.
Diodoros aus Sizilien, d. Historiker 109*.
Diodotos (Theodotos), Akademiker 357.
Diodotos, Peripatetiker 246.
Diodotos, Stoiker 295 300.
Diogenes von Apollonia 34 35 36 74 76 27* 36*.
Diogenes Laërtios 2 15 16† 17 18† 24 125 249 2* 15* 48* 119*.
Diogenes, der Neuplatoniker 353.
Diogenes von Oinoanda 267 268 270 272.
Diogenes von Seleukeia, (der Babylonier) 245 249† 252† 259 263 290 294 302 355 96*.
Diogenes von Sinope 114 117† 118 46* 113* 128*.
Diogenes von Smyrna 81.
Diogenes von Tarsos 16 267 355.
Diokles von Magnesia 16.
Diokles, Pythagoreer 49.
Dion, Schwager des Dionysios 124 129.
Dion von Prusa (Chrysostomos) 114† 118 119 124 125 129 130 189 248 47* 117* 122* 128*.

Dionysios, der ältere, Tyrant von Syrakus 121 124 129 130.
 Dionysios (Pseudo-D.) Areopagites 353 124* 129*.
 Dionysios, der jüngere, Tyrann von Syrakus 121 125 189.
 Dionysios, der Epikureer 266 355.
 Dionysios, d. Gr., Bischof 272.
 Dionysios von Halikarnass 77 251 79*.
 Dionysios, angebl. Lehrer Platons 127.
 Dionysios, der Stoiker 356.
 Dionysius Cartusianus 350.
 Dionysodoros 92 93.
 Dionysos, allegorisch gedeutet 92.
 Diotimos 37*.
 Dissen, Ludolph 40* 60*.
 Dissoi logoi s. Dialexeis.
 Dittel, H. 68*.
 Dittenberger, W. 141 52* 117*.
 Dittmeyer, Leonh. 195 77*.
 Dittrich, Franz 42*.
 Doege, Henr. 103* 104*.
 Doergens, H. 105* 108*.
 Döllinger, J. 66*.
 Domański, Boleslaus 119* 124*.
 Domninos 350.
 Dorer 24.
 Döring 239.
 Döring, A. 1* 17* 20* 27* 31* 33* 41* 44* 45* 62* 71* 90* 91* 99* 111*.
 Döring, Fr. 63*.
 Dorison 106*.
 Dorn, Joh. Chr. 1*.
 Dörner, A. 9*.
 Dörpfeld, W. 58*.
 Dörwald, P. 44*.
 Dourif, J. 95*.
 Dowall, K. A. 31*.
 Drakon 127.
 Dräseke, Joh. 242 29* 124*.
 Dreinhöfer, A. 59* 73*.
 Dresig, Sig. Fr. 40*.
 Drews, Arthur 121*.
 Dreykorn 57*.
 Drosihn 293 70* 109*.
 Droste, P. 52*.
 Droste-Hülshoff, Cl. Aug. v. 88*.
 Drummond, James 114*.
 Druon, H. 53*.
 Drygas, A. 73*.
 Dschainismus 11.
 Dübner 194 241 321 349.
 Duening, H. H. A. 268.
 Duff, J. D. 270.
 Dufour, M. 197.
 Dugas, L. 20*.
 Dühring, E. 6*.
 Duméril, A. 116*.
 Dümmler, Ferd. 68 92 22* 25* 38* 39* 41* 43* 44* 46* 48* 49* 51* 56* 57* 59* 64* 67* 91* 92* 97* 117*.
 Dunan, C. 34*.
 Duncker, Max 11*.

Duperron, Anquetil 12* 14*.
 Duprat 20* 85*.
 Dupuis, J. 321 69*.
 Durand, R. 111*.
 Durand de Laur, H. 110*.
 Dyer, L. 54*.
 Dyroff, Ad. 23* 37* 81* 94* 96* 97* 98* 100* 103* 117* 130*.
 Diirr, Karl 117*.
 Dutoit, Jul. 127*.

E.

Earle, M. L. 111*.
 Eaton 196.
 Eberhard, Eugen, 86*.
 Eberhard, E. F. 85*.
 Eberlein, L. 88*.
 Ebert, J. F. 93*.
 Eberz, J. 62*.
 Echekrates 42 49 112.
 Eck, G. F. 48*.
 Eckert, Wilh. 53*.
 v. Eckstein 24*.
 Edmonds, J. M. 241 129*.
 Edwards, G. M. 106.
 Egger 42* 75*.
 Egger, A. E. 120*.
 Egger, E. 197 21* 79* 90*.
 Egger, J. 91*.
 Egger, P. J. B. 58*.
 Egger, Vict. 15*.
 Ehemann, Christoph, 47*.
 Ehlers, R. 66* 97*.
 Ehrle, Fr. 75*.
 Ehrlich, Adolf 89*.
 Eichhoff, K. 24* 28* 53*.
 Eichner, M. 100*.
 Eichthal, G. d' 42*.
 Eisele 117*.
 Eisenmann 1*.
 Eisler, Rud. 10*.
 Eklektizismus 283 284 299 ff.† 305.
 Ekphantos 42† 46 47 187 31*.
 Eleaten 21 27 28 51 ff.† 65 75 77 110 163 32* 128*.
 Elektra (Fangschluß) 111.
 Elenxinos (Spitzname d. Alexinos) 111.
 Eleutheropulos, Abrah. 9*.
 Elfer, Aug. 86*.
 Elias, der Philosoph 4 193 349 353.
 Elische Schule 105 113.
 Ellis, R. 33* 35* 101* 107* 108*.
 Ellwood, Ch. A. 89*.
 Elser, Conr. 84*.
 Elter, A. 251 293 311 317 43* 47* 80* 94* 96* 97* 103* 109* 113* 117*.
 Embser, J. Val. 134.
 Emminger, A. 15* 25*.
 Empedokles 21 34 38 41 46 65 ff.† 89 216 276 336 358 359 34* 35* 38* 100*.

- Elemente 65. Liebe und Haß 65 67.
Die organischen Wesen 67. Ausflüsse, Sinneswahrnehmung 68. Verhältnis z. Darwinismus 68. Erkenntnis durch Gleichartiges 68. Religiöse Lehre 68. Seelenwanderung 69. Fleischverbot 69. Bekämpfung d. Anthropolomorphismus d. Volksreligion 69. Umdeutung d. Volksgottheiten 69. Verhältnis z. d. Pythagoreern, d. Eleaten, Parmenides und Heraklit 69.
- Endt, J.* 89*.
Enfield, Will. 2*.
Engel, G. 83*.
Engel, Joh. Jak. 68*.
Engel W. 44*.
Engelbrecht, A. 107* 125*.
Engelbrecht, P. C. 75*.
Engelhardt, von 118*.
Engelhardt, Fr. Guil. 89*.
Engelhardt, J. G. V. 330.
Engelmann, W. 24*.
Enk, K. 293 349.
Enk, M. 90*.
Ennius 50 48*.
Epicharmos 41 42 f.† 49 f.† 32*.
Epiktet 248 292 f.† 297† 298 107*.
Epikur 4 16 76 81 85 92 121 123 266 ff.† 296 355 360. Leben 270. Schriften 271. Schule 271 272. Begriff d. Philosophie 4. Einteilung d. Philosophie 273. Unterschied von d. Kyrenaikern 279 283. Induktion 273 274. Wahrnehmung 273. Kriterien 273. Mathematik 274. Mechanische Welterklärung 277. Atome u. Leeres 275 276. Götter 275 278. Kein naturwissenschaftliches Interesse 277. Psychologie 275 278. *Εἰδωλα* 278. Keine Fortdauer der Seele 278. Lust 278 ff. Einsicht 279. Keine *εἰσαγωγή* 278. Tugend 279 281. Einteilung der *ἐπιθυμῖαι* 280. Begriff der *ἡδονή* 280 281. Arten der Lust 281 f. Statik der Lust- u. Unlustgefühle 280. Ethisches Ziel 280. Begründung sittlicher Gesetze 281. Willensfreiheit 275 276. Der Weise 279. Freundschaft 282. Staatsleben 283. — 37* 63* 99* 100*.
Epikureer 16 82 105 266 ff.† 16* 101*.
Epimenides 20 23 25*.
Epstein, Geo. 43*.
Erasmus 107 193.
Eratosthenes 14 15.
Ercole P. d'. 31*.
Erdmann, Benno 2* 5* 8*.
Erdmann, Joh. Ed. 5*.
Erdmann, M. 197.
Erennius 327 328 120*.
Eretriker 112 f.
Eristiker 109.
- Erman, A.* 15*.
Ernst, G. 125.
Ersch 1*.
Erymneus 356.
Eryxias 108.
Eryximachos 94.
Espinas, A. 58*.
Esra, Buch 312.
Essäer 307 312 113*.
Essen, E. 195 207 76* 81*.
Euandros 290 355 361.
Eubulides 109 110 111.
Eubulos, Platon. d. 3. Jahrh. nach Chr. 357.
Eubulos von Ephesos 361.
Eubulos von Erythrai 361.
Eucken, R. 1* 9* 10* 75* 76* 80* 87* 88*.
Eudemos 14 22 48 189 197 201 202 203 204 240† 242 243† 256 92*. E., Dialog des Aristoteles 197.
Eudoros 246 320 322 116*.
Eudoxos d. Geograph 74*.
Eudoxos v. Knidos 121 129 185 186† 187 359 74*.
Euenos 94.
Eugenios 248.
Euhemeros 120 124 48*.
Eukleides v. Megara 105 109 ff.† 113 124 177 285 45*.
Eulaios 353.
Eulamios 353.
Eunapios 17 330 342 343† 346†.
Euphorion 245.
Euphrasios 357.
Eupolis 85.
Euripides 35 74 86 129 35* 36* 81*.
Eurytos 42 49.
Eusebios, der Kirchenschriftsteller 17 19 310.
Eusebios aus Myndos, Neuplatoniker 343 346.
Eustathios 346.
Eustochios 331 332.
Eustratios 193 227 78*.
Euthydemos 92 93 39*. E., Dialog Platons 148.
Evangelidis 7* 34*.
Ewald 113*.
Ewald, H. 15*.
Excerpta Menonia 31.
Exham G. A. 88*.
Exter, Fr. Chr. 134.
Eymin, A. 8*.
Eyssenhardt, Frx. 321 344 349.
Eyth, Ed. 134.

F.

- Faber* 68.
Faber, Ernst, 12*.
Fabianus 299.
Fabricius, Joh. Alb. 285 292 348 23* 69*.
Fabricius, O. 44*.
Fahland 71*.

Fähse, Th. 66*.
Fairbanks 73* 98*.
Fairbanks, A. 25*.
Fairclough, H. R. 53*.
Falchi, A. 99*.
Falter, G. 115* 129*.
Farjanel, F. 126*.
Fausti, Joh. 101*.
Fava, Dom. 135 64*.
Favaro, A. 56*.
Favonius Eulogius 344 346 123*.
Favorinus 125 284 288 357 103*.
Favre, Mme. Jules 98*.
Fay, Edwin W. 101*.
Fechner, Herm. Ad. 88*.
Feddersen, H. 63*.
Feddersen, O. M. 128*.
Feller, W. 91*.
Ferber, J. 128*.
Ferrari, Eugenio 135.
Ferrari, S. 32* 35* 78* 128*.
Ferraz 105*.
Ferri, A. 93*.
Ferrier, James Frederick 17*.
Ferrini, C. 197.
Fertig, J. 116*.
Festa, N. 343 91* 108*.
Feuerlein, Emil 8*.
Feugère, G. 35*.
Feussner, Heinr. 241.
Feustell, Heinr. 100*.
Fichte, Im. Herm. 11* 119*.
Fichte, Joh. Gottl. 5 10*.
Ficinus, Marsilius 134 330 49* 68*.
Fickert, C. R. 292 105*.
Fiegl, A. 105*.
Fierens-Gevaert 9*.
Filkuka, L. 87*.
Finckh, Chr. Eberh. 349.
Findelsen, Jul. 89*.
Finsler, G. 91* 128*.
Fiorentino, Franco 17*.
Firmiani, S. 35*.
Fischer, A. 26*.
Fischer, Alb. Max. 204.
Fischer, C. 56*.
Fischer, K. 65*.
Fischer, K. Ph. 70*.
Fischer, Kuno, 61* 68*.
Fischer, Max. Ach. 74*.
Fischer, P. 47*.
Fleckensen, A. 22*.
Fleury, Amédée 105*.
Flipse, H. J. 18*.
Flügel, O. 6*.
Foerster, Rich. 195 202 74*.
Fonsegrive, G. L. 8*.
Forchhammer, P. W. 40* 76* 90*.
Forster, E. 53* 108*.
Förster, R. 120* 122*.
Fortlage, Carl 57* 98*.
Foss 241.
Foß, H. Ed. 38*.

Foucher 21*.
Fouillée, Alfr. 7* 41* 65*.
Fourmont 21*.
Fowler, Haroldus N. 292.
Fox, W. 111*.
Fraccaro, Plinio 112*.
Fraenkel, J. M. 241.
Fraguier 21*.
Franck, Ad. 10*.
Francke, F. Joh. Chr. 81*.
Fränkel, M. 38*.
Fränkel, S. 94*.
Frankel, Z. 114*.
Frantzius 194 195.
Federking 52*.
Frei, Joh. 38*.
Fréret 21* 39*.
Frerichs, Hnr. 100*.
Freudenthal, J. 242 321 324 350 15* 33*
 80* 86* 94* 103* 113* 118* 124*.
Freudenthal, M. 114*.
Freytmüller, P. W. 43*.
Freyschmidt 88*.
Freytag, Gust. 90*.
Freytag, W. 127*.
Frick, O. 45*.
Friedel, W. O. 22* 37* 39*.
Friedlein, God. 348 350 125*.
Friedrich, W. 80*.
Friedrichs, E. 56* 62*.
Fries, C. 93* 111* 123* 126*.
Fries, J. J. 68*.
Fries, Jak. Fr. 4*.
Frisch, P. 117*.
Fritz, W. 344 123*.
Fritze, E. 54*.
Fritzsche, A. Theod. Herm. 196 204 92*.
Fritzsche, F. V. 47*.
Fritzsche, Rob. 100*.
Frohschammer, J. 81*.
Fronmüller, W. 37*.
Frontera, G. 34*.
Fuchs, C. 67*.
Fuhr, K. 56*.
Fuhr, Max 242.
Funcke, C. A. 70*.
Funk, K. 114 47*.
Funk-Brentano, Th. 37*.
Fülleborn, Georg Gust. 51 10* 32* 35* 119*.
Fusci, G. G. 108*.

G.

Gabba, Bassano 108*.
Gabelentz v. d. 12.*
Gabler, Car. 321.
Gabrielsson, J. 103*.
Gaisford, Thom. 19 348 29*.
Gaius 332.
Galasso, Ant. 26*.
Gale 331.
Galen 17 19 193 249 320† 321 324 325†.

- 331 356 104* 118*. Ps.-Gal. π. φιλοσ.
ιστογ. 15 118*.
- Galilei 10.
- Gans, E. 68*.
- Ganss 48*.
- Ganter F. L. 97* 98* 108*.
- Garbe 113*.
- Garbe, R. 13* 24* 126*.
- Gardikas, G. 53*.
- Gardner, A. 122*.
- Garnier, Ad. 20* 21* 44*.
- Garrod, H. W. 59*.
- Garve, Christian 196 98* 102* 110*.
- Gass, W. 8*.
- Gassendi, P. 98*.
- Gassner, J. 111*.
- Gastmann, A. L. 81*.
- Gärtner, Th. 115*.
- Gataker, Thom. 293 94*.
- Gatscha, F. 118*.
- Gawanka, C. 98*.
- Gaye, R. K. 71*.
- Geb 12.
- Gedike, Fr. 19 39* 110*.
- Geel, Jac. 37*.
- Geffcken, J. 21* 35* 123*.
- Geffers 36*.
- Gehring, A. 42*.
- Geier, Rob. 75*.
- Geiger, Abraham 113*.
- Geil, G. 28* 70*.
- Geissler 1*.
- Geissler, A. 54*.
- Gelder, J. J. de 321 29*.
- Geldner, Karl 14*.
- Gellius 17 20 112 288 325.
- Geminus 74* 104*.
- Genethlios 61.
- Gentile, G. 105*.
- Georgiades, A. 121*.
- Georgii, Joh. Chr. Ludw. 113* 114*.
- Georgii, L. 134 311 62*.
- Gercke, Alfr. 16 135 292 16* 43* 52* 56*
60* 82* 92* 96* 104* 106* 109* 112*
119* 126*.
- Gerhard 24*.
- Gerlach, Fr. Dor. 103*.
- Gerlach, Gottl. Wilh. 120*.
- Gerling, Ch. L. 33*.
- Germanikus 109*.
- Gernhard, A. G. 72*.
- Gertz 292 f.
- Gevaert, F. A. 195.
- Geyer 91*.
- Gfrörer, Aug. 113* 114*.
- Giambelli, C. 63* 104* 111*.
- Gianola, A. 111* 115*.
- Gibbon 122*.
- Gidel, Ch. 80*.
- Gidionsen, Guil. 98*.
- Gierke, O. 181.
- Giesecke, A. 20* 96* 107*.
- Giesen, Karl 116*.
- Giesing, Fr. 50*.
- Gifford, E. H. 135 50*.
- Gilbert, O. 19* 33* 127*.
- Gilbert, W. 106.
- Gildemeister, J. 242 317 321.
- Gillet, M. 87*.
- Gilow, H. 21*.
- Gils, P. J. M. van 48*.
- Giovanni, Vincenzo di 7*.
- Giri, Giac. 100* 101*.
- Giussani, C. 269 99*.
- Gizycki, P. v. 99* 102*.
- Gladis, C. 94* 123*.
- Gladisch, A. 21 39 24* 26* 28* 30* 32*
34* 35*.
- Glaser 201.
- Glaser, J. C. 76*.
- Glaukon 126 127.
- Glaukos von Rhegion 66.
- Gloël 110*.
- Gloël, E. 70*.
- Glogau, Gust. 56* 58*.
- Glossner 84*.
- Gloth, Ch. M. 106.
- Glückselig, Conr. Joh. 127*.
- Gnesotto, A. 111*.
- Gnostiker 326 333 339 3*.
- Göbel, K. 61* 69* 91*.
- Gobineau 11*.
- Godwin, W. 71*.
- Goebel 195 76* 80*.
- Goebel, K. 102*.
- Goedeckemeyer, A. 26 37* 77* 101* 102*.
- Goes, Geo. Fr. Dan. 27*.
- Goethe 87 190 240.
- Goetz, Joh. Kasp. 48*.
- Goetz, L. F. 84*.
- Goguel, Ed. 105*.
- Goldbacher, Al. 321 28* 55* 57* 117*.
- Goldenes Gedicht 115*.
- Goldenthal, J. 192.
- Goldmann, Gust. 89*.
- Golling, J. 52*.
- Gollwitz, Theod. 121*.
- Gomolinski, K. 58*.
- Gomperx, H. 20* 23* 67* 82* 128*.
- Gomperx, Th. 68 92 136 138 141 143
147 158 159 197 267 268 269 274
17* 18* 29* 37* 38* 46* 49* 52* 54*
59* 60* 63* 64* 65* 74* 80* 91* 92*
94* 95* 96* 101* 103* 122* 123* 125*.
- Gonzalez, C. 7*.
- Goodrich, W. J. 58* 62*.
- Goodwin, W. 86*.
- Goram, Otto 114*.
- Görgens, E. P. 82*.
- Gorgias aus Leontini 83 89f.† 108 114
358 359 38*. G. Dialog Platons 146.
- Göring, Carl 19*.
- Görland, A. 66* 68* 85*.
- Göttling, C. 196 88*.
- Göttling, Karl W. 46*.
- Gpptschick, A. 56*.

Götttsching, Joh. 116*.
 Gottschlich, E. 77* 85* 90*.
 Gotthwald, Ricard. 129*.
 Gouraud 103*.
 Gow, James 70*.
 Grabisch, Jos. 293.
 Graef, A. 58*.
 Graetz 311 312.
 Graham, Jul. 62*.
 Graindor, P. 92*.
 Grant, Alex. 196 17* 80*.
 Grassi Bertaxxi, G. 70*.
 Grassmann, H. 12*.
 Gratacap, A. 86*.
 Gratsiales 64*.
 Grätz, H. 113*.
 Gratzy, O. 38*.
 Grauert 93*.
 Gréard, Oct. 105* 116*.
 Greenwood, L. H. G. 78*.
 Gregor IX., Papst 208.
 Gregor d. Große 108*.
 Gregor v. Nazianz 128* 129*.
 Gregoriades, P. 71*.
 Gregorovius, Ferd. 120*.
 Grenfell 49*.
 Grimmelt, B. 59*.
 Groeneboom jr., P. 241.
 Gröyer, A. 71*.
 Groh, Fr. 54*.
 Groot, J. M. de 126*.
 Grosch, Gust. 107*.
 Grossmann 114*.
 Grossmann, A. 55*.
 Grote, G. 138 24* 30* 37* 41* 48* 51*
 54* 69* 80* 99*.
 Grotefend 71*.
 Grotius 9.
 Grube 12*.
 Grucker, E. 120*.
 Grumme, A. 111*.
 Grundey, Eman. 71*.
 Grünwald, E. 65* 74*.
 Gruppe 69*.
 Gruppe, O. 25*.
 Gruppe, O. F. 30*.
 Grynaeus, Simon 134 193 348.
 Grysar 32*.
 Grysar, C. J. 301 103*.
 Gsell-Fels, J. T. 86*.
 Gudeman, A. 109*.
 Guelfi, Fr. Filom. 20*.
 Guggenheim 46* 59* 60*.
 Guggenheim, M. 42* 73*.
 Guhrauer, H. 135.
 Guiraud, Jean 116*.
 Gumlich 62*.
 Gumposch, V. Ph. 1* 4* 81*.
 Gundermann, G. 31* 105*.
 Günss, A. 94*.
 Günther, K. E. 29*.
 Günther, Paul R. G. 119*.
 Günther, Sigm. 17* 19*.

Guthe, Herm. 15*.
 Güthling 106.
 Güthling, K. E. 86*.
 Güthling, Otto 270 321.
 Guttman, J. J. 42*.
 Guyau, Cl. 102*.
 Guyau, M. 102*.
 Guyot 27*.
 Guyot, H. 115* 121*.

H.

Haack, A. 72*.
 Haake, A. 98*.
 Haas 23*.
 Haas, Alb. 99* 125* 127*.
 Haas, L. 76* 82* 103*.
 Haas, P. Leander 102*.
 Haase 292.
 Häbler, A. 98*.
 Hachex, Karl 100*.
 Häcker, F. 78* 88*.
 Hadzits, G. D. 101*.
 Haebelin, C. 322.
 Haffner, Paul 6*.
 Hagen, Benno de 49*.
 Hagen, F. von 106*.
 Hagen, Herm. 36*.
 Hagen, P. 46*.
 Hägerström, A. 87*.
 Hahn 73*.
 Hahn, C. 47*.
 Hahn, H. 60*.
 Hahn, Vict. 117*.
 Halbfaß, W. 38*.
 Halévy, E. 65*.
 Hallier, E. 99*.
 Halmschlag 99*.
 Hambruch, E. 82*.
 Hamelin, O. 195.
 Hamerling, R. 6* 119* 120*.
 Hammer, C. 197.
 Hammerschmidt, K. 85.
 Hammond W. A. 195 72* 82* 129*.
 Hampke, Herm. 78* 87* 88*.
 Handt 23*.
 Haneberg 84*.
 Hannot, E. 98*.
 Hannwacker, Phil. 55*.
 Hanow, Fr. 92* 119*.
 Hap 12.
 Harder, Franz 101*.
 Hardie 127*.
 Hardie, R. P. 67* 80*.
 Hardy, E. 12* 18*.
 Hardy, R. S. 14*.
 Harless 122*.
 Harless, C. G. 23* 27*.
 Harms, F. 7* 8* 9*.
 Harnack, A. 312 21* 43* 119*.
 Harnischmacher 113*.
 Harpf, A. 38.

- Harpokration 325 326.
Hartl. G. 36*.
Hartenstein 45* 87* 103*.
Hartenstein, G. 10* 30* 86*.
Hartfelder, K. 103* 110*.
Hartlich, P. 76* 94* 104* 107* 118*.
Hartmann 65*.
Hartmann, Edl. v. 8*.
Hartmann, Frz. 127*.
Hartmann, H. 108*.
Hartmann, J. 58*.
Hartmann, J. J. 49* 117*.
Hartmann, Theoph. 68*.
Hartung 70*.
Hartung, J. A. 269 21* 24* 90*.
Hase, Ludw. 70*.
Hasenclerler, K. A. 20*.
Hasler, F. 110*.
Hasse, C. 35*.
Hatch, Edwin 95* 103*.
Hatzfeld, A. 197.
Haug 14*.
Haupt, J. v. 90*.
Haupt, Steph. 91*.
Hausenblas, A. 55*.
Haushalter B. 65*.
Hausrath, Aug. 269.
Haven, J. 7*.
Havel, L. 111.
Hawkins, E. L. 196.
Hayd 83*.
Hayduck, Mich. 192 193 203 216 227
 349 62* 77* 129*.
Hayduck, Woldem. 57*.
Haym, R. 1*.
Headlam, W. 77* 123*.
Heath, J. L. 78*.
Hebenstreit, G. E. 122*.
Heberdey, R. 270.
Hebler, C. 1* 69* 91*.
Hecht, Hans 49*.
Heck, L. 85*.
Hedonische oder kyrenaische Schule
 105 47*.
Heege, F. 47*.
Heeren 56.
Heeren, A. H. L. 19 125 96*.
Heeringa, D. 111*.
Hefermehl, E. 97* 122*.
Hefter, A. 106* 112*.
Hegel 5 7 25 38 63 83 288 1* 4* 5* 7*
 11* 37* 40* 81*.
Hegel, Fr. W. Car. 75*.
Hegesias 120† 123† 283 48*.
Hegesinos 290 355.
Hegias 347† 352 f.† 357.
Heiberg, J. L. 193 322 349 85*.
Heidel, W. A. 135 26* 54* 77* 99* 128*.
Heidenhain, Fr. 80* 90*.
Heigl 328 330.
Heikel, J. A. 106*.
Heimsoeth, Frid. 36*.
Heindorff, Lud. Fr. 135.
Heine, O. 97* 110* 119*.
Heine, Th. 51* 65* 90*.
Heinecke, Carl Heinr. 120*.
Heinisch, Paul 115* 130*.
Heinius 21*.
Heinrich, A. 64*.
Heinsius, Dan. 39* 94*.
Heinze, Alb. 31*.
Heinze, H. 23* 116*.
Heinze, Max 68 312 10* 18* 19* 20*
 23* 25* 35* 37* 39* 43* 72* 89* 97*
 98* 99* 114* 121*.
Heinze, Rich. 185 193 242 270 272 323
 25* 46* 74* 96* 104* 116*.
Heitz, E. 109 194 197 328 18* 52* 76*
 120* 125*.
Hekaton aus Rhodos 292.
Helbig, W. 125.
Helck, J. 97*.
Helena, allegorisch gedeutet 74.
Helferich, G. 328.
Helikon v. Kyzikos 129 186.
Heliodoros, Neuplatoniker 352.
Heliodoros aus Prusa 193 246.
Hellenen, ihre Veranlagung im Gegen-
satz zu der der Völker des Nordens
u. d. Ägypter u. Phöniker 174 180.
Heller, H. 72*.
Helm, R. 47* 113* 118*.
Helmreich, G. 321 118*.
Helvidius Priscus 296.
Heman, C. F. 86*.
Hempel, Herm. 100*.
Hensen, J. T. 35*.
Hendrickson, G. L. 92* 100*.
Henkel, Herm. 20* 32* 44* 79* 89*.
Henne 45*.
Henneguy, F. 34*.
Hennesy, Joann. 69*.
Hennicke, Otto 118*.
Henning, Leop. v. 8*.
Henrychowski, J. 86*.
Hense, Conr. 105*.
Hense, O. 20 114 292 293 323 46* 47*
 96* 106* 117*.
Hensel, P. 62*.
Hensel, R. 50*.
Hephaistos 67 92.
Herakleides Lembos 16† 62 113 245†.
Herakleides, der Pontiker 2 3 14 45 47
 87 184† 187† 272 74*.
Herakleitos von Ephesos 21 36 ff.† 43
 50 53 56 61 65 69 75 77 87 127
 154 163 164 262 336 358 28* 36*
 128*. Feuer Prinzip 36 38, Fluß
 d. Dinge 36, Krieg d. Vater aller
 Dinge 39, Logos 36 39, 'Οδὸς ἀνω
 κάτω 39, 'Εκπύρωσις 39, Gegensätze
 in den Dingen 39, Ewiges Gesetz
 40, Vernunft u. Sinnenschein 40,
 Praktisches Verhalten 40 f., Nach-
 wirkungen Heraklits 41 f. (Epicharm
 41, Parmenides 41, Ps.-Hippokrates

- π. διαίτης 41, Ps.-Hippokrates π. τοοφῆς 42).
 Herakleitos, der Stoiker 292 295.
 Herakles 114, H. am Scheidewege 91 92.
 Herakliteer 37 40 42.
 Herbart 5 33 63 66* 110*.
 Herbartianer 7.
 Herbst, Ludw. Ferd. 38*.
 Hercher, Rud. 106 120 321 331 344 122*.
 Here pheresbios 67.
 Herennius s. Erennios.
 Herillos von Karthago 248 251 355 96*.
 Herkules s. Herakles.
 Hermann, Conr. 5* 80*.
 Hermann, E. 110*.
 Hermann, G. 197 24*.
 Hermann, J. 81*.
 Hermann, K. F. 70 106 110 125 131 134 137 169 321 26* 31* 37* 39* 43* 44* 48* 50* 56* 57* 58* 65* 66* 68* 70* 72* 86* 103* 110* 116*.
 Hermarchos 266 272 355.
 Hermeias aus Alexandria 347 348 350 352.
 Hermeias der Christ 18.
 Hermeias aus Phönikien 353.
 Hermes, Emil 292.
 Hermes trismegistos 322 326 119*.
 Hermetische Theologie 12.
 Hermias von Atarneus 188 189 190.
 Herminos 242 247 356 94*.
 Hermippos 15 46 192 207 242 244 245 310 93*.
 Hermodoros von Ephesos 37.
 Hermodoros (Schüler Platons) 125 126 127 184† 187† 74* 126*.
 Hermotimos, angeblicher Vorgänger des Anaxagoras 74 35*.
 Hermotimos, Dialog des Lukian 305.
 Herodot 12 22 44.
 Herpyllis 190.
 Hersman, Anne Bates 22*.
 Hertlein, F. K. 106 343.
 Hertling, v. 21*.
 Hertling, G. v. 83*.
 Hertz, Martin 20 115*.
 Hertz, Wilh. 129*.
 Herwerden, H. van 197 64* 107* 109* 122*.
 Herwig, Th. 93*.
 Herxog, J. C. 115*.
 Hesiod 1 20 21 22 34.
 Hesychios 17. Ps.-H. 17 16*.
 Hettner, H. 81*.
 Heumann, Christ. Aug. 2* 43* 98*.
 Heusde, J. A. C. van 110*.
 Heusde, Phil. Guil. van 40* 65*.
 Hey, O. 106*.
 Heydel, W. A. 31*.
 Heyden-Zielewicz, Joh. v. 29*.
 Heydenreich, Carl 3*.
 Heyder 83*.
 Heyder, C. 8*.
 Heyder, C. L. 30*.
 Heyder, C. L. W. 81*.
 Heylbut, Gust. 193 227 242 246 302 75* 79* 92*.
 Heyler, L. H. 344.
 Heyne, G. 83*.
 Hicks, R. D. 196.
 Hielscher, H. 17*.
 Hierax 322 326 119*.
 Hierios 350 357.
 Hierokles, der Neuplatoniker 327 347 348 350.
 Hierokles, der Stoiker 293 297 298 108*.
 Hieron 108.
 Hieronymos, der Christ 272 100*.
 Hieronymos aus Rhodos 240 242 245 355.
 Higginson, Th. W. 293.
 Hiketas 47.
 Hildebrand, G. F. 321 117*.
 Hildebrand, H. 86*.
 Hildebrandt 99*.
 Hildenbrand, K. 107 204 11* 32* 72*.
 Hilgenfeld, H. 106* 113*.
 Hilgers, B. J. 119*.
 Hille, H. 65*.
 Hillen 114*.
 Hiller, E. 242 321 33* 46* 62* 93* 118*.
 Hiller, J. F. 96*.
 Hiller v. Gärtringen, E. 18*.
 Hilty 108*.
 Hinze, Wilh. 60*.
 Hipler, Franz 119*.
 Hipparchia 114 118.
 Hippasos von Metapont 42.
 Hippas aus Elis 83 90† 94 101 109 38*.
 (H., d. größere u. d. kleinere, Dialoge des Platon) 144.
 Hippobotos 16.
 Hippodamos von Milet 42 49 32*.
 Hippokleides 355.
 Hippokrates (Pseudo-H.) 41 42 38*.
 Hippolytos 15.
 Hippon 29 31 27*.
 Harmer, J. 59*.
 Hirsch 92*.
 Hirschig 44*.
 Hirschig R. B. 134.
 Hirzel, Rud. 198 290 302 11* 24* 31* 36* 37* 42* 47* 52* 53* 56* 59* 63* 71* 72* 74* 76* 83* 95* 97* 98* 99* 102* 103* 107* 109* 110* 117*.
 Hissmann, Mich. 21*.
 Hobein, H. 305 117*.
 Hochart, P. 106*.
 Hoche, Ric. 317 343 349 123*.
 Hocheder, Wolfg. 69*.
 Hochegger, R. 57*.
 Hody, H. 310 311 113*.
 Hoefer, H. 52*.
 Hoeppe, Herm. 69*.
 Hoerschelmann, G. 100*.
 Hörvell, J. D. van 42* 44*.
 Höfer, Ferd. 100*.
 Höfer, Paul 71*.

Hoffmann, A. 63*.
 Hoffmann, E. 202 77*.
 Hoffmann, Ferd. 26*.
 Hoffmann, Franz 35*.
 Hoffmann, Franz Al. 243.
 Hoffmann, Ge. 116*.
 Hoffmann, H. 62*.
 Hoffmann, Jo. Geo. Ern. 192.
 Hoffmann, M. 49* 51* 56*.
 Hoffmann, P. 99* 109*.
 Hoffmeister, K. 72*.
 Hofmann, G. 27*.
 Hohlfeld, P. 17*.
 Hohmann, E. 66*.
 Holden, Hubert Ashton 106.
 Holder, Alfred 344.
 Hölk, C. 31*.
 Hollenberg 105*.
 Hollenberg, W. 34*.
 Holm 89*.
 Holsten, R. 71*.
 Holstenius, Lucas 318 331.
 Holzamer, Jos. 69*.
 Hölzer 68*.
 Holzer, E. 269.
 Holzherr 105*.
 Holzinger, C. v. 344 60* 79*.
 Holzner, E. 60*.
 Homer 1 20 21 22 50 240 39* 128*.
 Honnig, A. 58*.
 Honain 125.
 Honck, M. E. 109*.
 Hoogvliet 46*.
 Höpel, G. 88*.
 Hopf, Aug. 62*.
 Horaz 119 122 272 109* 111*.
 Horn, Ferd. 51* 62*.
 Horna 64*.
 Horneffer, A. 134.
 Horneffer, E. 55* 66*.
 Horowitz, J. 67* 69* 115*.
 Horowitz, J. 61*.
 Horst, Karl 121*.
 Hosek, A. 60*.
 Hosius, Carl 20 292 106* 109*.
 Hough, W. S. 5*.
 Hovelacque, A. 14*.
 Hoyer, Rud. 103* 111*.
 Hromada, A. 26*.
 Hubad, Frz. 63*.
 Huber, P. P. 65*.
 Huber, S. 88*.
 Hubert, Curt 117*.
 Hubmann, J. G. 93*.
 Hübner 18.
 Hüchelheim, J. F. 19*.
 Hule, K. 54*.
 Hug, A. 106 139 18* 44* 57* 91*.
 Hügli, Ferd. Fr. 43*.
 Huitt, A. 108*.
 Huitt, C. 31* 48* 49* 56* 61* 62* 66* 81*.
 Hülsemann, H. C. F. 110*.
 Hultsch, F. 348 70* 74* 122*.

Hultsch, E. 130*.
 Humboldt, W. v. 13*.
 Hume 88.
 Hummel 39*.
 Hundert, A. 69*.
 Hunt 49*.
 Husik, J. 82*.
 Hüttig, C. 84*.
 Hüttinger, H. 125*.
 Hylozoismus 28.
 Hypatia 343 346 123*.

I. J.

Iamblichos 17 43 198 326 342 343 344
 345 353 30* 122* 128*.
 Iannaris, A. N. 53*.
 Iason aus Kyrene 311.
 Iason aus Rhodos 16.
 Ibn Abi Oscibiam 192.
 Ibn-el-Kifti 192.
 Idaios aus Himera 34 36.
 Ideler 93*.
 Ideler, J. L. 195 85*.
 Ideler, Ludw. 32* 74*.
 Idomeneus 266 268.
 Ihm, Max 269.
 Ihm, O. 67*.
 Ilberg, Joh. 42 22* 103* 118*.
 Ilgen, K. 106*.
 Ilmann 38*.
 Imelmann 76*.
 Imelmann, J. 78* 80* 89*.
 Immisch, O. 140 189 27* 44* 45* 49*
 50* 53* 60* 63* 74* 80*.
 Inder 10 21 127*.
 Indra 10.
 Ingenbleek, Th. 71*.
 Innes, M^r Leod 82*.
 Ioannes Philoponos s. Philoponos.
 Ionische Naturphilosophie 24 27.
 Isengrin 193.
 Isidoros aus Alexandria 17 347 352 357.
 Isidoros aus Gaza 353.
 Isleib, W. 106*.
 Isokrates 44 82 84 108 128*.
 Jackson, H. 196 45* 64* 67* 77* 78*.
 Jackson, J. 293 16*.
 Jackson, W. 14*.
 Jackson W. T. 98*.
 Jacob, G. A. 13*.
 Jacob, J. 90*.
 Jacobi 3* 14*.
 Jacobi, H. 13*.
 Jacobi, J. 21*.
 Jacobs 33*.
 Jacobs, F. 97*.
 Jacoby 48*.
 Jacoby, Dan. 194.
 Jacoby, Edg. 128*.
 Jacoby, Fel. 53 58 106 125 126 185 241
 249 250 267 284 290 355 358.
 Jahn 135.

Jahn, A. 348 349 53* 129*.
Jahn, O. 107*.
Jahnel 8* 20*.
Jahns, W. 72*.
Jakob, J. 55*.
Jakob, L. H. 2*.
James, H. R. 350.
Jan, C. v. 32* 73* 92*.
Janell, W. 53* 55* 64*.
Janet, P. 51 53 7* 8*.
Janke, Fr. Alb. 89*.
Jankelevitch, S. 74*.
Janske, J. 35*.
Janxon, E. 120*.
Jatakam 127*.
Jecht, R. 52* 61*.
Jelf, W. E. 196.
Jensen, Chr. 269.
Jentsch, H. 110*.
Jerram 293.
Jerusalem, E. 90*.
Jerusalem, Wilh. 38*.
Jessen 77* 85*.
Jessen, J. 45* 99* 116*.
Jexiniecki, M. 49* 61*.
Jhering 20*.
Joachim, H. 85* 92*.
Joachim, H. H. 194.
Jobst, F. 100*.
Jodl, Friedr. 126*.
Joël 311.
Joël, K. 92 107 117 26* 39* 41* 45* 46*
 49* 51* 55* 59* 60* 64*.
Joël, M. 113*.
Johannân von Euphemeia 84.
Johns, C. H. W. 129*.
Johnson, Eduard 36*.
Johnston, Charles 126*.
Johnstone, H. T. 54*.
Jonas, Frdr. 105*.
Jones, H. K. 59*.
Jones, W. H. S. 117*.
Jong, K. H. E. de 117*.
Jonsius, Joh. 1*.
Jordan, Alb. 50*.
Jost, Isaak Marcus 310 113*.
Jourdain, Am. 202 75*.
Jourdain, C. 102*.
Jourdain, Ch. 125*.
Jowett, B. 135 196 59*.
Joyau 88*.
Juden 12 21 127*.
Judge, Will. Q. 127*.
Jüdisch-hellenistische Philosophie 306 ff.
 113*.
Jülg, H. 115*.
Julianus Apostata 4 119 343 122* 130*.
Julius Zosimianus 357.
Jungblut 111*.
Junius, H. 343.
Jurandic, F. 17*.
Jurenka, H. 55*.
Justi, K. 73*.

Justice, Ch. 118*.
Iustinus Martyr 17 19 42 310.
Iuvenalis 109*.

K.

Kaas, G. 88*.
Kägi 12*.
Kahl, Al. 91*.
Kahl, W. 36* 111* 124*.
Kähler, G. A. 54*.
Kähler, M. 8*.
Kahnis, K. Fr. Aug. 21*.
Kaibel, Georg 20 50 197 220 321 32* 44*
 79* 118* 120*.
Kaiser, G. Ph. Chr. 81*.
Kalbfleisch, K. 193 256 321 331 349
 118* 125*.
Kalinka, E. 270 45*.
Katischer, Sal. 90*.
Kallaischros 126.
Kallias 2 94 (Dialog des Aischines) 108.
Kallietes 357.
Kallikles 92 93 39*.
Kallimachos 15 44 76.
Kalmus 56*.
Kalmus, O. 71* 88*.
Kallhoff, A. 17*.
Kaluscha, W. 53*.
Kalvisios Tauros 320 324 356 118*.
Kampe, F. F. 82* 87*.
Kant 5 3* 4* 6* 8* 11* 81* 98*.
Kanter, H. 73*.
Kantianer 7.
Kapadia, S. A. 127*.
Kapila 11.
Kapp, Alex. 89*.
Kappes 83*.
Kappes, M. 76* 85*.
Karasiewicz 89*.
Karlowa 55*.
Karnamimansa 11.
Karneades 245 286 287 289 290 291 301
 302, 303 355 361 362 103*.
Karneades, Sohn des Polemarchos 355
 362.
Karsch, A. 194.
Karsten 56.
Karsten, Herm. Thom. 64*.
Karsten, Sim. 349 32* 34*.
Kassner, Rud. 134.
Kastil 88*.
Kästner, A. G. 88*.
Kaufmann, N. 78* 85* 86*.
Kawczyński, M. 118*.
Kayser, C. L. 317.
Kayser, Fr. 74*.
Kayser, L. 102*.
Kayssler, Ad. Bartholom. 73*.
Kaxaxis, N. 89*.
Kebes d. Thebaner, Freund d. Sokrates
 42 112.
Kebes, angebl. Verfasser des Pinax 293
 298 109*.

- Kedren 125*.
Keferstein, Friedr. 114*.
Keil, A. 61*.
Keil, Br. 96* 120*.
Keil, C. A. G. 119*.
Keim, Theod. 321 95* 119*.
Kekule v. Stradonitz 126*.
Kelch, Th. 72*.
Kellner 121*.
Kellner, Heinr. 119* 122*.
Kellogg, M. Fr. 106.
Kelsos 320 321 325 118*.
Kemke, J. 269.
Kenyon, F. G. 190 193 197.
Kern, Frz. 32* 34* 36* 38*.
Kern, G. 99*.
Kern, H. 14*.
Kern, Joh. Mich. 101*.
Kern, O. 25* 33* 34* 63* 107* 114*.
Kernwart, E. A. 126* 127*.
Kersten, A. F. C. 81*.
Khostikian, Missak 125*.
Kückh, Kl. 105*.
Kiefer, O. 106 134 293 330 65*.
Kiesewetter, K. 21*.
Kießling 331 343.
Kießling, Ad. 197.
Kießling, Theoph. 30*.
Kilb, J. A. 69*.
Kindelmann, Th. 60*.
Kinkel, W. 6*.
Kinlay, A. P. Mc. 125*.
Kirchhoff, Ad. 272 330 331.
Kirchmann, v. 61* 72*.
Kirchmann, J. H. v. 134.
Kirchner, C. Herm. 120* 124*.
Kirchner, F. 5* 6* 10*.
Kirchner, H. 57*.
Kirchner, J. 22*.
Kirchner, O. 92*.
Kirschstein, H. 55*.
Kittel, Rud. 15*.
Klaschka, F. 67*.
Klasen, F. 114*.
Klaussen, J. 111*.
Kleanthes 47 112 248+ 249 250 251+ 252
 255 259 260 262 263 264 355 360 96*.
Klearchos v. Soloi 240 93*.
Klebs, Elim. 22*.
Kleemann, A. v. 52* 58* 129*.
Kleffner, A. J. 121*.
Klein 90* 115*.
Klein, Joh. 87*.
Kleinias, d. Pythagoreer 76.
Kleinpaul, R. A. R. 68*.
Kleist, H. v. 55* 117* 121*.
Kleitomachos 14 16 290 302 355 361 362.
Klemens v. Alexandria 17 18 19 128.
Kleomedes 293 298 104* 109*.
Klett, Th. 42*.
Kleuker 134.
Klimel, P. 123* 128*.
Klinger, J. 55*.
Klohe, P. 111*.
Klose, Sig. Chr. 115*.
Klotz, O. 20*.
Kluge, O. 83*.
Klussmann 99*.
Knapp, Ch. 112*.
Knappe, Karl 88*.
Knatx, Fr. 34*.
Knauer, V. 6* 86*.
Knauer, W. 47* 113*.
Knaus, J. M. 71*.
Knebel 270.
Knickenberg, Franz 109*.
Knoche 124*.
Knoellinger, H. 299 300 112*.
Knoke, F. 91*.
Knöll 56*.
Knospe, S. 48* 61*.
Knuth, Ose. 72*.
Koch 106.
Koch, G. A. 50*.
Koch, H. 124*.
Koch, K. 20* 24* 26*.
Koch, M. 57*.
Köchly, Herm. 42* 44*.
Kodros 126.
Koeber, R. 5*.
Koepp, F. 75*.
Koetschau 19.
Kohelet 312.
Köhler, E. 35*.
Köhler, R. 25* 45*.
Köhler, Ubr. 268.
Kohm, J. 55*.
Kohn, M. 128*.
Kohut, Alex. 15*.
Kolár, A. 57*.
Köler 293.
Kolessa, Ph. 45*.
Kolfhaus, O. 117*.
Kolotes 266 268.
Königs 73*.
Königsbeck, Max 108*.
Königsmann, B. L. 85*.
Könitzer, J. S. 69*.
Kopacz, J. 58*.
Kopernikus 31* 32*.
Köpfe 93*.
Kopp 75*.
Kopp, Jos. 349.
Köppen, C. F. 14*.
Köppen, Fr. 72*.
Korax 89.
Körbel, A. 26*.
Kornemann, E. 109*.
Kornutos s. Cornutus.
Körte, A. 268 269.
Kösters, H. 33*.
Köstlin, K. 9*.
Kotek, F. 112*.
Kothe, H. 35*.
Kotzius, N. 7*.
Koujeas, S. 92*.

- Krabinger, Jo. Georg.* 344.
Kracik, J. 55*.
Kraemer 39*.
Krahmer 48*.
Krahner, Leop. Hnr. 112*.
Kral 50*.
Kralik, Rich. 42*.
Kramm, Em. 67*.
Kranichfeld, W. R. 71*.
Krantor 184† 188† 290 301 302 355 74*.
Krantz, E. 88*.
Krates, der Akademiker a. Athen 184† 185 188† 290 355 361.
Krates, der Akademiker a. Tarsos 355 362.
Krates, der Kyniker 114† 118† 248 250 46*.
Krates v. Mallos 252 97*.
Kratinos 31.
Kratippos 240 245 356.
Kratylos 36 37 127 28*. — (Dialog Platons) 149 163 167.
Kraus, Osk. 88*.
Krause, H. 119*.
Krause, J. H. 9*.
Krause, K. Chr. Fr. 17*.
Krauss, Fr. S. 293.
Kreibitz, Jos. 99*.
Kreienbühl, J. 60*.
Krell, E. 114*.
Kretschmar, Ed. 72*.
Kreuttnr, Xav. 242 98*.
Kreuz, F. A. 194.
Kreyher, J. 105*.
Krieg, M. 63*.
Krische, Aug. Bernh. 21* 27* 30* 31* 34* 35* 36* 38* 43* 46* 60* 74* 77* 84* 92* 93* 96* 97* 103* 110*.
Kritias 83 93† 104 108 124 126 127 39*.
 (Dialog Platons) 158.
Kritolaos 240 245 252 290 355 93* 129*.
Kriton 112. (Dialog Platons) 143.
Krockenberger 59*.
Krogh-Tonning, K. 66*.
Krohn, A. 41* 44* 51* 59* 80*.
Krohn, F. 128*.
Kroier, F. 61*.
Kroll, Wilh. 193 216 294 347 348 19* 22* 70* 103* 107* 109* 111* 117* 122* 124* 125*.
Kronenberg, A. J. 107* 108* 109* 118*.
Kronios 326 332.
Kronmayer, J. H. 101*.
Kroschel 55*.
Krücke, C. 101*.
Kruczkiewicz, Br. 105*.
Krug, W. Traug. 10* 16* 88* 96* 98*.
Krüger, P. 115*.
Krüger, S. 88*.
Kruhl, H. 87* 88*.
Krumbacher, K. 22*.
Kuenen, A. 311 15*.
Kugler, F. 52*.
Kühn 321 83*.
Kuhn, A. 9* 21*.
Kühn, A. 88*.
Kuhn, E. 6*.
Kühn, P. 108*.
Kühnemann 53*.
Kühnemann, Eugen 17*.
Kühner, Raph. 106 43* 110*.
Kühner, Rud. 106.
Kuiper, K. 36* 74* 108* 117*.
Kühl, Ph. H. 194.
Külpe, Osw. 1*.
Kunert, R. 59* 64*.
Künssberg 74*.
Kuroda, S. 127*.
Küster 98*.
Küster, W. 71*.
Küttner, F. 83*.
Kutzner 59*.
Kym, A. L. 1* 66* 84*.
Kyniker 49 105 107 110 112 113 ff.† 120 122 297 45* 128*.
Kyrenaiker 119 ff.† 177 278 283 47*.
Kyros, der ältere 107.

L.

- Laas, Ernst* 86 87 10* 38* 87*.
Labriola 41*.
Lachelier 62*.
Lachmann, K. 269.
Lachmann, K. H. 73*.
Lactantius 128 272 112*.
Ladevi Roche 62*.
Laelius 294. (Schrift d. Cicero) 302.
Laërtios Diogenes s. Diogenes Laërtios.
Lafaye, Georges 106*.
Lafontaine, A. 71* 88*.
Laforêt, N. J. 7*.
Lagenpusch, Emil 7*.
Lühr, H. 80*.
Lakydes 245 290 355 361 103*.
Laloy, L. 61* 92*.
Lamarck 68.
Lambros s. Lampros.
Laminne 195.
Lamparter, G. 58*.
Lampriaskatalog 320.
Lampros, Sp. 19 193.
Landauer 193 242.
Landormy, P. 43*.
Landwehr 55*.
Lang, Alb. 11* 79*.
Lang, C. 293.
Lange, Edm. 43* 45*.
Lange, Fr. 38*.
Lange, Fr. Alb. 9* 101*.
Lange, Wich. 9*.
Langheinrich, F. 284 102*.
Langkavel, Bernh. 195 85*.
Lantoine, H. 270.
Lao-tse 10.

- Laplace 74.
Largajolli, D. 344.
Lasaulx, Ernst v. 41*.
Lasinio, F. 80*.
Lassalle, Ferd. 39 28*.
Lassel, Eugen 117*.
Lassen, Chr. 12* 13*.
Lasson, A. 195.
Lasswitz, K. 101*.
Lasteyrie 112*.
Lauret, H. 98*.
Lazic, G. 111*.
Lechallas, G. 34*.
Lechthaler, J. 54*.
Leclère, A. 128*.
Lecoultrre, E. 86*.
Leeuwen, J. van 197.
Leferrière, F. 94*.
Legeay 110*.
Legge, J. 12*.
Lehmann, C. F. 31*.
Lehmann, Edv. 126*.
Lehmann H. L. 105*.
Lehnerdt, M. 100*.
Lehnert, G. 91* 125*.
Lehrs, K. 134 24* 57* 92*.
Leibniz 194 259 3* 8*.
Leibnizianer 7.
Leigh, Aston 7*.
Leignes-Bakhoven 71*.
Leja, P. 39*.
Lélat, F. 43*.
Lengnick, B. 110*.
Lengsteiner, S. J. 73*.
Lenoël, L. 17*.
Lenormant, Charl. 68*.
Leo, Fr. 15* 17* 22* 24* 46* 74* 91* 107* 112*.
Leonteus 266 270 272.
Leontion 272.
Leopold, J. H. 109*.
Le Page Renouf, P. 15*.
Lepsius, K. R. 14*.
Lersch 20* 97*.
Lessing 90*.
Lessona, M. 41* 42*.
Leuckfeld, Paul 82*.
Leukippos 65 75 ff.† 81 36* 37*.
Leumann, E. 14*.
Lévêque, Charles 17* 67* 73* 84*.
Levi, A. 38*.
Levi, M. 33*.
Lévy-Bruhl, L. 106*.
Lewes, G. H. 7* 84*.
Lewis, George Cornewal 19* 74*.
Lewis, George Henry 75*.
Liard, L. 36*.
Liebholt 58*.
Liebholt, K. 50* 72*.
Liebholt, K. J. 56*.
Liebmann, O. 66*.
Liepert 91*.
Liepmann, H. C. 36*.
Lier 24*.
Lightfoot, J. B. 107*.
Ligier, H. 123*.
Lina, Th. 52*.
Lincke, K. 33* 42* 44* 45* 128*.
Linde, K. 135 54* 58*.
Linde, Paulus 99*.
Lindeblad 120*.
Lindemann 57*.
Lindembrog, Fr. 348.
Lindroos, C. 69*.
Lindsay, J. 67* 83* 108* 121*.
Lingenberg 65*.
Lipsius, Justus 94* 97*.
Littig, Fr. 195 242 93*.
Lobeck 311 24* 113*.
Locke 79 256 4*.
Lodge, G. 135.
Loening, Rich. 88*.
Loercher, Ad. 111*.
Loesche, Geo. 119* 121*.
Löfstedt 107*.
Lohmann, G. 100*.
Lohse, C. H. E. 33*.
Lombard, A. 59* 63* 74*.
Lombardo-Radice, G. 67*.
Lommatzsch 34*.
Lommatzsch, S. 72* 89*.
Lommer, F. 36*.
Long, F. P. 67*.
Long, G. 293.
Longinos 327† 328† 332 333 337 338 341 357. Ps.-L. π. ὕψους 327 328 120*.
Lorenz, Aug. O. Fr. 32*.
Lorinser 13*.
Lörs, V. 56*.
Lorscheid, J. 85*.
Lortzing 135 36*.
Lortzing, F. 15* 22* 24* 25*.
Lotze, Herm. 67* 99*.
Löwe, G. 71*.
Löwenheim 36*.
Lozynski, A. 242.
Lozynski, S. 93*.
Lübbert, E. 49*.
Luber, Al. 73*.
Lübker, Fr. 35* 122*.
Lucanus 296 109*.
Lucas, H. 46*.
Lucius, D. E. 312.
Lucius, P. E. 113*.
Luckow, R. 57*.
Lucretius 17 71 267† 269† 270 272† 276 99* 101* 104*.
Lüddecke, C. 58*.
Lüddecke, K. 56*.
Lüdemann, H. 2* 23*.
Lüderwald, J. B. 115*.
Lüdke 88*.
Ludovici, C. G. 104*.
Ludwich, Arth. 348 349 353 33* 102* 124* 125*.

- Ludwig, A.* 12*.
Ludwig, J. 20* 24*.
Lukas, Frz. 53* 60*.
Lukian 119 305† 322 325 47* 112* 113*.
Lulofs, H. J. 46*.
Lumbroso, G. 47*.
Lund, T. 42*.
Lundström 106.
Lundström, Vil. 343.
Lushington, E. L. 17*.
Luthardt, Ch. E. 20* 87* 108*.
Luthe 82*.
Luthe, W. 61* 76* 82* 88* 97*.
Lutoslawski 23*.
Lutoslawski, W. 141 165 52* 53* 67* 73* 121*.
Lutterbeck 115*.
Lütze, F. 27*.
Luzac, J. 309 40*.
Lykiskos 355.
Lykon, Ankläger des Sokrates 95 104.
Lykon, d. Peripatetiker 16 240† 245† 355 360 93*.
Lykophon 93 39*.
Lykurgische Verfassung 159.
Lyly, J. A. 121*.
Lynden, F. G. van 104*.
Lyng, G. V. 47* 120*.
Lyng, Wilh. 91*.
Lysias 84 153 42*.
Lysis 42 45. *L., Dialog des Platon* 143 149 ff.

M.
Maass, Ern. 16 15* 25* 109*.
Mabille 65* 121*.
Mabilleau, L. 9* 24* 82*.
Maccoll, Norman 102*.
Machiavelli 73*.
Mackintosh, James 8*.
Maeran, H. S. 241.
Macrobius 301 344.
Madvig 110*.
Mager 128.
Maguire, Th. 67* 71*.
Mahaffy, John P. 49*.
Mahan, Asa 7*.
Mähly, Jac. 39* 99*.
Mahne, W. L. 92*.
Mähr, Fid. 56*.
Mai, A. 301 328 331 348.
Mayer, A. 53*.
Mayer, Hnr. 76* 82*.
Maillet, E. 86*.
Maja 11.
Mayer, L. 124*.
Major, J. E. B. 107*.
Makkabäer, Bücher der 311 f. 113*.
Malalas 347.
Malchin, Fr. 104* 109*.
Malchus 30*.

Mallet, 110 25* 45*.
Malusa, P. 73*.
Mamiani, T. 42*.
Mancini, F. F. 241.
Mangey, Thom. 309.
Mangold, Wilh. 122*.
Manilius 295 104* 109*.
Manitius, K. 348.
Mann, K. Aug. 88*.
Mann, Osc. 42*.
Mannheimer, A. 7* 17* 45* 74*.
Manning, Henr. Edw. 43*.
Manns, P. 91*.
*Mansion, 123**.
Manutius, Aldus 134.
Marbach, G. Osw. 5*.
Marcellino, R. 121*.
Marchesi, C. 78* 111*.
Marchi, E. de 33*.
Marcht, P. 87*.
Märcker, C. E. T. 93*.
Märcker, F. A. 99*.
Marcks, J. F. 46*.
Marcus Aurelius Antoninus 292† 293 297 298† 299 10* 108* 130*.
Marcus, Sohn Ciceros 240.
Marcus, D. 13*.
Margerie, A. de 19*.
Margoliouth, D. 80*.
Mariano, Raffaele 28*.
Mariétan, J. 81*.
Marinos 17 19 347† 348 352† 357 124*.
Marius Victorinus 347 353.
Märkel, P. 72*.
Märkinger, J. 56*.
Markland 321.
Marquardt, J. 321.
Marquardt, Paul 241 92*.
Marres 285 103*.
Marshall, J. 17*.
Marshall, Th. 87*.
Martens, Alfr. 105*.
Martens, Ludov. 120*.
Martha, C. 20* 100* 103* 105*.
Martianus Capella 349 353.
Martin 62* 93*.
Martin, Henri 69*.
Martin, J. 115*.
Martin, L. A. 12*.
Martin, Th. H. 321 19* 31*.
*Martini, 19** 107* 129*.
Martini, Edg. 19 15* 16* 93* 104*.
Martini, M. 118*.
Martinius, Petrus 343.
Martinus von Bracara 107*.
Marx, Fr. 205 79* 90* 100* 120*.
Maspero, G. 14* 15*.
Massebieau 114* 115*.
Masson, J. 99* 100* 111*.
Matinée, A. 28* 121*.
Matter 113* 119*.
Matthaei, Chr. Friedr. 344.
Maun, Georg 123*.

- Maurus, Silv.* 75*.
Mauthner, F. 81*.
 Maximos, der Neuplatoniker 343 346.
 Maximos v. Tyros 248 305 320† 321
 324† 117*.
May, O. 293.
Mayer, G. 29*.
Mayer, K. 272.
Mayor, J. E. B. 106* 125*.
Mayor, Jos. B. 17*.
Mayr, Ambros. 55*.
Maxarakis, Anth. 73*.
Mead, G. R. S. 116*.
Meadenhall, S. W. 66*.
Medicus, F. 33*.
Medved, A. 95*.
 Megariker 105 109 ff.† 45*.
 Megillos 127.
Mehler, P. 292 28*.
Mehring 61*.
Mehring, G. 42*.
Meibom 317.
Meier, M. Herm. E. 74*.
Meilhaud 31*.
Meinardus 55*.
Meineke 19 20 322 92* 111*.
Meinél, G. 120*.
Meiners, 56 119* 122*.
Meiners, Chr. 3* 8* 16* 30*.
Meinke 72*.
Meiser, C. 350 91*.
Meiser, K. 46* 54* 55* 130*.
Meiss, Ph. 321.
Meissner, J. 66*.
Meissner, N. N. W. 30* 41*.
Meister, Rich. 44*.
Mekler, S. 269 355 52* 118* 129*.
Melanchthon 208.
Melcher, P. 108*.
Meletos 95 103.
Melissos 51 63 f.† 358 33*.
Melli, G. 43*.
Mély, P. de 71*.
Menagius 18. Anonymus Menagii s.
 Anonymus.
 Menaichmos 186.
 Menander 61.
Ménard, Louis 322.
Mendelssohn, Lud. 309.
Mendelssohn, Moses 40* 70*.
Mendl, K. 54*.
 Menedemos, der Eretrier 112 f. 45*.
 Menedemos, der Kyniker 114.
 Menepkylos 356.
 Menippos v. Gadara 114 118 305 47*
 .112* 113*.
 Menon, Arzt 14 193 19*.
 Menon, Sophist 39*. M. Dialog d. Platon
 147 148 154.
Menzel, A. 43*.
Menzel, Paul 113*.
Menzel, Wolfg. 11*.
Merchant, F. J. 106*.
Méridier, L. 94*.
Merklen R. A. 7*.
 Merobandes 106*.
Merrill, W. A. 269 100* 101*.
Mercroyer, P. M. 116*.
Merzdorf 96*.
 Metellos 127.
 Metrodoros v. Chios 75 81.
 Metrodoros v. Lampsakos, Anaxogoreer
 70 74 35*.
 Metrodoros v. Lampsakos, Epikureer 266
 268 272.
 Metrokles 114 118.
Mettauer, Th. 50*.
Meunier, F. 81*.
Meurer, H. 91*.
Mewaldt, J. 92* 101*.
Mewes, K. 54*.
Meyer, E. 58* 112*.
Meyer, Ed. 14* 24* 64*.
Meyer, J. B. 6* 84* 85*.
Meyer, P. 51* 53* 86*.
Meyer, Petr. 70*.
Meyer, Wolfg. Al. 123*.
Meyer-Krämer, R. 116*.
Mexger, F. 70*.
 Michael von Ephesos 193 227 247 349.
Michaelis 87.
Michaelis, C. 10*.
Michaelis, G. 72*.
Michaelis, K. G. 83*.
Michaut, G. 293.
*Michelet, 35**.
Michelet, C. L. 196.
Michelet, K. L. 4* 76* 87*.
Michelis 119*.
Michelis, F. 195 5* 27* 61* 66* 67* 83* 68*.
Michon, E. 123*.
Migne 20.
Mikolajczak, Josephatus 25*.
Milhaud 68*.
Milhaud, G. 34* 83* 85*.
Mill, J. Stuart 88.
Mill, St. 51*.
Millard, J. Englandus 109*.
Miller, J. 116*.
Mills 14*.
Mills, T. R. 135.
 Miltiades (Dialog des Aischines) 108.
 Mimansa 11.
 Minucius Felix 106* 112*.
Misch, G. 24*.
Mitchell, J. M. 127*.
Mittermann, V. 127*.
 Mnaseas 250.
 Mnesarchos 356.
 Moderatos v. Gades 317 319.
Modritzki 86*.
Moerbecke, Wilh. v. 196 208.
Mohl, Rob. v. 31*.
Mohnike, Gottl. Chr. Fr. 96*.
Mohr, Jac. 28* 29*.
Möller, E. W. 113* 116*.

Mollweide 68*.
Mollweide, Rich. 112*.
Mommert, B. 331.
Mommsen, Th. 267.
Monimos 114 118.
Monrad 1*.
Monrad, M. J. 35* 119*.
Monsterberg-Münckenaue, S. v. 88*.
Montargis, F. 65*.
Montée, P. 42* 105*.
Montée, T. 99*.
Montucla 8* 68*.
Moore, E. 87*.
Moraites 134 73*.
Morel, M. 17*.
Morell, J. D. 17*.
Morellus, F. 348.
Morgenstern, Chr. C. 72*.
Morgenstern, K. 48*.
Morus, S. F. N. 120*.
Moschion 361.
Möschler, Fritz 66*.
Moschos 113.
Moser 107*.
Moser, G. H. 330.
Moses 325.
Mosheim, J. L. 115*.
Mosses, A. 82*.
Muccio, G. 344 123*.
Muche, F. 60*.
Mücke 106.
Mücke, J. F. Alph. 122*.
Muehl, Friedr. von der 19.
Muenzer, J. 87*.
Mühl, Peter V. d. 78*.
Muir, J. 12*.
Mullach 18 120 246 320 344 348 29* 30*
 32* 34* 36* 37* 69*.
Müller, A. 23*.
Müller, Ad. 46*.
Müller, Aug. 48*.
Müller, Berth. 116*.
Müller, C. 39* 74* 93*.
Müller, E. 104*.
Müller, Éd. 21* 73* 90* 115* 116* 120*.
Müller, Franc. 109*.
Müller, Geo. 105*.
Müller, H. v. 47*.
Müller, H. F. 330 331 120*.
Müller, Hieron. 134 39*.
Müller J. 106*.
Müller, J. G. 309.
Müller, Joh. 72* 85*.
Müller, Joh. Wolfg. 68*.
Müller, Ir. 321 116* 118*.
Müller, K. K. 293 109*.
Müller, Karl 18 285 292 116*.
Müller, K. O. 52*.
Müller, L. H. O. 70*.
Müller, Max 11* 12* 13* 14*.
Müller, R. 108*.
Münch, J. G. 102*.
Münchenberg 39*.

Munding 98*.
Munier, J. 87*.
Munk, Ed. 137 50*.
Munro, H. A. J. 269 270.
Münscher, F. 78*.
Münscher, K. 116*.
Münscher, W. 55*.
Münz, Bernh. 26* 38*.
Münzel, R. 46*.
Musaioi 20.
Musonius Rufus 118 292 293 296 f.† 107*.
Musonius, Stoiker des dritten Jahrh. nach
Chr. 357.
Musurus, Marcus 134.
Mutschmann, Herm. 19 197 285.
Myrto 41*.
Myska, G. 62*.

N.

Naber, S. A. 20 64* 123*.
Nachstädt, Guil. 117*.
Nagel, E. 9*.
Nägelsbach, K. F. 24*.
Näke, A. F. 92*.
Namatianus, Claudius Rutilius 109*.
Nanatiloka, B. 127*.
Narasu, P. L. 127*.
Nassen, J. 67* 69*.
Natorp, P. 81 86 201 2* 18* 27* 28* 36*
 38* 42* 44* 48* 53* 56* 59* 60* 61*
 66* 67* 76* 81* 99* 102*.
Nattmann, W. 55*.
Nauck, A. 331 30* 31* 108* 123* 124*.
Nauck, S. A. 29*.
Nausiphanes 81 f.† 266. 286 37*.
Nauwerck, C. 93*.
Nauze, de la 21*.
Naville, A. 122*.
Neander 8* 21* 66* 115*.
Neander, J. A. 120* 122*.
Neanthes v. Kyzikos 15 46 126.
Neel, J. 114*.
Negri, G. 122*.
Négris, Ph. 63*.
Nehring, A. 105* 106*.
Neleus aus Skepsis 206 207.
Nemanic, Dav. 105*.
Nemesios 15 327 344 346† 119* 123*
 124*.
Némethy 120 48*.
Nessas 81.
Nestis 67.
Nestle, E. 115*.
Nestle, W. 29* 35* 43* 128*.
Nettleship, R. L. 59*.
Neuhäus, K. 71*.
Neuhäuser, J. 27* 82*.
Neumann 61*.
Neumann, Karl Eugen 127*.
Neumann, K. J. 242 343 28*.
Neumann, P. 65*.

Neuplatoniker 17 43 106 169 239 247
 248 298 299 306 307 323 326 ff.†
 3* 16* 119*.
 Neupythagoreer 12 43 306 316 ff.† 322.
 Zwei Richtungen 318. — 115*,
Newbold, R. 31*.
Newman, W. L. 196.
Newt 12.
Nicolai 96* 97*.
Nicolai, A. 44*.
Nicolas, M. 114*.
Nicole, J. 348.
Niebuhr 128 44*.
Nieländer 88*.
Nielsen, Chr. L. 116*.
Nielsen, G. R. 59*.
Nietzsche, Fr. 16 207 15* 26*.
Nieuwlandius 293.
Niggetiet, Frid. 124*.
Nigidius Figulus, P. 316 319 115*.
Nigrinos 305 322 326.
Nikias von Nikaia 16.
Nikolaos v. Damaskos 202 241† 242
 245† 246 93*.
Nikomachos, Vater des Aristoteles 189.
Nikomachos, Sohn des Aristoteles 203.
Nikomachos aus Gerasa 47 317† 319†
 30* 116*.
Nirschl 113*.
Nissen, H. 79*.
Nitsche, W. 106 22* 44*.
Nitzsch, F. 125*.
Nitzsch, G. W. 90* 116*.
Noack, L. 249 5* 10* 94* 114* 115*.
Nobbe, C. Fr. A. 317.
Noël, G. 34*.
Noël des Vergers, M. 108*.
Noetel, R. 195 78*.
Nohl, Herm. 43*.
Nohle, K. 59* 72*.
Noiré, L. 6*.
Norden, E. 11* 22* 29* 38* 45* 46* 92*
 94* 107* 112* 116* 118* 123*.
Nottola, A. 106*.
Nourrisson 94*.
Nourrisson, J. F. 7* 66*.
Novak, J. V. 53*.
Novatian 109*.
Novotny, Fr. 64*.
Numenios 20 317 319 320† 321 325 f.†
 332 334 341 119*.
Nussbaumer, K. 72*.
Nusser 64*.
Nusser, Joh. 51* 59*.
Nyaya 11.
Nyblüus, Axel 87*.

Odan, M. 64*.
Oder, E. 112*.
Odysseus 114 115.
Oelrichs 68* 119*.
Oertel, H. 89*.
Oetl, Fr. 109*.
Offner, M. 31* 34*.
Ogereau, F. 95*.
Ogienski 72*.
Ogórek, J. 42* 111*.
Ohle, R. 113*.
Ohling, G. D. 104*.
Ohse, J. 55*.
Oinomaos 114 119 47* 113*.
Okkelos 42 319 29* 128*.
Oldenberg, Herm. 12* 14* 53* 126*.
Olearius, Gottfr. 317 2* 119*.
Olivier, F. 93*.
Olivieri 19* 46*.
OLLÉ-Lapruné, L. 87*.
Olympiodoros d. ältere 346† 347 350.
Olympiodoros d. jüngere 125 128 133
 193 347† 353 124* 125*.
Olympios, Demetr. 88*.
Olympos 51.
Omont, H. 197 80*.
Oncken, Wilh. 204 32* 58* 72* 79* 129*.
Onesikritos 114.
Oporinus, Joach. 70*.
Oporinus, Joh. 134.
Oraxio, A. de 102*.
Orelli, Joh. Casp. 242 321 349 89*.
Orelli, Joh. Conr. 106 267 318 331 344
 30*.
Oresme, Nicolas d' 204.
Orientalen 10 21 325.
Origenes der Christ 17 19 327 328.
Origenes der Neuplatoniker 327 328 120*.
Orion der Epikureer 16 267†.
Ormuzd 11.
Orpheus 20 21 25* 34*.
Orphiker 20 45 54 24*. Orphisch-pythha-
 goreisches bei Platon 147 151.
Ortloff, Joh. And. 1*.
Orvieto 33*.
Osann, Fr. 293 38* 92* 93* 97*.
Osiris 11.
Ostendorf, Ad. 65*.
Ostermann, Chr. 242 93*.
Ostheide, A. 125*.
Ott, Meinrad 112*.
Öttingen-Spielberg, E. Prinz zu 42*.
Oudendorp, Fr. 321.
Ovid 109*.
Owen, A. S. 135.
Owen, John 9*.
Oxyrrhynchus Papyri 125.

O.

Oakesmith, J. 117*.
Occam 208.
Ochmann, J. 55*.

P.

Pabst, A. 34*.
Pabst, P. 121*.

- Pachnicke, Herm.* 99*.
Padelford, Freder. Morgan 321.
Pajk, J. 67*.
Palaeokappa 246.
Palmer, V. 58*.
Pamphilos d. Platoniker 270.
Panaitios 14 111 113 159 292† 294† 300
 301 304 312 355 103* 104*.
Panck 62*.
Pansch, B. 69*.
Pansch, Chr. 78*.
Pansch, K. 86*.
Pantaxes, M. 63*.
Pantaxidos, Ch. G. 73*.
Panthoides 245.
Panzerbieter 34* 35* 93*.
Panzerbieter, F. 27*.
Papa, Vinc. 67* 109*.
Papadopoulos-Kerameus 344.
Papamarkas 70*.
Papencordt 36*.
Papirius Fabianus 304.
Pappenheim, E. 285 83* 102*.
Parasio, P. 344.
Parker, Ch. P. 107*.
Parmenides 38 41 51† 52 54 57ff.† 65
 69 76 77 83 97 111 164 336 358
 33*. Einheitliches Sein. Kein Werden
 u. Vergehen 58 60. Kein Nicht-
 seiendes 58. Wahrheit u. Schein
 58 59. Umdeutung der Volksgott-
 heiten 61. Plotins Urteil über P.
 336. — P. Dialog des Platon 155 61*.
Parmenideskommentar (neuplatonischer)
 347.
Parmentier, L. 45* 47* 60*.
Parsische Religion 11 57.
Parthey, Gust. 322 331 343.
Pascal, C. 270 29* 35* 81* 99* 100*
 101* 106* 107* 111*.
Pascal, R. D. P. de 7*.
Pasikles v. Rhodos 201.
Pasquali, Georgius 348 108* 124* 129*.
Pasquinelli, R. 42*.
Passalacqua, Jos. 34*.
Passamonti 89* 123*.
Pater, W. 49*.
Patin 41 42 28* 33*.
Paton, W. R. 128*.
Patricius, F. 349.
Patrick, G. T. W. 29*.
Patrick, M. M. 103*.
Patron 356.
Paul, Friedr. 102*.
Paul, Ludw. 56*.
Paul, Osc. 350.
Paul, R. P. 87*.
Pauli, A. di 29*.
Paulsen, Fr. 5 1* 11*.
Paulu, J. 63*.
Paulus der Apostel 98* 105* 106* 107*.
Pauly 22*.
Pausanias, Anhänger des Prodikos 94.
Pausanias, der Perieget 96.
Pauthier, G. 12*.
Paulitschek, A. 55*.
Pearson 348.
Pearson, A. C. 95* 96*.
Peerlkamp, J. Venhuizen 293.
Peiper, R. 350.
Peipers, D. 49* 50* 61* 63* 65*.
Peithmann, E. C. H. 26* 29* 33* 35* 37*.
Pélagaud, E. 119*.
Pellini, S. 268.
Perathoner, V. 70*.
Perdelwitz, R. 8*.
Peregrinus Proteus 114 119 10* 47*.
Perez, Fr. 114*.
Periandros 358.
Perikles 70 74 86 126.
Periktione 124 126 127.
Peripatetiker 240 ff.† 266 322 324 f. Er-
 klärung d. Namens 190. Arbeiten
 zur Gesch. d. Philos. 14 125 244
 245. Exegese d. Aristoteles 247 f.
 16* 91*.
Perlett 107*.
Perron, H. 269.
Persaios 248† 249 251† 95* 96*.
Perser 21.
Persius, A. 296 109*.
Perthes, Otto 56*.
Pesch, W. 91*.
Pessoneaux, R. 120*.
Petavius, Dion. 343 344.
Peters, Joh. 42*.
Petersen 110 268 24* 30*.
Petersen, Chr. 96*.
Petersen, E. 28*.
Petersen, Eug. 241.
Petersen, H. 62*.
Petersen, Hans 135.
Petitmangin 106.
Petri, Henr. 134.
Petronievics, B. 34*.
Pettersch, C. H. 116*.
Petz, F. S. 69* 84*.
Petzhold, Jul. 2*.
Peyron, Amad. 33* 34*.
Pfeiffer, A. F. 309.
Pfennig 105*.
Pfleiderer, E. 312 29* 42* 51* 59*.
Pflieger, T. 107*.
Pfungst, A. 13*.
Phaidon aus Elis 105 108 112 f.† 45*.
 Dialog d. Platon 151 154 165 174.
Phaidros d. Epikureer 267† 300 302 356.
Phaidros, Dialog d. Platon 152 156 164
 174.
Phainias aus Eresos 14 93*.
Phaleas 49 32*.
Phanias s. Phainias.
Phanton 49.
Pherekydes von Syros 20† 22† 42 336
 358 25* 128*.
Philebos, Dialog Platons 157 169 176.

Philemon 35.
Philibert, Henri 85*.
Philipp, Ed. 58*.
Philippi, F. A. 118*.
 Philippos der Opuntier 125 173 184 187.
Philippson, L. 19* 86* 92*.
Philippson, R. 269 111*.
Phillimore, J. S. 78*.
 Philodemos von Gadara 16 18 125 126
 249 267† 268 269 274 290 301 302
 356 37* 99* 126*.
 Philolaos 2 42† 43 45 46 47 48 49 50f.†
 185 30* 128*.
Philolog. Gesellschaft z. Leipzig 241.
 Philon v. Athen, der Skeptiker 286.
 Philon d. Jude 42 308 f.† 313 ff.† 319
 325 328 334 340 114* 115*.
 Philon der Larissäer 289† 291† 300 301
 302 322 356 103*.
 Philonides 267 268.
 Philoponos (Ioannes Phil.) 192 193 208
 347† 349 353† 125*.
 Philostratos 17 114 317 116*.
 Phokylides: Pseudo-Ph. 113*.
 Phöniker 174 180.
 Phormion 355.
 Photios 17 20 114.
 Physiologen, ionische 28 ff.
Piat 82*.
Piat, C. 42* 49* 69* 71* 81* 84*.
Picavet 74*.
Picavet, F. 121*.
Pierson, W. 89*.
Pietschmann, R. 119*.
Pilger, Rob. 62*.
 Pindar 37.
Pinxger 92*.
Pinxger, Gust. 72*.
Pischel, R. 127*.
 Piso, L. 267.
Pistelli, H. 317 343 122*.
Pisynos, L. 121*.
Pitra 348.
 Pittakos 23 358.
Planck, K. Chr. 61*.
Plänckner, Reinh. v. 12*.
Planer 206.
Plasberg, O. 299 111*.
Plath, Joh. H. 12*.
Platner, E. 73* 102*.
 Platon 21 41 45 49 50 59 60 70 71 73
 76 77 81 82 83 85 87 88 89 91 94
 95 96 97 98 99 100 102 104 105 110
 111 115 120 121 122 189 239 244
 248 291 294 303 305 307 323 324
 325 326 329 332 334 335 336 337
 344 354 355 359 4* 10* 16* 38* 40*
 43* 54* 110* 115* 129*. — Viten 17
 125. Seine Briefe als Quelle f. sein
 Leben 125. Bildnisse 125 130.
 Lebensumstände 124 ff. 49*. Geburts-
 jahr 126. Herkunft 126. Legenden
 über Geburt u. erste Lebenszeit 127.

Name 127. Jugendbildung 127.
 Feldzüge 127. Poetische Jugend-
 versuche 127. Verkehr mit Sokrates
 127. Schule 128. Reisen 128 ff.
 Lehrtätigkeit in der Akademie 129 f.
 Tod 130. Äußeres 130. Schriften
 130 ff. 49* ff. Echtheit, Reihenfolge,
 Abfassungszeit 132 f. 135 ff. 50* ff.
 Überlieferung, Behandlung im Alter-
 tum, Ausgaben, Übersetzungen 133 ff.
 49*. Aristotelische Zitate als Ech-
 theitskriterium 132 135 f. Sprach-
 liche Indizien f. d. Reihenfolge 140 ff.
 52* f. Behandlung des Dialogs als
 Kriterium f. d. Abfassungszeit 143.
 Methode u. Darstellungsform (My-
 thenbildung, Anachronismen, das
 Dichterische, Humor) 53* f. Trilo-
 gische und tetralogische Anordnung
 131 136. Apologie 143 54*. Kriton
 143 54*. Laches 144 55*. Charmides
 144 55*. Euthyphron 144 54*. Hippias
 maior 140 144 55*. Hippias minor
 144 54*. Ion 144 55*. Protagoras
 145 177 301 55*. Gorgias 146 198
 55*. Menon 147 156 177 56*. Mene-
 xenos 140 148 56*. Euthydemos
 148 56*. Kratylus 149 56*. Symposion
 149 183 185 57*. Lysis 149 57*.
 Phaidon 151 198 294 58*. Politeia
 152 183 184 58*. Phaidros 152 156
 183 60*. Theaitetos 154 60*. Parme-
 nides 155 61*. Sophistes 155 62*.
 Politikos 156 62*. Philebos 157 177
 183 62*. Timaios 158 183 301 62*.
 Kritias 158 63*. Nomoi 159 177
 184 187 63*. Alkibiades I 140 63*.
 Alkibiades II 140 64*. Epinomis 140
 187 64*. Minos 140 63*. Theages 140
 64*. Anterastai 140. Kleitophon 140
 63*. Hipparchos 140 64*. Briefe 140
 64*. Eryxias 63*. Axiochos 63*. Alkyon
 63*. Philosophos 64*. Epigramme
 64*. *Ἀγοφα δόγματα* 187. Begriff
 der Philosophie 3 4. Ideenlehre
 160 ff. 66*. Dialektik 160 ff. 65*.
 Verhältnis d. platon. Philos. z.
 Christentum 65*. Mathematisches
 68*. Sprachphilosophie 68*. Natur-
 philosophie 170 ff. 68* ff. Unsterb-
 lichkeit 171 174 70* f. Ethik 175 ff.
 71*. Höchstes Gut 175 176. Tugen-
 den 175 177. Lüge 72*. Selbst-
 mord 72*. Staat 9 178 ff. Höhlen-
 gleichnis 177 183 59* 129*. Erziehung
 182 73*. Kunst 183 f. 73* P.s
 Berichterstattung u. Urteil über
 frühere Philosophen 7 13 15*.
 Platoniker, pythagoraisierende u. eklek-
 tische 306 320† 321 ff.† 116*.
 Platonopolis 332.
Platt, A. 123*.
 Plinius 112*.

- Plotin 17 326 327 328 ff.† 119* 120*.
 Das *Ev* 329 334. Der *νοῦς* 329 337.
 Die Ideen 329 337. Die Seele 329 338. Die Materie 330 339. Das Körperliche 339. Kategorien 339. Schönheit 340. Tugend 340. Ekstase 340. Inhalt d. Enneaden 333 f.
 Plotina, Kaiserin 99*.
 Plouquet 27*.
 Plouquet, G. 101* 102*.
 Plumke, E. 65*.
 Plutarchos von Athen, der Neuplatoniker 346† 347 350† 357.
 Plutarchos von Chaironeia 17 19 71 77 84 96 125 129 207 249 267 320† 321 323† 334 342 116*. Verhältnis zum Volksglauben 324. — Pseudo-Pl. plac. philos. 14.
 Pluzanski, A. 85*.
 Poestion, J. C. 18*.
 Pohl 116*.
 Pohle, E. 44*.
 Pohlenz, Max 21* 46* 96* 102* 104* 111* 117* 118* 124* 129*.
 Pöhlmann, R. 20* 42* 43* 72* 96* 98*.
 Polach, J. 73* 89*.
 Polak, H. J. 108* 109*.
 Polemon der Akademiker 184† 185 187† 188 248 250 262 290 355 360 361 74*.
 Poley 12*.
 Polle 35*.
 Polle, Frdr. 99*.
 Pollio 297.
 Pollis 124.
 Pollock, F. 108*.
 Polman, Kruseman H. 32*.
 Polos 92 39*.
 Polyainos 266.
 Polybios 159 301.
 Polykleitos 32*.
 Polykrates der Rhetor 104 147 159 39* 42*.
 Polymnastos 49.
 Polystratos 266 268 355.
 Polyxenos 94 39*.
 Polz 8*.
 Polzer, A. 113*.
 Pölzl, G. 58*.
 Pongerville, M. de 270.
 Poppelreuter, H. 87* 93* 95* 97* 104* 110*.
 Porphyrios 17 19 192 319 328 329 330† 331 332 333 334 341 f.† 345 353 354 120* 121*. Vita des Pythagoras 17 19 43 331. Vita des Plotin 17 330 331 333 334 341. — 30*.
 Portus, Aemil. 348.
 Poschenrieder, F. 51* 77*.
 Poseidon 92.
 Poseidonios 246 247 274 292† 294 f.† 296 299 300 301 302 318 97* 98* 100* 103* 104* 109* 112*.
 Poselger, F. Th. 85*.
 Poste, Edw. 195.
 Postgate, J. P. 101*.
 Postumus 46*.
 Potamon 299† 304 f.† 331 332 110* 112*.
 Potidaia 97.
 Potone 124 126.
 Pötter, Fr. Christoph. 6*.
 Pouchet, G. 85*.
 Praechter, K. 126 128 244 269 293 297 309 320 322 345 20* 23* 29* 30* 33* 43* 46* 47* 59* 74* 75* 77* 79* 94* 96* 102* 105* 108* 109* 113* 119* 122* 125* 128*.
 Praetorius, E. 63*.
 Prandtl, Ant. 59*.
 Prantl, K. 110 134 194 195 200 202 212 256 7* 17* 45* 77* 81* 85* 87* 88* 97* 117*.
 Praxiphanes 355.
 Preis, Arm. 20*.
 Preisendanz, K. 134 106*.
 Prel, C. du 21* 43*.
 Preller 269 93*.
 Preller, L. 16* 24* 25* 45* 99*.
 Preuschen, E. 21*.
 Preuss, E. 24*.
 Prickard, A. O. 90*.
 Prinsterer, Groen v. 37*.
 Priskianos 193 349 353.
 Priskos 343† 346† 350 357.
 Probst, E. 105*.
 Probst, O. 101*.
 Prodikos aus Keos 83 91 f.† 94 97 108 39*. Prodikosfabel 92.
 Proklos 17 19 96 133 243 320 327 344 345 347† 348 350 ff.† 353 357 84* 124*.
 Proschko, Paul 56*.
 Protagoras 49 81 83 84 85 ff.† 91 94 120 122 154 274 358 359 37* 38*. — Dialog des Platon 145.
 Protagoreer 109.
 Protarchos 355.
 Prowe, L. 31* 32*.
 Prüm, Em. 58*.
 Prytanis 245 355.
 Ptah 11.
 Ptolemaios der Astronom 104* 109* 119*.
 Ptolemaios d. Epikureer 267 268.
 Ptolemaios Lagu 123.
 Ptolemaios d. Peripatetiker 192 207 357.
 Pufendorf 68*.
 Pullig, H. 100*.
 Purmann, H. 99*.
 Purpus, W. 121*.
 Pyrilampes 126 127.
 Pyrron 81 112 284† 285† 286 360 102*.
 Pythagoras 1 38 42 ff.† 53 248 304 325 358 10* 29* 30*. Begriff d. Philosophie 2 4.
 Pythagoreer 21 27 43 47 69 77 124 129 185 322 29* 30*.
 Pythias 190.
 Pythodoros 85.

R.

- Raab, E.* 34* 62*.
Raabe, A. H. 73*.
Rabe, A. 54*.
Rabe, H. 193 195 348 349 50*.
Rabirius 301.
Radebold 72*.
Radermacher, L. 44* 46* 97* 103* 107* 109* 124* 125* 130*.
Radice, G. L. 52*.
Raeder, H. 143 154 48* 52* 59* 64* 68*.
Ragnisco, Pietro 7*.
Rainfurt, A. 118*.
Rambach, J. J. 47*.
Ramdohr 24*.
Ramorino, F. 5*.
Ramsauer, G. 196 203.
Rand, Edw. Kenn. 125*.
Rasmus, Ed. 116*.
Rassow, Herm. 73* 78* 80* 81* 83* 87* 89* 90*.
Rathgeber, Georg 30*.
Raumer, Fr. v. 8* 90*.
Raumer, K. v. 9*.
Raumer, Sigm. v. 100*.
Ransch, A. 44* 95*.
Rausch, Fr. 60*.
Ravaissou, F. 76* 94* 98*.
Rawack, P. 62*.
Raxxoli, G. 196 82*.
Rē 12.
Reber, Jos. 73*.
Rechenberg, C. M. 21*.
Recknagel, A. 47*.
Redepenning, 118.*
Redepenning, Ernst Rud. 5*.
Rée, P. 87*.
Regener, F. 87*.
Regnaud, P. 13*.
Rehm, Alb. 105*.
Rehmke, Joh. 7*.
Reich, E. 66*.
Reichardt, G. 349 109*.
Reicke, Rud. 318.
Reimer, Nic. Theod. 68*.
Reinach 34.*
Reinach, C. 107*.
Reinach, S. 123*.
Reinach, Théod. 92*.
Reiner, Jul. 7* 49*.
Reinhard, C. 44*.
Reinhardt 51.*
Reinhardt, K. 49* 62*.
Reinhardt, Leop. 110*.
Reinhold, E. 4* 32* 84*.
Reinhold, H. 64*.
Reinkens, J. Hub. 90*.
Reinmüller 18.*
Reinühl, E. v. 84*.
Reisacker, A. J. 99* 101*.
Reiske, Jo. Jak. 321.
Reiter 54.*
Reitz, J. 83*.
Reitzenstein, R. 12 20 348 24* 64* 97* 100* 105* 111*.
Rémusat, Charles de 50*.
Remy, Max 73*.
Renan, E. 10* 108*.
Renault, M. 49* 99*.
Rendall, G. H. 109*.
Renicris, Marcus 104*.
Renner, R. 108*.
Renouf s. Le Page.
Renouvier 17.*
Reppe, Rud. 107*.
Resl, W. 57*.
Rettig, G. F. 135 28* 44* 57* 58* 62* 68* 72*.
Reuss, E. 15*.
Reuther, Herm. 64*.
Révillé 116.*
Révillé, A. 5*.
Révillé J. 114*.
Revillout, E. 318.
Reymond, A. 270.
Rhapsodische Theogonie 22.
Rhode, J. G. 14*.
Rhoer, Jac. de 331.
Riaux 33.*
Ribbeck, W. 61* 105*.
Ribbentrop, F. H. Ch. 87*.
Ribbing, Sig. 41* 43* 50* 66*.
Richards, H. 33* 38* 45* 60* 64* 77* 78* 94* 102* 104* 108* 109* 129*.
Richter A. 49*.
Richter, Arthur 120*.
Richter, C. E. 309.
Richter, D. 98*.
Richter, E. 22* 44* 77*.
Richter, Raoul 9* 102*.
Rick, H. 61*.
Rieckher 115.*
Rieckher J. 194.
Riehl, A. 1* 49*.
Rieser, O. 54*.
Rexler, K. 129*.
Rigoni, Guido 123*.
Rigveda 10.
Ritchie, D. G. 49*.
Ritschl 93.*
Ritter 73.*
Ritter, B. 86* 114*.
Ritter, C. 141 36* 51* 52* 53* 62* 63* 129*.
Ritter, Franz 197.
Ritter, H. 7 25 33 39 110.
Ritter, Heinr. 4* 16* 25* 30* 34* 45* 65* 110*.
Ritter, J. H. 97*.
Riva, G. 88*.
Rivaud, A. 18*.
Rivoiro A. 43*.
Rixner, Thaddä Anselm 4*.
Roaldes, A. de 83*.
Robert, C. 293 18* 22* 24* 42*.

- Roberts, W.* 92*.
Robertson, G. C. 80*.
Robertson, John M. 9*.
Roberty, E. de 10*.
Robidou, Bertrand 72*.
Robin, L. 65* 68* 83*.
Roch, Fr. 56*.
Rocholl, E. 121*.
Röck, Hub. 42*.
Rode, F. 122*.
Röder 11*.
Rodier, G. 196 62* 68* 77* 93* 112*.
Roemer, A. 197 45* 79*.
Roeper, A. 52*.
Roeper, Theophil 269 48*.
Röer, E. 13*.
Rogers 196.
Rohde, Erw. 19* 25* 30* 35* 36* 48* 59* 61* 95*.
Rohden, Paul. de 22*.
Rohdich, Ric. 117*.
Röhling, K. 67*.
Rohr, A. 30*.
Rohrer, Gust. 64*.
Röhrig, H. 115*.
Rolfes, E. 195 196 43* 71* 84* 87*.
Rolfes, K. 75*.
Rolfes, R. 67*.
Rolland, E. 106*.
Roller, Herm. 37*.
Röllig, W. 54*.
Romang, J. P. 84*.
Römer (ihr Verhältnis z. Philosophie) 9 300.
Römische Republik, Verfassung 159.
Rondel 101*.
Roorda 97* 101*.
Röper 116*.
Roscher 104*.
Roscher, W. G. F. 37*.
Roscher, W. H. 19*.
Rose, Valentin 16 194 197 205 206 246 249 30* 78* 94*.
Rosenberg, E. 44*.
Rösener, R. 93*.
Rosenkrantz, W. 83*.
Rosenstock, P. 57*.
Rüsiger, F. 135.
Rosmini-Serbati, A. 80*.
Ross, G. R. T. 194 196.
Roszbach, O. 106*.
Rossi, G. 99*.
Rössler, H. 11*.
Rostagno, L. A. 43* 46*.
Roth 88*.
Röth, Ed. 21 11* 24* 26*.
Roth, K. L. 194.
Rothentbücher, Ad. 7* 30*.
Rothlauf, B. 68* 69*.
Rothstein, M. 120*.
Rötcher, H. Th. 40*.
Roulex 103*.
Rouse 135.
Royer, J. B. 100*.
Rubin, S. 106*.
Rubrichi, R. 77* 112*.
Rudio, F. 349 125*.
Ruelle 85*.
Ruelle, C. E. 349 34* 77* 78* 94* 119* 124*.
Rüffer, P. 32*.
Rufinus 304.
Ruge, Arn. 73*.
Ruge, Sophus 32*.
Rühl, Frz. 92*.
Rühl, Theod. 65*.
Rühlmann, M. 85*.
Ruhnken, D. 327 50* 120*.
Runze, Geo. 6*.
Rüpplin, A. v. 85*.
Rusch, P. 100* 104*.
Ryner, H. 95*.
v. Ryssel 317.
- S.**
- Saal, N.* 96*.
Saarmann, Th. 47*.
Sabbadini, S. 56*.
Sachsse, E. 115*.
Saisset, E. 102*.
Sakorraphos, G. M. 94*.
Salinger, R. 84*.
Sallustios 343 344 346 123*.
Salomo: pseudosalom. Buch d. Weisheit 307 113* 130*.
Saltzmann, Fr. 111*.
Samolewicz, S. 55*.
Sander, F. 63* 125*.
Sander, J. 31* 42*.
Sandys, J. E. 197.
Sankhya 11.
Sanneg, P. 44*.
Saran, F. 241.
Sartorius 63*.
Sartorius, M. 19* 26* 68* 69*.
Sathon (Schrift des Antisthenes) 115.
Sattig, Fr. 38*.
Saturninus 288.
Satyros 16 46 89 118 245 15*.
Sauer 43*.
Sauer, A. 55*.
Saueressig 68*.
Sauerwein, Georg 42*.
Sauppe, H. 106 135 269 318 44* 57* 64* 79* 99* 126*.
Scaevola, Q. Mucius 294 304.
Scala, R. v. 48*.
Scaliger, Jul. Caes. 200.
Schaarschmidt, Carl 111 139 30* 49* 51* 54* 56* 61* 62*.
Schacht, H. 44*.
Schäfer, Fr. 24*.
Schäfer, G. 29*.
Schäfer, H. W. 19*.
Schäfers, Adolph 50* 121*.

Schaff, Philipp 122*.
 Schäffer, A. 50*.
 Schafstädt, H. 46*.
 Schanz, Mart. 134 135 141 22* 31* 36*
 37* 41* 42* 49* 52* 123*.
 Schard, Sim. 113*.
 Scharrenbroich, Fr. 106* 121*.
 Schasler, M. 9*.
 Schaub, G. 71*.
 Schaubach, Ed. 35*.
 Schaublin, Fr. 57*.
 Schedle, Franz 51* 60* 71*.
 Scheel, Aem. 38*.
 Scheiding, A. 72*.
 Schell, Herm. 86*.
 Schellberger, Hieron. 115*.
 Schelling 5 4* 120*.
 Schenkl, H. 193 242 293 31* 94* 107* 109*.
 Schenkl, K. 98 106 22*.
 Scheppegg, R. 104*.
 Schepss, G. 122*.
 Scherff, Herm. 55*.
 Scherler, Joh. 83*.
 Schermann, Lucian 12*.
 Schewczik, R. 70*.
 Schiaparelli 19*.
 Schich, Th. 110*.
 Schick, Ernst 90*.
 Schickinger, H. 54*.
 Schieboldt, Fr. O. 86*.
 Schiefner, A. 14*.
 Schiller 240 121*.
 Schiller, F. C. S. 61*.
 Schiller, Herm. 105*.
 Schilling, G. 85*.
 Schimek, K. 57*.
 Schindele 87*.
 Schinnerer, Fr. 106*.
 Schirlitz, C. 55* 56* 57* 58* 61*.
 Schlachter, L. 21*.
 Schläger, R. 34*.
 Schlagintweit, Emil 14*.
 Schlegel, A. W. v. 13*.
 Schleiden 30.
 Schleiermacher, Fr. 7 39 110 131 134
 136 203 4* 5* 6* 10* 27* 28* 36*
 40* 56* 72* 77* 87*.
 Schlemm, A. 97* 117*.
 Schlottmann, K. 86*.
 Schlüter, C. B. 83*.
 Schmekel, A. 318 31* 95* 103* 109* 112* 115*.
 Schmelzer, C. 135.
 Schmelzer, Karl 60*.
 Schmertusch 116*.
 Schmid, K. A. 9*.
 Schmid, W. 47* 112* 128*.
 Schmid aus Schwarzenberg, F. 5*.
 Schmidt, Ad. 70* 71*.
 Schmidt, C. 107* 121* 123*.
 Schmidt, Franz 74* 92*.
 Schmidt, G. 269.
 Schmidt, H. 21* 60* 89* 127*.
 Schmidt, Henr. 94*.

Schmidt, Herm. 51* 57* 58* 70*.
 Schmidt, J. 72*.
 Schmidt, Joh. 86*.
 Schmidt, Karl 9*.
 Schmidt, Leop. 164 20* 92* 114*.
 Schmidt, M. 197.
 Schmidt, Max. 79*.
 Schmidt, Paul 114*.
 Schmidt, R. 76* 97*.
 Schmidt, W. 109*.
 Schmied, Franz 55*.
 Schmitt, Fr. 67*.
 Schmitz, J. 85*.
 Schneeberger 29*.
 Schneid, Math. 80*.
 Schneider 321.
 Schneider, C. E. Chr. 134 348 68*.
 Schneider, F. 33* 74*.
 Schneider, F. C. 293.
 Schneider, G. 58*.
 Schneider, Gust. 22* 58* 62* 65* 67* 71* 84*.
 Schneider, J. G. 106 195 196 241 85*.
 Schneider, K. 134.
 Schneider, Leonh. 86*.
 Schneider, Ludw. 89*.
 Schneider, M. 124*.
 Schneider, Otto 67*.
 Schneider, S. 37*.
 Schneidewin, M. 272 26* 60* 99* 111*.
 Schneidewin, W. 269.
 Schneither, J. A. 35*.
 Schnetger, Rich. 128*.
 Schnippel, E. 37* 60*.
 Schnitzer, C. F. 194.
 Schöber, R. 73*.
 Schöffner, V. v. 79*.
 Scholastiker 208.
 Schöll 348 70*.
 Schöll, R. 20*.
 Scholten, J. H. 5*.
 Schömann, G. F. 20* 90* 101*.
 Schönborn 38* 55* 56* 60*.
 Schöne, H. 118*.
 Schöne, Rich. 55*.
 Schönermarck, C. 91*.
 Schopenhauer 5* 6* 12*.
 Schorn, Guil. 27* 35*.
 Schrader, H. 202 331 74* 97* 117* 121*.
 Schrader, O. 127*.
 Schrader, W. 86* 90*.
 Schramm 61* 76*.
 Schramm, G. 71*.
 Schranka, Ed. Maria 107*.
 Schreiner, Martin 2*.
 Schröder, Aug. 115*.
 Schröder, L. v. 12* 24* 31* 127*.
 Schroeder, W. 73*.
 Schrohr, O. 63*.
 Schubart, W. 293 322.
 Schuchardt, Carl 242.
 Schück 124*.
 Schuetze, Reinhold 109*.
 Schühlein, F. 104*.

- Schulhof, J. M.* 62*.
Schulte, Fr. 128*.
Schulte, J. 63*.
Schultess, F. 16* 51* 60* 105*.
Schulthess, G. 134.
Schultz, H. 113*.
Schultz, J. M. 293.
Schultz, Wolfg. 26* 29* 31*.
Schultze, Ant. Frz. 61*.
Schultze, Fr. 6* 11* 19*.
Schulze, Fr. Chr. 89*.
Schulze, Gottl. E. 66*.
Schulze, H. 122*.
Schulze, Osc. 60*.
Schuppe, W. 81*.
Schürer 113*.
Schurr, F. 44*.
Schuster, J. 108*.
Schuster, P. 41 18* 27* 28*.
Schuster, P. R. 25*.
Schütz 87*.
Schütz, H. 80*.
Schwarz, J. 20* 89*.
Schwab, M^{se} 74*.
Schwabe, C. 81* 90*.
Schwabe, J. A. H. 96*.
Schwan, W. 91*.
Schwanebach, Ch. 78*.
Schwanitz 53*.
Schwartz, Ed. 16* 45*.
Schwarz, A. 47*.
Schwarz, Fr. H. Chr. 9*.
Schwarz, G. 122*.
Schwarz, H. 8* 66*.
Schwarz, J. C. 101*.
Schwarz, N. J. 17*.
Schwarz, W. 122*.
Schwegler, Alb. 195 1* 5* 17* 57* 83* 84*.
Schweighäuser 20 293 349.
Schwen, R. 99*.
Schwenk 11*.
Schwenke, P. 110*.
Schwertschlager, J. 19*.
Scioppius, C. 98*.
Scipio 294.
Scott, W. 267 101*.
Scottus, A. 268.
Scotus 208.
Séailles, Gabriel 7*.
Seberos s. Severus.
Sedlmayer, H. St. 134 54*.
Seebach, E. 8* 96*.
Seeck, O. 123*.
Seelisch, A. 58*.
Seelye, J. H. 5*.
Seidel 117*.
Seidel, Max 270.
Seidenstrücker, K. B. 127*.
Seifert, E. 71*.
Sekundus 317 318 320.
Selchau 68*.
Seleukos v. Seleukeia 47 32*.
Seliger, P. 38* 60*.
Semisch, Karl 122*.
Senart, E. 14*.
Seneca L. Annaeus 4 (Begriff d. Philosophie) — 17 119 292† 295 f.† 297 298 304 319 105*.
Sennert, Dan. 101*.
Sentrout, C. 82*.
Sepp, Simon 102* 119*.
Septuaginta 309 310 311.
Serranus, Joh. 134.
Seth, Andrew 2*.
Severus 320† 324† 332 338.
Serin 21* 116*.
Sextier 299† 304 f.† 110* 112*.
Sextus Empiricus 15 17 71 73 79 80 249 254 284† 287 288† 102*.
Sextus-Florilegium 299 304 317 319.
Seydel, Ger. 92*.
Seydel, R. 14*.
Seydel, Rud. 26*.
Seymour, T. D. 58* 59* 79*.
Shawyer, J. A. 135.
Shear, Theodore Leslie 129*.
Shorey, P. 55* 59* 65* 66* 67* 77* 118* 125*.
Shute, R. 195 76*.
Sibyllinen 312.
Sidgwick, H. 8* 37*.
Siebeck, Herm. 172 190 8* 19* 21* 26* 37* 42* 51* 52* 62* 65* 69* 75* 84* 85* 86* 91* 98* 124*.
Sieben Weise 1 23 25 358 25*.
Siedlecki, St. 58*.
Siedler, H. 105*.
Siefert, G. 117*.
Siegert, Th. 134.
Siegfried, Karl 114*.
Siemering, F. 100*.
Sieroka, Otto 48*.
Sigall, E. 127*.
Sigwart, Christl. 2* 5*.
Silberstein, A. 90* 91*.
Silentiarios, Paulos 77*.
Sill, H. A. 64*.
Sillén, A. J. af 15* 25*.
Simmas 42 109 31*.
Simon, der Schuster 108 109 45* 63*.
Simon, Jul. 84* 119*.
Simon, R. 310 113*.
Simon, Th. 18*.
Simonides aus Keos 91.
Simplikios 14 19 64 71 192 193 208 246 293 347† 349 353† 125*.
Simson, E. W. 70*.
Sing-li 10.
Sinko, Th. 59* 118*.
Siraciden, Weisheit des 312.
Siron 356.
Sittl 52*.
Sitzler, J. 44*.
Siva 11.
Skeptiker 82 283 284 ff.†.
Skowronski, Leop. 48*.
Skutsch 346 24* 123*.

- Skythen 174 180.
Smend, R. 15*.
Smgly, J. G. 77*.
Sneydy, T. 56*.
Sobczyk 31*.
Sobek 11.
Socher, Jos. 50* 61*.
Sogliano 125.
Sokolowski, P. 11*.
Sokrates: (*φιλοσοφία* und *σοφία*) 2; 74 82
91 95; (Leben u. Persönlichkeit) 97 f.;
(Methode) 99 f.: (Anschauungen)
100 ff.; (Anklage u. Verurteilung)
103 f.; 106 108 109 110 113 115 120
122 124 126 127 163 189 190 217
248 326 358 359 5* 8* 16* 37* 39*
40* 42* 128*.
Sokratiker 82 105 ff.† 16* 43*. Ein-
seitige S. 105 109.
Solon 126 358.
Sonnenburg, P. E. 100*.
Sonneville, E. 123*.
Sonny, Ath. 114 47* 109*.
Sopatros 343 344 346.
Sophisten 13 82 ff.†. 85 95 97 103 121
145 6* 7* 37*. Sophistes, Dialog d.
Platon 155 158 167 168.
Sophonias 192 193 242 94*.
Sorbière, Sam. de 99*.
Sorley 127*.
Sorof, G. 85*.
Sosigenes 245 247.
Sosikrates 16 118.
Sotion, der Peripatetiker 16 245 93*.
Sotion, der Lehrer Senekas 299 304.
Soulier, E. 29*.
Souliez, H. 114*.
Soury, Jules 9*.
Spalding, G. Ludw. 51 32* 45*.
Spangenberg, J. 107*.
Spanheim 343.
Spengel, L. 192 194 197 200 203 204
205 207 222 241 242 268 269 343
38* 39* 44* 51* 76* 89* 91* 120*.
Spengler, O. 29*.
Spens, H. 135.
Sperling, K. 85*.
Speusippos 14 125 126 184† 185† 262
355 359 360 74*.
Sphairos vom Bosphoros 248 251.
Spicker, G. 27*.
Spie, E. 106*.
Spiegel, Fr. 14*.
Spielmann 55*.
Spielmann, A. 69* 83*.
Spielmann, L. 55*.
Spitzer, H. 26*.
Spoliotopulos 128*.
Sprengel, Kurt 92* 128*.
Springer, Rob. 90*.
Spruyt, C. B. 42* 62*.
Stabile, Fr. 111*.
Stäckel, O. 67*.
Stade 15*.
Stahl 10*.
Stahl, J. M. 90*.
Stählin, Fr. 74*.
Stählin, O. 19 128*.
Stahr, Ad. 194 196 207 75* 76* 90* 93*.
Staigmüller, H. 74*.
Stallbaum, G. 134 348 349 56* 58* 62* 72*.
Stamm 89*.
Stampini, E. 101*.
Stanger, G. 71*.
Stangl, Th. 107*.
Stanley, Thom. 2*.
Stapfer, A. 80*.
Starke, F. G. 84* 89* 90* 120*.
Stascas 240 245.
Stäudlin, Carl Fr. 8* 9* 65*.
Stefani, E. L. de 77*.
Steffens 5* 15* 25*.
Steger, J. 68* 70* 71*.
Stein, Friedr. 124*.
Stein, H. von 121 47* 48* 66* 117*.
Stein, Heinrich 34*.
Stein, L. 31*.
Stein, Ludw. 2* 23* 97*.
Steinberger, L. 58*.
Steinhart, K. 41 127 134 137 26* 27*
34* 39* 45* 46* 48* 49* 51* 56* 58*
62* 72* 119* 120*.
Steinheim, S. L. 88*.
Steinthal, H. 20* 97*.
Steinwender, O. 60*.
Stender, J. 135 56*.
Stephanos, Kommentator d. Aristoteles
192 193.
Stephanus, Henricus 134.
Stern, J. 5* 95*.
Stewart, H. Fr. 125*.
Stewart, J. 78*.
Stewart, J. A. 135 53*.
Steyns, D. 106*.
Stich, H. 108* 126*.
Stich, J. 293.
Stier, Herm. 54*.
Stiglmayr, J. 54* 124*.
Stilpon aus Megara 110† 112† 113 248
285 286 45*.
Stirling, James Hutchinson 5*.
Stisser, Th. 91*.
Stobaios (Johannes v. Stoboi) 15 1716* u. ö.
Stöckl, Alb. 6* 8*.
Stoelzel, E. 61*.
Stoerling, G. 111*.
Stoiker (Begriff d. Philosophie) 4; 12 41
48 61 82 85 105 239 243 248 ff.†.
Ältere Stoiker 248 ff. Einteilung
d. Philosophie 253. Logik 252 ff.
Kategorienlehre 253 256. Kriterium
253 ff. Erkenntnistheorie 254. Schluß-
lehre 256. Materialismus 256 ff.
Monismus 256. Gottheit 256 ff.
Πρόβια 256 257 260. Verhängnis
257 259 ff. Verhältnis zur Volks-
1*

- religion 257, zu Heraklit 257, zu Aristoteles 257. Prinzipien 258. Urfeuer 257 258. Weltbrand 257 259. *Νῶς* 258. Materie 258. Gottheit 258. Welt 259. Zeit 259. Einzelwesen 259. Psychologie 257 260. Fortdauer der Seele 260. Theodizee 260. Glückseligkeit 261. Naturgemäßes Leben 261. Tugend 261 264 f. Der Weise 262 266. Affekte 265. Staatsleben 266. Kosmopolitismus 262. Idealverfassung 159. Selbstmord 265. 291. — Mittlere und neuere Stoa 292 ff. — 311 312 322 323 324 325 339 340 354 355 ff. 360 f. Literatur: 16* 94* ff. †. Kategorien 97* 98* Grammatik 97* 98*. Dämonen 97* 98*. Fatum 98*. Glückseligkeit 98*. Affekte 98*. Pantheismus 97* 98*. Mantik 97* 98*. Rhetorik 97* 98*. Stoiker in Plut. π. *ὁρῆς* 97*; 128*.
- Stölzle, R.* 84*.
Stössel, H. 64*.
Stoy, C. 73*.
Strabon 207 246 104* 109*.
Straszewski, M. v. 11*.
Sträter, Th. 73* 90*.
Stratokles 249.
Straton v. Lampsakos 240 244 f. † 355 360 93*.
Strauss, D. F. 10* 122*.
Strauss, V. v. 12*.
Straxzeri, E. 116*.
Strehlke, W. 77*.
Streissler, Frdr. 127*.
Striller, F. 97*.
Strobl, H. 36*.
Strümpell, Ludw. 7 1* 10* 17*.
Struve 121*.
Stuart, J. A. 67*.
Studemund, W. 25*.
Stuhr, P. F. 72* 89*.
Stuhrmann, J. 107*.
Stumpf, K. 202 69* 71* 77*.
Sturx, Fr. Wilh. 25* 34*.
Stüve 193 349 111*.
Suckau, E. de 99* 108*.
Suckow 61*.
Suckow, G. F. W. 50*.
Sudhaus, S. 110 268 269 37* 45* 51* 56* 59* 75* 99* 129*.
Suhle 85*.
Suidas 17† 19 96 249 309 330 15* 16*.
Šuman 54*.
Summers, W. C. 107*.
Sundelin, K. A. F. 90*.
Sundeval, C. J. 85*.
Süpfle, Gottfr. 45*.
Supplementum Aristotelicum 193.
Susemihl, Franz 134 137 194 196 197 198 207 241 249 267 284 290 292 309 317 320 22* 23* 24* 25* 33* 37* 46* 50* 51* 53* 57* 58* 60* 61* 63* 69* 70* 71* 74* 78* 79* 80* 86* 91* 94* 95* 99* 104* 109* 112* 116*.
Süvern, W. 40*.
Suzuki, D. T. 127*.
Swinderen, W. van 79*.
Switalski, B. W. 123*.
Swoboda, A. 115*.
Sybel, Ludw. v. 57*.
Sydenham 135.
Sylburg, Friedr. 193.
Symposion des Xenophon 106 108, des Platon 149 f. 154 164.
Synesios 343 344 346† 353 123*.
Synkellos 125*.
Syrer (Beschäftigung mit Aristoteles) 208.
Syrianos 192 193 216 345 346 347† 350† 357 124*.
Syrische Schule 343.
Szanto, E. 89* 129*.
- T.**
- Tabulski, Aug.* 8*.
Tacitus 109*.
Tafel 9*.
Taine, H. 108*.
Talamo, A. 95*.
Talamo, Salvat. 80*.
Talbot, Eugène 122*.
Tamília 123*.
Tannery, Paul 2* 19* 25* 26* 27* 28* 29* 30* 31* 33* 34* 35* 56* 73* 77* 81* 82* 116* 124* 125*.
Tao 10.
Taube, E 86*.
Taylor 135.
Taylor, A. E. 62* 81*.
Taylor, C. 109*.
Taylor, T. 343.
Taylor, Th. 330 25*.
Tchorzewski, C. V. 58*.
Tegge, A. 82*.
Teichmüller, G 41 109 190 214 16* 19* 21* 27* 28* 33* 45* 51* 65* 71* 79* 81* 83* 87* 89* 90* 100*.
Telekles 290 355 361.
Teles 114 118 47* 128*.
Tennemann, W. G. 7 25 2* 3* 4* 48* 49* 65* 77*.
Tertullian 112*.
Terzaghi, N. 123*.
Tescari, O. 99*.
Tessen-Wesierski 89*.
Teuffel, W. S. 134 48* 122*.
Tex, Anne de 73*.
Textor, Ad. 76*.
Texa, E. 124*.
Thales 23 29 ff. † 56 358 3* 6* 7* 15* 26*.
Thalheim, Th. 45*.
Thamin, Raym. 98*.

- Theaitet, Dialog des Platon 154 164
167 169.
Theaitetkommentar, anonym 133 320
322 326.
Thedinga, Frid. 321 60* 119*.
Theissen, E. 56*.
Themista 272.
Themistios 192 193 207 241† 242 248†
94*.
Theodektes 199 93*.
Theodor, J. 84*.
Theodoretos 15.
Theodoros von Asine 343† 345 f.† 357.
Theodoros der Atheist 120† 123† 124
283 48*.
Theodoros aus Kyrene 94 128.
Theodoros Metochites 114.
Theodoros aus Soloi 68*.
Theodosios, der Neuplatoniker 119*.
(Theodotos) 357.
Theognis 23.
Theomnestos 356.
Theon von Smyrna 133 320† 321 323†
68* 116*.
Theophrast 51 52 54 58 68 72 76 80
202 205 206 207 240† 242 f.† 256
272 290 294 302 325 355 359 360
92* 98* 126*. *Φυσικῶν δόξαι* 14 15
243. Ethische Charaktere 244.
Therapeuten 312 113*.
Thereianos 95*.
Thiaucourt, C. 110* 111* 112*.
Thibaut, G. 13*.
Thiel, H. 77*.
Thiele, G. 35*.
Thielscher, P. 79* 111*.
Thiemann, K. 71*.
Thiersch, Fr. 73*.
Thiersch, H. 95*.
Thiersch, Heinr. W. J. 115*.
Thiery, Car. Franc. 96*.
Thilly, Frank 7*.
Thilo, Chr. A. 7 6* 51* 65* 70* 88*.
Thimus, Alb. Frh. v. 30*.
Thomas v. Aquino 208 8* 10*.
Thomas, E. 268 99* 106*.
Thomas, G. 198.
Thomas, P. 321 118* 123*.
Thomasius, Christian 2* 3* 8*.
Thomasius, Jak. 2* 8* 97*.
Thompson, E. S. 135
Thompson, W. H. 135 62*.
Thomson, W. H. 17*.
Thonissen 73*.
Thorbecke, J. R. 102* 103*.
Thraker 174 180.
Thrasea Paetus 296.
Thrasyllos 76 77 131† 134 136† 320
322 116*.
Thrasymachos 83 92† 93 152.
Thrige, J. F. 47*.
Thukydides 2.
Thurot 293.
Thurot, Ch. 198 214 242 19* 77* 81*.
Tiedemann, D. 134 3* 25* 94*.
Tiemann, J. 63*.
Tietzel, H. 67*.
Tiktin, S. 114*.
Timaios aus Lokroi 42 29*. T., Dialog
des Platon 158.
Timaios, Verfasser des Lex. voc. Plat.
133 50*.
Timokrates 266.
Timon von Phlius 284† 286†. Seine
Sillen 37 45 54 55 111 112 113
102*.
Timotheos, Verf. von *Περὶ βίαι* 130.
Timotheos, Zoologe 193.
Tischendorf, C. 309 318.
Tischer, G. 77*.
Tisias 89.
Tissot 106*.
Tüttel, K. 124*.
Titze 201 75*.
Tkač, J. 80*.
Tocco, Fel. 2* 51* 61* 65* 69*.
Tohte, Th. 100* 101*.
Tolkiehn, Joh. 96* 100* 107*.
Töpelmann 104*.
Töpfer, K. 39*.
Torström, A. 195 83* 85*.
Tralka, J. 54*.
Traugott, F. 126*.
Tredwell, D. M. 116*.
Treitel, L. 115*.
Trench, R. C. 116*.
Trendelenburg 1* 11*.
Trendelenburg, A. 209 231 56* 66* 90* 91*.
Trendelenburg, F. A. 195 203 204 229
10* 66* 71* 77* 78* 81* 83* 84* 87*
88* 97*.
Trense, P. 53*.
Tretter, L. 106.
Treu 23*.
Trexza, G. 99*.
Trieber, C. 109 39* 79* 93*.
Trimurti 11.
Trincavellus, V. 242 349.
Troels-Lund 8*.
Trommershausen, E. 70*.
Troost, K. 55* 95*.
Trubetzkoi, S. 55*.
Trubetzkoi, S. N. 18*.
Tscheu-tsi 10.
Tschu-hi 10.
Tuberö, L. 287.
Tucker, T. G. 197.
Tufts, J. H. 126*.
Tumblirtz, K. 91*.
Turner, B. T. 135.
Turner, Ed. 55*.
Turner, W. 7*.
Tyrannion 206 300.
Tyrtamos 243.
Tyszká, A. 9*.
Tzschirner 119*.

U.

Ueberweg, Fr. 63 97 111 139 197 214
 288 1* 32* 42* 43* 44* 50* 51* 61*
 65* 69* 70* 83* 87* 91*.
Uhde, W. 88*.
Uhrig, Wilh. 27*.
Ullmann 121*.
Ulrich, R. 44*.
Unger, G. F. 243 15* 31* 33* 34* 35* 95*.
Unna, M. A. 31*.
Uphues, G. 43* 49*.
Uphues, Karl 53* 68*.
Uranos 51.
Urban, Karl 46* 66*.
Usener, H. 16 19 130 134 135 187 194 206
 216 241 249 267 268 270 302 332
 348 15* 18* 28* 49* 50* 59* 60* 75*
 89* 92* 94* 103* 111* 116*.
Ussing, J. L. 241 269.

V.

Vacherot 42*.
Vacherot, E. 119*.
Vahlen, J. 205 39* 45* 54* 60* 64* 76*
 79* 80* 90* 111* 120* 129*.
Vailati, G. 53*.
Vaiseshikalehre 11.
Val, du 194.
Valat 37*.
Valckenaer 309 36* 113*.
Valderus, Joh. 134.
Valentiner 120*.
Valentinianer 326.
Valk, J. van der 269 100*.
Valle, G. della 92*.
Valmaggi, L. 107*.
Vals, du 84*.
Vanderrest, E. 89*.
Varro, M. Terentius 119 134 299† 304†
 319 47* 104* 109* 110* 112*.
Vasold, J. 54*.
Vassis, S. 111*.
Vater 84*.
Vatke, Theod. 33*.
Vatke, W. 15*.
Vaucher, L. 120*.
Vaughan, D. J. 135.
Vavra, F. 68*.
Vayhinger, E. 54*.
Vedanta 11 126*.
Veden 10.
Veder, A. 20*.
Vera, A. 71* 81*.
Verburg 103*.
Vergil 99* 109*.
Vermehren 30* 115*.
Vermehren, Conr. 32*.
Vermehren, Mor. 50* 78*.
Verraert, J. Bapt. 93*.

Vetchy 64*.
Vettius Valens 294 109* 126*.
Vetusta placita 15.
Vianello, N. 112.
Vick, C. 103*.
Victorius 205 89*.
Viger 19.
Vilas, H. v. 101*.
Villoison 343 97*.
Vischer 9*.
Vitelli 192 193 349.
Vitringa, A. J. 37* 38* 120*.
Vitruv 112*.
Voemel 348.
Vogel, A. 7* 9* 20*.
Vogel, Fr. 54*.
Vogel, G. 44*.
Vögelin, S. 134.
Voghera, G. 33* 102*.
Vogt, K. 119*.
Voigt, M. 20*.
Voigt, W. E. 98*.
Voigtland 72*.
Voisin, Aug. 93*.
Volait, Georges 94*.
Volger, H. 20*.
Volkmann 111*.
Volkmann, R. 323 330 16* 105* 116*
 120*.
Volkmann, W. 15* 16*.
Volkmann, W. F. 42* 86*.
Vollert, W. 122*.
Vollgraff, J. C. 195 76*.
Vollgraff, W. 103*.
Vollnhals, W. 54*.
Volquardsen 43* 53* 60* 73*.
Voorthuysen, E. von 73*.
Vorländer, K. 6* 36* 108*.
Voss 24*.
Voss, Gerh. Jo. 113*.
Voss, Is. 113*.
Voss, O. 74*.

W.

Wachsmuth, C. 19 284 15* 16* 33* 95*
 96* 97* 102*.
Wachsmuth, R. 90*.
Wachtler, J. 31*.
Waddel 14*.
Waddell 135.
Waddington, Ch. 26* 51* 80* 102*.
Wadstein, E. 95*.
Wageningen, J. v. 293 101* 109*.
Wagner, J. 54* 67*.
Wagner, K. 55*.
Wahle, Rich. 65*.
Waillot, A. 97*.
Waitz, Th. 195 76* 82* 83*.
Walbe, E. 52*.
Waldeck 55*.

- Waldfogel, K. 62*.
 Walker 64*.
 Wallace, E. 195 80*.
 Wallace, Will. 99*.
 Wallies, M. 192 193 242 349 82*.
 Wallis, H. W. 12*.
 Walser, J. 91*.
 Walter, J. 232 20* 21* 74* 88* 90* 121*.
 Walter, Jos. 110*.
 Walther, Joh. Gottfr. 32*.
 Walther, Mart. 128*.
 Waltring, J. P. 66*.
 Walz, Chr. 194.
 Warmbier, E. 29*.
 Warmbold, Fr. 36*.
 Warnkönig 11*.
 Warren, C. 13*.
 Waruna 11.
 Was, H. 57* 73*.
 Wassiljew, W. 13*.
 Wassmer, Jak. 129*.
 Watson, J. 82*.
 Watson, P. B. 108*.
 Watt, A. F. 135.
 Watzel, Th. 85*.
 Webb 64*.
 Weber, A. 12* 13* 24*.
 Weber, Alfr. 7*.
 Weber, B. 83*.
 Weber, E. 39* 46* 47* 103*.
 Weber, F. 73*.
 Weber, F. H. 18*.
 Weber, H. 46* 96* 106*.
 Weber, L. 108*.
 Weber, M. 93*.
 Weber, O. 38*.
 Weber, Ph. 52*.
 Wecklein 54*.
 Wecklein, N. 37*.
 Weckleski, St. 57*.
 Wedgwood, Julia 116*.
 Wegehaupt, H. 117*.
 Wegehaupt, J. 47*.
 Wegener 18*.
 Wegscheider, J. A. L. 98*.
 Wehrenpfennig, W. 20* 71*.
 Wehrmann 46*.
 Wehrmann, Theod. 71*.
 Weichelt, O. H. 84*.
 Weicker, W. 53*.
 Weidenbach, P. 90*.
 Weil, Heinr. 90*.
 Weinberger, W. 107*.
 Weingarten 312.
 Weise, H. 272.
 Weishaupt, O. 42* 65*.
 Weiske, B. 327 120*.
 Weiss, Mar. 18*.
 Weisse, Chr. H. 82*.
 Weissenberger 23*.
 Weissenfels, Osc. 83* 87* 89* 99* 100*
 105* 111*.
 Welcher, F. G. 32* 39* 44* 93*.
 Wellauer, A. 115*.
 Welldon, J. 196.
 Welldon, J. E. C. 197.
 Wellhausen, J. 15* 127*.
 Wellmann, E. 195 321 2* 16* 23* 33*
 46* 95*.
 Wellmann, M. 18.
 Wells, G. H. 135.
 Welper, E. 49*.
 Wendland, P. 193 242 302 309 313 2*
 21* 23* 46* 56* 64* 77* 92* 94*
 103* 104* 107* 113* 114* 115*.
 Wendling, E. 197 104* 112*.
 Wendt, Amadeus 2* 4* 47*.
 Wenkel 71* 87*.
 Wentzke, A. 82*.
 Wenzig, C. 60*.
 Werber, J. 60*.
 Werneke, H. 85*.
 Werner, J. 42*.
 Werner, K. 8*.
 Wernicke 125.
 Wernsdorf, Jo. Chr. 123*.
 Wesseling 120 48*.
 Wessely, K. 128*.
 Westenberger, J. 321.
 Westenburg, E. 105*.
 Westermann, Anton 19 125 317 331 30*.
 Westermarck, E. 9*.
 Westermayer, A. 55*.
 Westervick, C. 59*.
 Westphal, Andr. 86*.
 Westphal, R. 241 65*.
 Wette, De 15*.
 Wetzel 54*.
 Wetzel, M. 43* 45* 88*.
 Wetzelstein, Otto H. R. 103* 105*.
 Weyers, F. 98*.
 Wax, C. F. 68*.
 Weygoldt, G. P. 41 42 28* 65* 95*.
 Weyman, C. 109* 117*.
 Whewell, Wil. 8*.
 Whitney, L. H. 127*.
 Whittaker, T. 116* 119*.
 Wiechmann, G. Richard 89*.
 Wiedemann, Alfr. 15*.
 Wiegand, W. 134 58* 65* 72*.
 Wiegmann, A. F. A. 85*.
 Wieland, C. M. 47*.
 Wiese 73*.
 Wiggers, G. Fr. 70* 122*.
 Wiggert, J. 78*.
 Wilamowitz-Moellendorff, Uv. v. 17 50
 189 197 198 242 268 269 323 15* 18*
 24* 33* 36* 39* 44* 47* 49* 63* 64*
 74* 75* 79* 91* 94* 95* 102* 107*
 117* 123* 124*.
 Wilbrandt, R. 67*.
 Wilcken, H. 79*.
 Wildauer, T. 41* 70*.
 Wilder, A. 58*.
 Wilhelm, Fr. 125*.
 Wilke, C. 268.

Wille, E. 91*.
Willems 82*.
William, Joh. 270.
Williams, Marie V. 68*.
Williams, Monier 12* 14*.
Williamson, H. 135.
Willmann, O. 9* 24*.
Wilson, Cook 78* 79* 89*.
Wilson, H. H. 12*.
Wilson, J. 80*.
Wilson, J. C. 56* 59* 77* 88*.
Wimmer, F. 194 195 241 349 85*.
Winckelmann, A. W. 114.
Winckler, H. 95*.
Windelband, W. 6 26 77 1* 6* 10* 17* 48* 58*.
Windisch, E. 13* 14* 127*.
Windischmann, K. J. H. 11*.
Winiewski, Franc. 71*.
Winkler, Emil 120*.
Winnefeld 107*.
Winnefeld, H. 34*.
Winter 18*.
Winter, A. 13*.
Winter, F. 97* 98*.
Winterfeld, P. de 123*.
Wirth, A. 57*.
Wirtz, P. 92*.
Wischnu 11.
Wiskemann 252.
Wiskemann, H. 25*.
Wissowa 22*.
Witten, R. 82*.
Wittmann, L. 73*.
Wittstock, A. 293.
Witwicki, W. 88*.
Wohlrab, Mart. 134 135 42* 49* 57* 65* 70*.
Wohlstein, J. P. 70*.
Wolcott, D. 57*.
Wolf, F. Aug. 135 57*.
Wolf, F. C. 134.
Wolf, Jul. 87*.
Wolff, Christ. 5 10*.
Wolff, E. 55*.
Wolff, Emil 38*.
Wolff, G. 331 121*.
Wolff, Joh. 53*.
Wolff, Jo. Chr. 123*.
Wolff, M. 114*.
Wolff, St. 123*.
Wolff, W. 86*.
Wölfflin 105*.
Wölfflin, E. 25*.
Wölke, Franz Anton 102*.
Wolscht, Aemil. 113*.
Wolter, G. R. 85*.
Woltjer, J. 100*.
Woltjer, R. H. 66*.
Wood, M. H. 70*.
Wörpel, G. 63* 64* 74* 101*.
Wörpel, Gust. 117*.
Wolke, K. 268 82*.
Wreschniok, R. 100*.

Wright, J. H. 39* 129*.
Wrobel, Joh. 69*.
Wrobel, V. 80* 86*.
Wunder, H. 105*.
Wunderer, C. 109*.
Wundt 102*.
Wundt, M. 20* 29* 116* 130*.
Wundt, Wilh. 5 1* 10* 11*.
Wünsch, K. 106*.
Wünsche, A. 17*.
Würz, C. 61*.
Wüst, E. 59*.
Wuttke, Ad. 11*.
Wyck, van der 88*.
Wynpersse 74*.
Wyse, W. 109*.
Wyttgenbach, D. 135 321 330 343.

X.

Xanthippe 97 108 10* 41* 43* 74*.
Xenarchos 246 356.
Xeniades, Herr des Kynikers Diogenes 118.
Xeniades, Sophist 83 93† 94†.
Xenokrates 14 125 184† 185 f.† 187 189 248 250 271 294 355 359 360.
Xenophanes 21 38 43 51 52 53 ff.† 65 69 94 286 358 32* 33*. Eine Gottheit ohne Bewegung u. Veränderung 53 55. Physikalische Theoreme 57. Entstehung von Wolken u. Winden aus dem Meere 57.
Xenophilos 49.
Xenophon 2 3 91 92 95 96 97 98 99 101 103 104 105 106 ff.†. — Memorabilien 98 106 107. Apologie 98 106 107. Symposion 98 106 108. Oikonomikos 98 106 107 108. Hieron 106 108. Kyrupaedie 106 107. Berichte über Sokrates 13 96 ff.; 127 359 40* 41* 42* 44* 123*.

Y.

Yogalehre 11.
York v. Wartenburg, P. Graf 91*.
Yxem, E. F. 63*.

Z.

Zachariae, Karl Salom. 110*.
Zahlfleisch, J. 76* 77* 78* 79* 80* 83* 85* 86* 94* 125*.
Zahn, T. 108*.
Zamarias, A. 89*.
Zanmetos, J. 57*.
Zanolli, A. 124*.

Zanotti, F. M. 87*.
Zarathustra 11.
Zech 29.
Zechbauer, F. 110*.
Zekides, G. A. 58*.
Zell, K. 194 196 75* 80* 84* 85* 92*.
Zelle, Fr. 82*.
Zeller, Ed. 26 28 37 39 43 68 84 106
 109 110 111 112 119 120 134 139
 172 181 184 189 200 201 203 204
 205 207 241 249 267 284 290 292
 299 307 309 317 320 343 345 347
 351 1* 2* 10* 15* 16* 19* 21* 23*
 24* 28* 30* 31* 33* 35* 36* 37* 43*
 45* 47* 50* 51* 52* 53* 56* 61* 65*
 67* 68* 72* 74* 76* 80* 83* 84* 86*
 91* 92* 93* 104* 105* 108* 110*
 112* 114* 115* 120* 121* u. ö.
Zenker, Jul. Theod. 195.
Zenodotos von Ephesos 15.
Zenodotos, der Neuplatoniker 347 352
 357.
Zenon, der Eleate 51 62 f.† 66 76 109
 111 358 33*.
Zenon von Kition 112 188 248† 249 250†
 251 254 255 262 265 290 355 360
 361 95* 97* 98*.
Zenon von Sidon 16 266† 274 300 356.
Zenon von Tarsos 249 252 355.

Zeus 40 54 67 74 124.
Zévort 35*.
Zevort, C. M. 84*.
Ziaja, J. 196 85* 86*.
Ziegeler, E. 114 47*.
Ziegler, H. 95* 109*.
Ziegler, Herm. 294.
Ziegler, Konr. 126*.
Ziegler, Theob. 32 9* 26* 27* 113*.
Zielinski, Th. 111* 127*.
Zietschmann, G. 110*.
Zilles, W. 29*.
Zillgenx, Gerh. 82* 90* 91*.
Zimmermann, D. 97* 102* 105* 109*.
Zimmermann, M. 106*.
Zimmermann, P. 71*.
Zimmermann, R. 25* 104* 120*.
Zimmermann, Robert 9* 21*.
Zimmermann, Rud. 41*.
Zimmern 70*.
Zingerle, A. 92*.
Ziwsa 60*.
Zmave, J. 87*.
Zopyros 112.
Zoroaster 21 127*.
Zuccante, Gius. 37* 43* 99*.
Zucker, F. 48* 97*.
Zumpt 250 355 18* 93*.
Zurek, J. 65*.

B. Sachen.

A.

Abstraktes plastisch verkörpert 164.
 Achtzahl 50.
 Affekte 123 237 ff. 303 312 354; (Stoiker)
 265.
 Aggregatzustände 38.
 Aktualität 215 225 333.
 Allegorie 70 74 117 257 307 308 311
 313 342 345 22*.
 Analogieschluß 214 274.
 Anthropomorphismus 53 69; (im alten
 Testament) 313.
 Anthropozentrischer Standpunkt 23.
 Apathie (stoische) 265; 294 303; (A. und
 Metriopathie) 188 239 303 98*.
 Arbeitsteilung 152.
 Aristokratie 102 182 234 236.
 Arithmetik 31.
 Askese 123 342.
 Ästhetik 21*.
 Astrologie 323 19*.
 Astronomie 32 47 90 96 182 323 19*.
 S. auch Gestirne, Erde, Ekliptik.
 Äther fünftes Element (Aristoteles) 221
 223.
 Atome 11 75 78 79 244 275.

Ausflüsse 68 79 89.
 Ausgeschlossenes Drittes 210 213.

B.

Bedürfnislosigkeit 116.
 Begrenztes und Unbegrenztes 52 177,
 s. auch πέρας und ἄπειρον.
 Begriff 163 212.
 Begriffsethik 144 149.
 Bejahung (und Verneinung) der Welt
 (Platon) 151.
 Bewegung (nach Zenon nicht real)
 62 63; (Aristot.) 216 221 ff.
 Bewußtsein 20*.
 Billigkeit 227 231.
 Biographische und bibliographische Ar-
 beiten 15 18.
 Bohnenverbot 45.
 Böses 116 169 323 324 342.

C.

Charakterschilderungen 244. (Theo-
 phrast) 243.
 Christentum und alte Philosophie 326
 342 346 347 353 21* 43* 65* f. 95*
 104* 119* 121* 122*.

D.

Dämonen 11. (Xenokrates) 186. (Philon) 308. 324 333 345. Eros als Dämon 150.
 Deductio ad absurdum 111.
 Definition 95 99 100 115 168.
 Demiurg 158 161 172 333 335 341 352.
 Demokratie 102 159 181 234 236. Gesetzliche und ungesetzliche 182.
 Deszendenztheorie 33 68.
 Dialektik 62 162 167 183. („Erfinder“ Zenon 66.)
 Dialog 11*. (Platon) 143 154. (Aristoteles) 198. —
 Diatribe 114 118 46*.
 Dorfgemeinschaft (Unterschied von der Staatsgemeinschaft bei Aristoteles) 235.
 Doxographische Arbeiten 13 14 18.
 Dreiteilung der Philosophie in Logik (Dialektik), Physik und Ethik 159 185 252 253 273.
 Dualismus 65 70 152 159 163.
 Dunst 72.

E.

Ehe 94.
 Eine, das Eine das Gute 109.
 Einheit 10. (der Welt) 54. (von Tugend und Wissen) 115; 18*.
 Einsicht 101 113 122 153 177.
 Einteilung 156 168.
 Eklektizismus 292 299 320 ff.
 Ekliptik 47 173 223.
 Ekstase 315 326 330 340.
 Elemente 34 38 65 171 173 221 223.
 Elementum 24*.
 Elenxis 100 144 147.
 Empirische Methode 6.
 Engel (Philon) 308 310; 345.
 Enthaltung von animalischer Nahrung 342.
 Entstehen und Vergehen 58 61 65 66 69 71 75 195 202 206 221 257.
 Erde (Element) 32 38 56 61 65 173. (Weltkörper, ihre Achsendrehung usw.) 50 79 173 184 187.
 Erdtafel 32.
 Eristik 115 147.
 Erkennbarkeit der Dinge auf die Zahl begründet (Philolaos) 50.
 Erkenntnis durch Gleichartiges 68 79; durch Ungleichartiges 73 79.
 Erkenntnisproblem 18*.
 Eros s. *ἔρως*.
 Erziehung (Platon) 178 182 183. (Aristoteles) 237. Ps.-Plutarch 117*.
 Eudämonismus 92 20*.
 Experiment 214.

F.

Familie, Aufhebung derselben durch Platon 178 182.
 Fangschlüsse 109 112.
 Farbendefinition 89.
 Feindesliebe 296.
 Feuchtes 29 31 32 72.
 Feuer 36 38 39 51 61 65 173 223 257 258.
 Feuerkreis 32.
 Fixsterne (Bewegung nach Aristoteles) 223.
 Fleischverbot 69.
 Fluß aller Dinge 36.
 Form 215.
 Fragmentsammlungen 18.
 Frauen- und Kindergemeinschaft 159.
 Freundschaft 149; (Aristoteles) 233; (Theophrast) 243; (Epikur) 282; 20* 112*.
 Fünzfzahl 50.
 Fürstenideal 107.

G.

Gedächtniskunst 91.
 Gegererde 47 50.
 Gegensätze, Tafel der 49.
 Gehirn, Sitz der Seele 49; des Denkens 51 79.
 Geist (Anaxagoras) 70 72 74; (Aristoteles) 41 219.
 Geistesbildung Voraussetzung des Genusses 119.
 Generatio aequivoca 223.
 Geographie 32 19*.
 Geometrie 31 96.
 Gerades und Ungerades 43 46 48.
 Geradliniges und Gebogenes 48.
 Gerechtigkeit (Pythagoreer) 46 48; (Platon) 175 179 f.; (Aristoteles) 226 231; (Stoa) 262 265.
 Gericht über die Abgeschiedenen 12.
 Geruchsempfindung, ihre Entstehung (Empedokles) 68.
 Geschichte (Begriff und Methoden) 6.
 Gesetz 40 93; (Gesetz ein Tyrann) 91; (Wandelbarkeit der Gesetze) 91; (Gesetz nicht verbindlich nach den Kynikern) 116 f.; (Bedeutung für den Staat nach Platon) 156 159 178 181 182; 237.
 Gesichtswahrnehmung, ihre Entstehung nach Empedokles 68.
 Gestirne 33 57 73 173 221 223 258 259 275 277 333.
 Gewissen 20*.
 Glückseligkeit 75 101 116 121 175 176 177 180 226 243 261 262 264 278 280 333. S. auch *εὐδαιμονία*.
 Gnomische Dichtung 20.

Gott (kugelförmig) 54; (Einheit) 53 55
113; (Verhältnis zur Welt) 53 54
170 172 223 256 ff. 277 f.
Götter, gegen anthropomorphische Vor-
stellungen von denselben 56. S.
auch: Anthropomorphismus und:
Volksreligion.
Götterneid 172.
Gottesglaube 85 89 93 220 256 325.
Gotteslehre bekämpft vom Skeptizismus
289.
Grammatik (Protagoras) 88; (Hippias)
91; (Prodikos) 92; (Platon) 149;
(Aristoteles) 212; (Stoa) 254. S.
auch: Sprachphilosophie.
Grenze und Unbegrenztheit 46 48. S.
auch *πέρας* und *ἄπειρον*.
Griechen und Barbaren 236.
Guten, Idee des, s. Idee.
Gütergemeinschaft 159 178.
Gütertafel (des platon. Philebos) 157 f.
Gutes und Böses 48 67.
Gymnastik (Platon) 90 182 183.

H.

Haben (Kategorie) 209.
Harmonie 46 50 338.
Haß 65 66 67.
Hausgemeinschaft (Unterschied von der
Staatsgemeinschaft bei Aristoteles)
235; (die in ihr begriffenen Verhält-
nisse) 235 f.
Hebdomaden 352 19*.
Hedonismus 41 80 119.
Herrscherkunst = Hirtenkunst 101 107
116.
Herrschertugenden 20*.
Herz 51; Sitz des Zornes 79, des Hege-
monikon 257 260.
Hiatgesetz 141 200.
Hierarchie der christl. Kirche, ihr Ver-
hältnis z. platon. Staat 180.
Hieratischer Stil 37.
Himmel und Erde 10.
Himmelskugel, künstliche, des Anaxi-
mander 32.
Homöomeren 69 71.
Homosexueller Eros 150.
Humanität 24*.
Hylozoismus 28 34 35 38 41 65.

I. J.

Idealismus 162 210.
Idealstaat (Hippodamos) 49; (Sokrates)
101; (Xenophon) 107; (Kyniker) 116;
(Platon) 152 156 158 ff. 178;
(Aristoteles) 204 234 ff.; (Dikai-
archos) 244; (Stoiker) 262 266;
(Cicero) 303.
Idealzahlen 162 163 170 186 217.

Idee (Definition des Xenokrates) 166
186; Idee des Guten 123 161 162
169 170 176 179 180 183 314; Idee
des Schönen 151 153 164 179 183;
Idee u. Sinnending 151 155; Ideen der
Götter 158 161 329; Ideenlehre Platons
50 127 147 152 155 156 157 158 159
160 ff. 164 ff. 179 180; bekämpft von
Stilpon 110 112, von Antisthenes
110 113 115, von Aristoteles 215 ff., von
der Stoa 253 255; Ideenlehre Philons
d. Juden 308 314 315. — Lehren
anderer über die Ideen 323 324 327
328 329 330 333 334 335 336 337
352.
Induktion 95 99 100 102 144 214 273
274.
Intellektualismus 153 156 20*. Vgl. 95
99 101.
Intellektuelles 344 351 352.
Intelligibeles 344 351 352.
Intelligibel-intellektuelles 351 352.
Intermundien, Wohnort der Götter 275.
Ironie 95 99.
Jahresberichte 22* f.
Juristen, römische, und der Stoizismus
94* 105*.
Ius naturale 20*.

K.

Kaltes 52 72 223.
Kategorien (Aristoteles) 209 212; (Stoiker)
253 256 97*; (Plotin) 334 339.
Kausalität 288 f. 18*.
Ketzler, Unduldsamkeit gegen 159.
Kindererzeugung im plat. Staat 181.
Koinzidenz der Gegensätze 41.
Kommentierende Tätigkeit 133 f. 192 f.
241 f. 245 ff. 320 327.
Königtum 102 182 234 236.
Kopf, Sitz des Denkens 245.
Körper, fünf regelmäßige 50.
Kosmologische Dichtung 20.
Kosmopolitismus 116 297.
Kosmozentrischer Standpunkt 23.
Kräfte, göttliche (weltbildende) 310 311
312 314 316 334.
Krankheiten, ihre Ursachen (Philolaos) 51.
Krieg der Vater aller Dinge 39.
Kriterium, Lehre vom 163 253 254 273.
Kritische Methode 6.
Kugel: das Seiende K. 58 60 f.; Gott K.
54 57; Welt K. 256 259.
Kulturanaufgang 20*.
Kunst (Platon) 179 183; (Aristoteles)
237; (Plotin) 340.
Kunstlinge, Ideen von ihnen 166.

L.

Lage (Kategorie) 209.
Leber Sitz der Begierde 79.

Leeres 79 222 275 f.
 Legalität 107.
 Lehrbarkeit der Tugend 101 145 147 177.
 Leiden (Kategorie) 209.
 Lernen = Wiedererinnerung 147.
 Lexikalische Werke 22*.
 Licht (Philolaos) 50. L. und Finsternis 48.
 Lichtes u. Dunkeles 61.
 Liebe (Empedokles) 65 66 67. S. auch *ἔρως*.
 Logos s. *λόγος*.
 Luft 32 34 61 65 72 74 171 173 221 223 257.
 Lüge, wissentliche und unwissentliche 144.
 Lust 119 120 121 122 123 146 157 175 176 177 226 228 263 278 ff. Lust- u. Unlustgefühle, ihre Messung 146 176 280.

M.

Mäeutik 95 99.
 Magnet 30.
 Männliches u. Weibliches 10 48 224.
 Materialismus, mechanischer u. organischer 65. (Atomiker) 65. (Stoiker) 256 9*.
 Materialistische Geschichtsauffassung 7.
 Materie 170 172 215 f. 219 256 258 308 315 323 324 325 326 330 333 335 352 18*.
 Mathematik 44 46 70 90 128 158 162 168 182 183 210 243 274 323 19*.
 Mechanische Welterklärung 73 75 277.
 Medizin 18 51 19*.
 Meer, Quelle von Wolken, Wasser u. Wind 57.
 Mensch als Maß aller Dinge 85.
 Menschenliebe 10.
 Menschenprüfung 99 100.
 Metaphysik 3 18*. Metaphysische Theorien der einzelnen Philosophen und Philosophenschulen s. u. diesen.
 Metriopathie 303. S. auch: Apathie.
 Mischung aller Stoffe 66 72.
 Mittelwesen zwischen Gott u. Welt 311.
 Möglichkeit, Bestreitung der 110 112.
 Monarchie 159; s. auch: Königtum, und: Tyrannis.
 Mond 47 50 73.
 Monismus 41 166. (Stoiker) 256. 323.
 Moral nach Pflichtenkreisen geordnet 298.
 Moralität 107.
 Musik (Pythagoreer) 47 91. (Platon) 182.
 Mystik 147 21*.
 Mythos (bei Platon) 167.

N.

Nabel 51.
 Natur (Aristot.) 212 ff.
 Naturgemäßheit 118. S. auch: *ὁμολογον-μενός*.

Naturmächte, ihre Personifikation 21.
 Naturnotwendigkeit 78.
 Naturphilosophie 23 27 ff. 97 170 ff. 221 ff. 256 ff. 275 ff. 19*.
 Naturstaat 116.
 Naturwissenschaften 19*.
 Nichtsein 58 59 75 155.
 Nominalismus 217 255.
 Notiones innatae 302.
 Nützliche, das 101 122 175 183.

O.

Offenbarungsprinzip 307.
 Okkultismus 21*.
 Ökonomik, Verhältnis zur Politik 211.
 Oligarchie 181 182 234 236.
 Orakelwesen 119.
 Organismen 79. Stufenreihe (Aristot.) 222 ff.
 Orientalische Einflüsse auf d. griech. Philos. 20 306 318.
 Ort (Kategorie) 209.

P.

Pantheismus 10 166 184 185; dynamischer 246 258 326 336; substanzieller 258. (Stoiker) 249. (Neuplatoniker) 326. (Plotin) 336. 97* 98* 108*.
 Parusie 19*.
 Pessimismus 92 94 119 123.
 Pfeil, fliegender 62.
 Pflanzen beseelt 68 73 171.
 Philosophen, Herrschaft derselben im platon. Staate 178 179 180 181 182.
 Philosophengesandtschaft d. J. 156/5 v. Chr. 245 252 290.
 Philosophenschulen, Organisation 185 18*.
 Politik 18*. Rechtliche Stellung 18*.
 Philosophie, Begriff 1 ff.: (stoische Definition) 253; (epikureische Def.) 273.
 Einteilung 123 159 163 210 (s. auch o. unter: Dreiteilung). Methode 6.
 Griech.-röm., ihre Entwicklung 23 ff.
 Philosophinnen 18*.
 Physiologen 28 ff.
 Planeten 47 50 221 223.
 Plutokratie 102.
 Pneuma 19* s. auch: *πνεῦμα*.
 Politik 20* s. auch: Staatstheorie.
 Positivismus 87.
 Potentialität 215 225 333.
 Prädikation, Bestreitung der 110 112 113.
 Präexistenz 187 225 312 326 330.
 Prinzipien (*ἀρχαί*) 3 6 30 u. ö.
 Privateigentum, Aufheb. desselb. durch Platon 178.
 Protreptikoi, allgemein 24* (s. P. Hartlich). Aristoteles 301 110*. Galen 321.
 Iamblich 343. Vgl. auch 148.
 Psychologie, Arbeiten zur griech. 19* f.

Q.

Quadrat u. Oblongum 48.
Qualität (Kategorie) 209.
Quantität (Kategorie) 209.
Quinque voces 341.
Quinta essentia 223.

R.

Ratio physica 296.
Rationalismus 119.
Raum (Definition des Aristoteles) 221
222. 18*. S. auch: Realität.
Realismus 217.
Realität der Bewegung 62 63; des
Raumes 63.
Recht des Stärkeren 93 152.
Recht, natürliches 93.
Rechts u. Links 48.
Redekunst 89 s. auch: Rhetorik.
Relation (Kategorie) 209.
Relativismus 86.
Religion 21*. S. auch: Volksreligion.
Rhetorik („Erfinder“ Empedokles) 66.
(Platon) 146 153. (Aristoteles) 237.
(Stoiker) 253 254. (Epikureer) 274.

S.

Samen der Dinge 69.
Saturn (Planet) 47.
Schamglied 51.
Schein 58 61.
Schlüsse (Aristoteles) 209. (Stoiker) 256.
Schlußfiguren 213 325.
Schmerzlosigkeit 123.
Scholarchensukzession 355 18*.
Schönheit 340.
Schriftliche Lehrdarstellung (im Vergleich
mit der mündlichen), ihr Wert
(Platon) 154.
Sechszahl 50.
Seele (Hippon) 31. (Heraklit) 38. (Pytha-
goreer im allgemeinen) 46. (Philolaos)
51. (Atomiker) 75. (Kritias) 94.
(Platon) 171 174. (Aristoteles) 198
219 222 224 f. (Alte Stoa) 257 260.
(Epikur) 275 278. Poseidonios 295.
(Plotin) 329 f. 338. (Proklos) 352.
— Seelenteile (Platon) 152 171 177
180. (Stoiker) 257 260. Seelen-
vermögen (Aristoteles) 224. (Posei-
donios) 295. Seele Harmonie des
Leibes 48 174 244. S. sich selbst
bewegende Zahl 186. Unsterblich-
keit der S. 147 150 171 174 f. 225
(nur bis zur ἐκπύρωσις angenommen
für alle Seelen von Kleanthes, für
die der Weisen von Chrysippos) 260,
vgl. 257, (bestritten von den Epi-
kureern und Panaitios) 275 278 294.
(Cicero) 303. (Plotin) 330 333 338.

19* 98*. Seelenwanderung 12 42 43
68 f. 171.
Seetiere, versteinerte 57.
Seiende, das S. an sich 3.
Seiende, das, des Parmenides 60 f.; des
Melissos 64.
Sein, Begriff d. Seins 65. Sein u. Nicht-
sein 38 58 59 75. Sein u. Schein 62.
Selbsterhaltung (Stoa) 263.
Selbstmord (Stoiker) 265. 333 98* 106* 107*.
Sensualismus 83. (Stoiker) 253 255.
Siebenzahl 50 311.
Sillen 45 53 114 286.
Sinne (ihre Zuverlässigkeit nach Hera-
klit) 40.
Sklaverei verworfen (Sophisten, Kyniker)
93 117; anerkannt (Aristoteles) 235.
Sonne 50 73.
Sonnenstäubchen 48.
Sonnenuhr 32.
Soziologie 20*.
Sphären, himmlische 33 47 173 221 223.
Sphärenharmonie 47 32*.
Sprachliche Kriterien für die Chronologie
der Schriften des Platon 132 140 ff.,
des Boëthius 125*.
Sprachphilosophie 149 20*. S. auch:
Grammatik.
Staat, seine Entstehung (Platon) 152.
Verhältnis zur Haus- u. Dorfgemein-
schaft (Aristoteles) 235. Staatsformen
(Sokrates) 102 113 116. (Platon)
159 181 182. (Aristoteles) 234 ff.
Staatsideal s. Idealstaat. Mischung
der Staatsformen 159 234 244 303.
Staatskunst = Hirtenkunst 107 116
117.
Staatsmänner, athenische, Platons Urteil
über sie 146 148 153.
Staatsroman 107 158.
Staatstheorie, ihre Aufgaben nach Aristo-
teles 235.
Stammescharaktere, griechische 28.
Stände im platonischen Staat 178 180.
Steine (Entstehung nach Anaxagoras) 72.
Sterblichkeit der Seele 101*.
Stoff (aristot. Prinzip) 215 216 219. S.
auch ὕλη.
Subjektivismus, sensualistischer 83 86 87.
Substanz (Kategorie) 209.
Syllogismus 11; apodiktischer, dialek-
tischer, eristischer 213. (Skeptiker) 288.
Symbole der Pythagoreer 48.
Synkretismus 306 324 326 345.
Synonymik 91.

T.

Teleologie 102 162 220 223 256 260.
Testamente der griech. Philosophen 18*.
Tetralogische Einteilung der platonischen
Schriften durch Thrasyllus 131 136.
Theodizee 260 339.

Theologie, dreifache (Panaitios, Scaevola) 294, (Varro) 304.
 Theologische Dichtung 20.
 Theosophie 24 306 308.
 Theozentrischer Standpunkt 24.
 Tiere, ihre Entstehung nach Anaximander 33, Empedokles 67. Einteilung nach Aristoteles 224. Ihre Seele nach Epicharm 50, Platon 171, Aristoteles 222 224. Arbeiten über Tierpsychologie der Stoa 98*, des Porphyrios 121*.
 Tieropfer (Theophrast) 243.
 Timokratie 181 234.
 Todesfurcht 92; vgl. 278.
 Tonempfindung, ihre Entstehung (Empedokles) 68.
 Transzendenz d. Göttlichen 306 308 311 314 318 320.
 Trennung, das Vergehen erklärt als T. 66 67 71.
 Triadische Entwicklung 351.
 Trilogische Einteilung d. platonischen Schriften durch Aristophanes v. Byzanz 131 136.
 Trockenes 72.
 Trostschriften 188 24*.
 Tugend (Sokrates) 95 101. (Kyniker) 113 115 116 117. (Kyrenaiker) 122. (Platon) 145 147 156 157 175 177 180. (Xenokrates) 186. (Aristoteles) 226 227 228 ff. (Theophrast) 243. (Ältere Stoiker) 262 264 ff. (Epikureer) 279 282. (Antiochos v. Askalon) 291. (Poseidonios) 295. (Jüngere Stoa) 296 ff. (Cicero) 303. (Sextier) 304. (Philon d. Jude) 315. (Plotin) 330 340. — Tugend u. Wissen, Lehrbarkeit der Tugend 10 95 113 145 147 177. Einheit oder Mehrheit der T. 101 113 122 145 147 156 177 180 265. T. Zahl 48. T. durch *ἐπιστήμη* und durch *ἀληθὲς δόξα* 147 f.
 Tun (Kategorie) 209.
 Tyrannis 102. (Ideal der Sophistik) 146. 181 234 236. Tyrannenunglück 108.

U.

Umdeutung der Volksgottheiten (Parmenides) 61. (Empedokles) 69. Metrodord. Anaxagoreer 70 74. (Stoiker) 257 296.
 Umschwung 72.
 Umwertung 117.
 Unbegrenztes und Begrenztes 43 46 50; s. auch *πέρας* und *ἄπειρον*.
 Unendlichkeit 18*.
 Ungerades u. Gerades 46 48.
 Universalia ante rem, u. in re, u. post rem 217.
 Unsterblichkeit s.: Seele.

Urfeuer 36 39 257 258.
 Ursache 19*: vier Ursachen des Aristoteles 215 216 258; fünf des Galen 325.
 Urstoffe, unendlich viele des Anaxagoras 71.
 Urteil 213. Identische Urteile 113 116.
 Urzeugung 67.

V.

Verähnlichung mit Gott 175 176 340.
 Veränderung (Aristoteles) 216 19*.
 Verdichtung 33 35 36.
 Verdünnung 33 35 36.
 Vernunft 36 39 40 73 171 222 226 260 263 298 340. S. auch *νοῦς*.
 Vielheit, Stellung der jüngeren Naturphilosophen zu ihr 64.
 Vielwissen 40.
 Vierzahl 47 50.
 Vita beata — beatissima (Antiochos von Askalon) 291 303.
 Völkerpsychologie 174 180 236 f.
 Volksreligion, griechische, ihre Behandlung bei Heraklit 39, Xenophanes 53 56, Parmenides 61, Empedokles 69, Metrodord. Anaxagoreer 74, Protagoras 85 89, Sokrates 95 97 102, den Kynikern 117, Euhemerios 124, Platon 167 172 178, den älteren Stoikern 257, Epikur 277, Panaitios 294, Cicero 303, Varro 304, Plutarch 324. — 21* 66*.
 Volles und Leeres 75.

W.

Wahrnehmung 68 75 79: ihre Entstehung (Protagoras) 86. (Stoiker) 253 255. (Epikureer) 273 274.
 Wahrscheinlichkeit 172 290 291.
 Wärme, ihre Bedeutung für den menschlichen Körper nach Philolaos 51.
 Warmes (u. Kaltes) 32 61 72 244.
 Wasser 29 31 38 39 53 57 65 171 173 223 257.
 Weiber- und Kindergemeinschaft 117 159.
 Weisen, Ideal des 116 262 266 279 294 309.
 Welt, Schöpfung 158 172 308 315. W. geworden (und vergänglich) oder ewig 170 221 277 324 325 342. Zerstörung durch Feuer und Wasser (Philolaos) 51. Weltbrand 39 257 259. Wechselnde Welten 33. Weltperioden 48 257. S. auch: Kugel.
 Weltbürgertum 113 116; s. auch: Kosmopolitismus.
 Weltseele 158 170 171 174 338 341 352; böse 159 324.
 Weltverneinung- und bejahung 151 176.
 Werden und Vergehen geleugnet von Parmenides 58 61.

Widerspruchs, Satz des 210 213.
Willensfreiheit (Aristoteles) 228. (Alex.
v. Aphrodisias) 247. (Stoa) 264.
(Epikur) 275 276.
Wissen 10 113 115 122. (Platon) 145
147 156. (Aristoteles) 218. (Stoa)
254. 40*; s. auch *ἐπιστήμη*.
Wolken (Xenophanes) 57. (Anaxagoras) 72.
Wurzeln = Elemente (Empedokles) 67.

Z.

Zahl 46 49 50 307 319 322 323 342.
Wesen der Dinge 43. Zahlen Ab-

bilder 46. Zahlenlehre d. Xenokrates
184. S. auch: Idealzahlen.
Zehnzahl 47.
Zeit (Entstehung nach: Platon) 170.
(aristotel. Kategorie) 209. (Defini-
tion d. Aristoteles) 221 222. (Defini-
tion d. Stoiker) 259.
Zeitschriften 22*.
Zentralfeuer 47.
Zweck (aristot. Prinzip) 215 219.
Zweckmäßigkeit der Weltordnung (So-
krates) 102. (Platon) 73 172.
(Aristoteles) 220 223. (Stoiker) 256.
S. auch: Teleologie.
Zweiheit 10. S. auch *δύας ἀόριστος*.

ἀγαθόν = *καλόν* = *ὠφέλιμον* (Sokrates)
101; *ἀγαθὸν καὶ κακόν* 48.
ἄγραφος νόμος 101 24*.
ἀδιάφορα 116 261 285.
ἀδικεῖν und *ἀδικεῖσθαι* 146 152.
ἀήρ Dunst 72.
ἀθαυβία 81 270.
ἀθάνατος 175.
αἰδώς 88 145 230.
αἰθήρ 72.
αἰρετά καὶ φενκτά 123.
αἰσθησις 86. (Aristoteles) 224. 97* 98*.
αἰσθητά 186.
αἰσθητικόν 224.
αἰτία (im platon. *Philebos*) 157 177.
αἴτια (Teil der kyrenaischen Ethik) 123.
ἀκαταληψία 285.
ἀκαταπληξία 270.
ἀκροάσεις 199.
ἀκροατικά 190.
ἀλήθεια (Platon *Phileb.*) 157 169 171;
(Tugend bei Aristot.) 229 230.
ἀληθής δόξα 154 166.
ἀνάγκη 78 169.
ἀνακρίσις αἴτιος 351.
ἀνάμνησις 147 149 225.
ἀναπλήρωσις 99*.
ἀνδρεία (Definition im *Laches* d. Platon)
144. 156 f. 175 177 180 229 265.
ἀνέχον καὶ ἀπέχον 297.
ἀνομοιομερές 71 224.
ἀντακολουθεῖν (von den Tugenden) 265.
ἀντικοπή 99*.
ἀντιλέγειν 115.
ἀντίχθον 47.
ἀόριστος δνός 186.
ἀπάθεια 112. S. auch: *Apathie*.
ἄπειρον 32 33 34 61 78 157 170 27*.
ἀπόκρισις 88.
ἀποπαλμός 276.
ἀποπροηγμένον 261 264.
ἀπορητικοί 285.
ἀπορροαί 68.
ἀπόφανσις 213.
ἀπόφασις 213.

ἀραιώσεις 34 35.
ἀρετή (Bedeutung) 20* 24*. S. auch:
Tugend.
ἄρρεν καὶ θῆλυ 48.
ἀρευνία 286.
ἀρχαί (Prinzipien) 30.
ἄρχοντες des platonischen Staates 159
178 180.
ἀταραξία 81 280 281 285 286.
ἄτομον 78. S. auch *Atome*.
αὐτόματον 223.
αὐτοῦ, τὰ αὐτοῦ πράττειν 152.
ἀφασία 286.
ἄφή 223.
ἀφασίως 239.

Βασιλική ἐπιστήμη 102 107 156. S. auch:
Herrscherkunst.
βουλευτικόν 179 180.

γένεσις 177; *γένεσις* und *οὐσία* 157 168 170.
γεωργοὶ καὶ δημιουργοὶ 179 180.
γνώθι σαυτὸν 101.
γνώμη (Heraklit) 39.

δαίμονιον 95 103 43*.
δαίμων 41 67 297. S. auch: Dämonen.
δέν 78.
δεξαμενὴ 172.
δεξιὸν καὶ ἀριστερόν 48.
δεύτερος πλοῦς hinsichtlich der Staats-
verfassung 156 159.
δημιουργός 158 169 326 345; *δημιουργοί*
s.: *γεωργοί*. S. auch: *Demiurg*.
διαθέσεις 229*.
διαθιγὴ 78.
διάκρισις 71.
διαλανθάνων 111.
διάλλαξις (μυήτων) 67.
διάνοια (Platon) 168 169.
διδασκαλικοὶ λόγοι 199.
δίκαιον (in der platon. *Πολιτεία*) 152.
δικαιοσύνη 152 175 180 229 231 265. S.
auch: *Gerechtigkeit*.

δικανικὸν γένος 237.

δίκη 88.

δίκη 78.

δόξα 3 59 160 168 169 214 274; δ. ἀληθής
177; δόξα ἀληθής μετὰ λόγου 115;
göttliche δόξα 310.

δοξαστά 59 186.

δυνὰς ἀόριστος 318 323.

δύναμις (Potentialität) 215 219; δυνάμεις
(Philon) 314.

ἐγκεκαλυμμένος 111.

ἐγκράτεια 233.

εἶδος 219 341; εἶδη 160 165 166 217;
εἰδῶν φίλοι 111 257.

εἶδωλα 79 161 225 337 338 339.

εἰκασία 168 169.

εἰκότες μῦθοι 167 171.

εἰκὼν 168 337.

εἰμαρμένη 40 72 237 259 264 278.

εἰρωνεία 99 230.

εἷς σκοπός, Regel des 345.

ἐκπύρωσις 39 48 259.

ἐλευθερία 116.

ἐλευθεριότης 229.

ἐμπειρία 153 255.

ἐν 170; (Speusippos) 185. (Xenokrates) 186.
329 334 336 337 339 344; ἐν ἐπὶ
πολλῶν 161; ἐν καὶ πλῆθος 48.

ἐνάδες 351.

ἐναντιοδρομία 39.

ἐναντιοτροπή 39.

ἐνάργεια 255 273 291 314.

ἐνδιάθετος λόγος 198 260 315.

ἐνδοξα 200 213.

ἐνέργεια 215 220.

ἐνθύμημα 213.

ἐννοια 255 315; ἐ. κοινή 255 274.

ἐντελέχεια 215 219 220 224.

ἐντολή 88.

ἐξεις 229.

ἐξέτασις 100.

ἐξωτερικά 190.

ἐξωτερικοὶ λόγοι 198.

ἐπαγωγή 214.

ἐπακτικοὶ λόγοι 99.

ἐπέκεινα νοήσεως 334; ἐπέκεινα νοῦ καὶ
οὐσίας 335; ἐπέκεινα τῆς
οὐσίας 334.

ἐπεσθαὶ θεῷ 315.

ἐπιγέννημα 263.

ἐπιεικές 231.

ἐπιθυμητικὸν 171 174 178 180.

ἐπικουρητικὸν 180.

ἐπικουρικὸν 179 180.

ἐπιστήμη 3 160 168 169 171 215 232;
(Gegensatz zur ἀληθῆς δόξα) 147 154
155 157.

ἐπιστροφή 337 351.

ἐπιφορά (Schlußsatz) 256.

ἐπιχείρημα 213.

ἐποχή 285 290.

ἐρις 39.

ἐρώς 61 99 150f. 153 167 176 333.

ἐρώτησις 88.

ἐστία τοῦ παντός 50.

ἐτερότης 339.

εὖ ζῆν 235.

εὐαρεστήσις 41.

εὐβουλία 232.

εὐδαιμονία 80 101 122; (Speusippos) 185;
(Aristoteles) 227; (Stoiker) 261; (Epi-
kureer) 280. S. auch: Glückseligkeit.

εὐδαιμονικός 81.

εὐεστό 80.

εὐθὺ καὶ καμπύλον 48.

εὐθυμία 80.

εὐλογον 290.

εὐπάθειαι 266.

εὐπραξία 101.

εὐροια βίον 261.

εὐτραπέλεια 229 230.

εὐτυχία 101.

εὐχολή 88.

εὐψυχία 118.

ἐφεκτικοὶ 285.

ἐχειν (Kategorie) 212.

ἐχω, οὐκ ἐχομαι 122.

ζητητικοὶ 285.

ζῶον πολιτικόν 235 304.

ἡγεμονικὸν 51 257 260.

ἡδονή (im platonischen Philebos) 157 177;
(in der stoischen Pathoslehre) 265.

ἡδονή καταστηματική 121 281 283.

ἡδύ (Sokrates) 101.

ἡρεμοῦν καὶ κινούμενον 48.

θάτερον und ταῦτόν (Platon) 156.

θεία μοῖρα 144 148 153.

θεσις 78.

θεωρία (ihr Wert gegenüber der πράξις)
24 99 183; (Aristoteles) 220 227;
(Theophrast) 243; (Dikaiarch) 244;
(Stoa) 263; (Philon) 308 335.

θίασος 185.

θρεπτικόν 224.

θυμοειδές 152 171 174 178 180 181.

ιδιοπραγία 179.

ισοσθένεια τῶν λόγων 286.

κάθαρσις durch die Tragödie (Aristot.)
238 f.; in der neuplatonischen Ethik
342.

καθῆκον 262 264.

κάλλος (Plat. Philebos) 157.

καρτερία 233.

Καταβάλλοντες 86 89 38*.

καταληπτικός s. φαντασία καταληπτική.

κατάληψις 254 290.

κατάφασις 213.

κατόρθωμα 262 264.

κεῖσθαι (Kategorie) 212.
 κενόν 77.
 κερατίνης 111.
 κίνησις 155 156 215 219 220 221 222 339.
 κινήτικόν κατὰ τόπον 224.
 κοινωνία (zwischen Idee und Erscheinungs-
 ding) 155 161 166.
 κόρος 39.
 κοσμοπολίτης 116.
 κόσμος 2 47 170 259 277.
 κυριεύων 112.

λάθε βιώσας 283.
 λήμμα (Obersatz) 256.
 λογιστικόν 171 174 180.
 λόγος 37 38 39 42 94 257 ff. 308 314 316
 326 18* 127*. λόγος ἐνδιάθετος s.
 ἐνδιάθετος. λόγος προφορικός s. προ-
 φορικός. λόγοι σπερματικοί 257 259
 352.

μαιευτικοὶ διάλογοι 163.
 μᾶλλον τε καὶ ἥττον 157.
 μαρία (ἔρωτος) 153.
 μανόν 77.
 μάνωσις 34 35.
 μεγαλοπρέπεια 229 230.
 μεγαλοψυχία 229 230.
 μέθεξις 161 165.
 μετακόσμιος τόπος 314.
 μὴ ὄν 77 155 330.
 μῆγμα 34.
 μίμησις (Pythagoreer) 46; (Platon vom
 Verhältnis der Idee zum Erschei-
 nungsding) 161; (in der Kunst) 183
 238.

μίξις 67.
 μισθοδοταὶ καὶ τροφεῖς 180.
 μνήμη 225 255.
 μονάς 186 323.
 μονή (Proklos) 351.
 μύδρος διάπυρος 73.

ναστόν 77.
 νεῖκος 67 78.
 νοερόν 351. νοερός κόσμος 344.
 νόσις 35 168 169.
 νοητά 186 334 335 337.
 νόμος 117. S. auch: φύσις, ἄγραφος νόμος.
 νοῦς 41 70 72 74 78 80 168 169 180 222;
 (v. ποιητικός u. v. παθητικός) 225; 232
 243 244 254 328 329 333 334 335
 336 337 338 341 352.

ἔξμμετρία (Platon Phileb.) 157.
 ἐξνατία 172.

ὁδὸς ἄνω κάτω 39.
 οἰκεῖον (bei Platon) 149.
 οἰκιοπραγία 340.
 ὁμοιομερές 71.

ὁμοιομερές 71 224.
 ὁμοιωθῆναι θεῷ 340.
 ὁμολογία καὶ εἰρήνη 39.
 ὁμολογουμένως 296. ὁ. (τῇ φύσει) ζῆν
 261 262.
 ὁμοῦ πάντα 70.
 ὁμωνύμως 224.
 ὄν 77; (Plat. Soph.) 155; 339.
 ὄνομα 212.
 ὄρεκτικόν 224.
 ὄρεξις 225.
 ὀρθοέπεια 88.
 ὀρθὸς λόγος 232.
 ὀρίζεσθαι 99.
 ὀρισμός 213 219.
 οὐσία 168 170; (Aristoteles) 215 218; 339;
 (Kategorie) 212. οὐσίαι χωρισταί 161.

πάθη 123 218 303; (stoische Definition)
 265.

πάθημα und ποίημα (Platon) 155.
 παλάσσειν 80*.
 παλίντονος 41.
 παλιντροπία 39.
 παλιντροπος 41.
 πανδεχές 172.
 παράδειγμα 161 214.
 παραχαράζει τὸ νόμισμα 117.
 παρέγκλις 276.
 παρεκβάσεις (verfehlt Staatsverfassungen
 bei Aristoteles) 236.
 παρονσία 161 166 338.
 παρορησία 116.
 πάσχειν (Kategorie) 212.
 πειραστικοὶ διάλογοι 163.
 πεπερασμένον 170.
 πέρας 61 157 170. πέρας und ἄπειρον
 48 162.

περίλαμνις 336.
 περίπλεξις 79.
 περιπτόν καὶ ἄρτιον 48.
 πιθανότης 291.
 πίστις 168 169 171. πίστεις 123.
 πλήρες 77.

πλουτοκρατία 102.
 πνεῦμα (ἔνθεον, διῆκον δι' ὅλου τοῦ
 κόσμου) 258. πν. σύμφυτον ἡμῖν 260.
 πν. κυρίον 312.
 ποιεῖν (Kategorie) 212.
 ποιμὴν λαῶν 101 116. S. auch: Herrscher-
 kunst.

ποιόν (Kategorie) 212 256.
 ποιοῦν und πάσχον 258.
 πόλεμος 39.
 πολιτεία (Staatsform bei Aristoteles) 236.
 πολιτικός (Bedeutung) 37*.
 πολυμαθία 43 53
 ποσόν (Kategorie) 212.
 ποτέ (Kategorie) 212.
 ποῦ (Kategorie) 212.
 πραγματεία 199.
 πράξεις (Teil der kyrenaischen Ethik) 123
 πραότης 229 230.

προηγμένον 261 264.
 προκοπότες 262 264 294.
 πρόληψις 255 273 274 277 302 97*.
 πρόνοια 256 257 277 333.
 πρόσδος (bei Proklos) 351.
 πρόσ τι 86; (Kategorie) 212. πρόσ τι πῶς
 ἔχον (Kategorie) 256.
 πρόσληψις (Untersatz) 256.
 προτάσεις 213.
 πρότερον πρὸς ἡμᾶς — πρότερον τῇ φύσει
 200 206 210 246. πρότ. πρὸς ἡμᾶς
 — ἀπλῶς πρότ. 214.
 προφορικὸς λόγος 198 260 315.
 πρώτα κατὰ φύσιν 295.
 πρώται οὐσίαι 218.
 πρώτη φιλοσοφία 3 211; vgl. 215 216.
 πρώτον κινεῖν 220.
 Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου 44.
 πύκνωσις 34 35.
 πῦρ τεχνικόν 258 312.
 πῶς ἔχον 256.

 ὄημα 212.
 ὄσμὸς 78.

 οκῆνος 80.
 σοφία 1 2 3 4 175 180 232; (göttl. Kraft)
 314 315.
 σοφιστής 1 2 84 37*; vgl. 155. S. auch
 Namenindex u.: Sophisten.
 σπέρματα 71.
 σπονδαῖοι 266.
 σπονδογέλοιον, γένος σπ. 118.
 στάσις 339. στάσις und κίνησις (Platon)
 155 156.
 στερεόν 77.
 στέρεσις 215 339.
 στοιχεῖον (Bedeutung) 24*.
 στοργή 67.
 συγκαταθεσις 254 255 290.
 συμβεβηκός 213 218 341.
 συμβουλευτικόν γένος 237.
 συμπλοκή 79.
 σύνεσις 232.
 σύνολον 218.
 σφαῖρος 67 69.
 σχῆμα (der Atome) 78.
 σῶμα — σῆμα 51.
 σωρίτης 111.
 σωφροσύνη (Definition im Charmides des
 Platon) 144; (Gegensatz der ἀρδρεία)
 157; 175 177 180 229.

 τάξις 78.
 ταῦτόν und θάτερον (Platon) 156.
 ταυτότης 339.
 τέλος 121 123.

τετραγώνον καὶ ἑτερόμηκες 48.
 τετρακτύς 47.
 τέχνη 232 237. τέχνη καὶ ἐπιστήμη im
 Verhältnis zur φιλοσοφία 5.
 τὸ τί ἦν εἶναι 218.
 τόνος 258. τ. ψυχῆς 118.
 τόπος (Definition des Aristot.) 222.
 τρίτος ἀνθρώπος 94 155 217.
 τροπή 78.
 τροπῶι (skeptische) 287 ff.
 τύχη 223; (Theophrast) 243.

 ὕλη 172 337 339; s. auch: Materie.
 ὑπερουράνιος τόπος 164.
 ὑποκειμένον 218; (Kategorie) 256.
 ὑπόληψις 274.

 φαλακρός 111.
 φαντασία 225 255. φ. καταληπτική 253
 254 304.
 φάντασμα 225 255.
 φαῦλοι 266.
 φίλια 149 229 230 233.
 φιλόδοξοι 3.
 φιλοσοφία s. πρώτη φιλ. und: Philosophie.
 φιλοσοφίαι 3.
 φιλόσοφος zwischen ἀμαθία und σοφία
 stehend 150.
 φιλότης 67 78.
 φιλοτιμία 229.
 φρόνησις 102; (im plat. Philebos) 157 177;
 232 262 265.
 φύλαξις 179 180 181. φ. παντελεῖς od.
 τέλειοι 180.
 φύσις 40; (= Entstehung) 66; 117 19*.
 φύσις — νόμος 74 91 117 146. φύσει
 285. φύσει — θέσει (von der Ent-
 stehung der Worte) 149.
 φῶς καὶ σκότος 48.

 χαρά 123.
 χρημάτα (Anaxagoras) 71.
 ζηματιστική 235.
 ζηματιστικόν 179 180.
 χρήσιμον (Sokrates) 101.
 χρησιμοποιή 39.
 χρόνος (Definition des Aristoteles) 222.
 χώρα 276.
 χωρισμός 41.
 χωριστόν 215 218.

 ψευδόμενος 111.
 ψυχωγία τις διὰ λόγων (= Rhetorik) 153.
 ψυχή s.: Seele.

 ὀφείμιον (Sokrates) 101.

Friedrich Ueberwegs
Grundriß
der
Geschichte der Philosophie.

Bearbeitet von
Dr. Max Heinze,
Geheimer Hofrat, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.

Erster Teil: Das Altertum. Zehnte, mit Namen- und Sachregister versehene Auflage. Herausgegeben von Dr. K. Praechter (Professor der Philologie). (Vorliegend.)

Zweiter Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. Neunte, neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. M 7,—, geb. M 8,50.

Dritter Teil: Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Zehnte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. M 7,50, geb. M 9,—.

Vierter Teil: Das neunzehnte Jahrhundert. Zehnte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. M 12,—, geb. M 14,—.

Kritische Einführung in die Philosophie.

Von
Dr. Rudolf Eisler.


M 7,50, in Halbfranz gebunden M 8,50.

Soeben beginnt zu erscheinen:

Wörterbuch
der
Philosophischen Begriffe.

Historisch-quellenmäßig bearbeitet von

Dr. Rudolf Eisler.

Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage.

==== 2 Bände. ====

Etwa M 30,—, in Halbfranz gebunden M 34,—.

...

15461

B Ueberwegs, Friedrich, 1826-1871.
82 Grundriss der Geschichte der Philosophie.
U3 Fortgeführt von Max Heinze. 10. Aufl. Berlin.
1909 Mittler, 1906-15 [v.1, 1909]
V.1 4v. 24cm.

Title varies slightly.

Contents.- T.1. Das Altertum, bearb. und hrsg. von Karl
Praechter.- T.2. Die mittlere oder die patristische und schol-
astische Zeit, hrsg. von Matthias Baumgartner.- T.3. Die Neuzeit
bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, bearb. und hrsg. von
Max Heinze.- T.4. Die Philosophie seit Beginn des neunzehnten
Jahrhunderts, hrsg. von Max Heinze.

1. Philosophy--History.

I. Heinze, Max. II. Title.

CCSC/mab

15461

